



Zeitschrift

für

katholische Theologie

Fünfunddreißigster Jahrgang

1911

Innsbruck

Druck und Verlag von Fel. Rauch

1911

Mit Genehmigung des fürstbischöflichen Ordinariates Brixen
und Erlaubnis der Ordensobern

Adresse der Redaktion: Innsbruck, Universitätsstraße 8.

Inhaltsverzeichnis

Abhandlungen

Rezensionen

Analekten





Abhandlungen

Über Glocken, namentlich deutsche, im Mittelalter

Von **Emil Michael** S. J.—Innsbruck

Klingeln oder Schellen aus Bronze oder aus Silber waren bei den Griechen wie bei den Römern ein beliebtes Kinderspielzeug und dienten selbst den Erwachsenen bei mancherlei Festen und Lustbarkeiten zur Unterhaltung. Solche Schellen hat man sehr häufig in antik-heidnischen, aber auch in christlichen Gräbern gefunden.

Steht mithin der Gebrauch von Klingeln in heidnischer Zeit außer Frage, so ist ebenso gewiß, daß die eigentliche Glocke ein Erzeugnis christlichen Kunstschaffens ist. Sie mag sich aus der römischen Schelle entwickelt haben; als Glocke ist sie indes nicht heidnischen, sondern christlichen Ursprungs. Ihr Erfinder soll der Bischof Paulinus von Nola um das Jahr 400 gewesen sein. So will die Sage des 15. oder 16. Jahrhunderts. Nach Nola in dem wegen seiner Erze geschätzten Campanien verlegt übrigens schon Walafried Strabo im 9. Jahrhundert das Aufkommen der Glocken; daher, sagt er, heiße die Glocke campana und die Schelle nola, eine Äußerung, die vielleicht durch eine von Walafried mißverstandene Stelle des heiligen Isidor veranlaßt wurde, wo nicht von Glocken, sondern von einer Wage die Rede ist, die Isidor auch campana nennt. Nola aber ist vielleicht nicht einmal ein lateinisches, sondern ein keltisches Wort. Jedenfalls gab es zur Zeit des heiligen Paulinus von Nola schon Klingeln, die also von ihm nicht erst zu erfinden waren; größere Glocken aber sind damals noch nicht vorhanden gewesen, sondern kamen erst später auf.

Das älteste bekannte Zeugnis für eine Glocke, die am Seil gezogen wird, stammt aus der Feder des Gregor von Tours, † 594.

Daß schon während des 5. Jahrhunderts in iroschottischen Klöstern die Zeichen zum Beginn des Gottesdienstes mit Schellen oder Glöckchen gegeben wurden, wird ausdrücklich berichtet. Vielleicht sind dort auch die ersten Versuche gemacht worden, diese Schallwerkzeuge größer zu gestalten. Darauf scheint der Umstand zu weisen, daß die Glockengießer als ihren Patron den heiligen Forkernus oder Fortchern verehren, den Sohn eines irischen Fürsten, der sich um die Mitte des 5. Jahrhunderts der bischöflichen Würde durch die Flucht in die Einöde entzog, in der Provinz Leinster ein Kloster gründete und nach 490 gestorben ist.

Wie in iroschottischen Klöstern wurde es mit den Zeichen zum Beginn des Gebets auch in britischen Klöstern gehalten, und durch britische Mönche mag dieser Gebrauch nach Deutschland gekommen sein. Es ist bezeichnend, daß das mittellateinische Wort cloca zuerst in der Briefsammlung des heiligen Bonifatius nachweisbar ist. Das entsprechende deutsche Wort findet sich ein Jahrhundert später und bedeutet, was auch immer seine Ableitung sein mag, ein Klangwerkzeug.

Nach Walafried Strabo gab es schon im 9. Jahrhundert eiserne, also geschmiedete, und bronzene, also gegossene Glocken, bei denen vier bis fünf Teile Kupfer auf einen Teil Zinn kamen. Von Silberglocken mit besonders hellem Klang weiß die Geschichte kaum etwas Bestimmtes, um so mehr erzählt davon die Sage.

Eiserne Glocken der ältesten Zeit haben sich einige wenige kleine Exemplare erhalten. So das aus der Cäcilienkirche in Köln stammende, jetzt im Städtischen Museum aufbewahrte Glöckchen, welches aus drei mit kupfernen Nägeln zusammengenieteten Eisenplatten besteht und am unteren Rande nicht einen Kreis, sondern eine Ellipse bildet. Ähnlich ausgeführt, aber rund ist das Columbansglöckchen in St. Gallen. Viereckig ist die aus einem einzigen Stück Eisenblech gebildete Glocke in dem oberbayerischen Dorfe Ramsach, halbkugelig sind die eiserne Glocke vom Turme der Sebastianskirche zu Ascheriug, jetzt in der Sammlung des Historischen Vereins von Oberbayern, ferner die eiserne Glocke von Treßling, gegenwärtig in der Sammlung des Klosters Andechs.

Die Herstellung von Glocken war in der ältesten Zeit Sache der Mönche. Doch finden sich schon im 8. und 9. Jahrhundert herumziehende Glockengießer, die wohl dem Laienstande angehört haben.

Das Anfertigen der Glocken an Ort und Stelle hatte, besonders wenn es sich um große und schwere handelte, den Vorteil, daß sie keinen Transport forderten und so nicht Gefahr liefen, beschädigt zu werden. Mit dem Aufkommen der Geldwirtschaft und der Teilung der Berufe ging während des 13. Jahrhunderts auch der Glockenguß allmählich in die Hände der Laien über. Schon im Jahre 1192 bildete die Glockenspeise, aes campanarum, einen Einfuhrartikel Österreichs.

Die älteste bekannte Glocke mit Datum soll die zu Drohndorf im Herzogtum Anhalt sein. Doch ist die Lesung 1098 oder 1099 nicht gesichert. Einwandfrei dagegen ist das Datum auf der chronologisch am nächsten stehenden Glocke zu Iggensbach in Niederbayern mit der Jahreszahl 1144. Sie hat das Aussehen eines Bienenkorbes und ihre Dimensionen sind noch sehr bescheiden. Auf einer Glocke zu Gilching in Oberbayern ist der Name des Stifters angebracht und so ihre Entstehung zwischen 1162 und 1194 festgestellt. Sonst läßt sich auf Grund des bekannten Materials eine Datierung vor dem Jahre 1200 mit Sicherheit nicht nachweisen.

Im 13. Jahrhundert indes sind inschriftliche Zeitbestimmungen schon sehr häufig: 1249 in St. Burchardi zu Würzburg und 1275 ebenda in St. Petri, 1252 im Dome zu Minden, 1258, 1281 und 1300 im Münster zu Freiburg im Breisgau, 1261 in der Peterspfarrkirche zu Aachen, 1268 bei zwei Glocken zu Hagenau im Elsaß, 1270 in St. Michael zu Hildesheim und im Dom zu Minden, 1281 in St. Moriz zu Halberstadt und in St. Blasii zu Mühlhausen in Thüringen, 1282 in der Hauptkirche zu Emden, 1287 in St. Katharinen zu Brandenburg. Manche dieser Glocken sind nicht mehr vorhanden. Aber auch in kleineren Orten gibt oder gab es inschriftliche Datierungen: 1234 zu Helfta bei Eisleben, im Hannoverschen zu Iber 1249, zu Moringen 1263, zu Ochtersum 1274, zu Lühnde 1278 und zu Fredelsloh 1291, 1272 zu Markgröningen in Württemberg an zwei Glocken, 1278 zu Groß-Uhrleben bei Langensalza, 1290 zu Gonna bei Sangerhausen und zu Wilsdruff im Königreich Sachsen, 1295 zu Kampen in Ostfriesland, 1296 zu Seligenstadt, 1297 zu Wernigerode, 1299 zu Sinzig und zu Pfaffenhofen in Württemberg. Auf der sogenannten Hasenglocke zu Haina ist das Siegel des im Jahre 1230 gestorbenen Erzbischofs Siegfried II von Mainz, auf der Benedicta des Domes zu Merseburg das Siegel des Bischofs Heinrich II 1283—1300, eingeprägt.

Die beiden Glocken sind mithin auch im 13. Jahrhundert entstanden, desgleichen die mit dem Namen der Äbtissin Hildegard, 1245—1249, versehene, welche bis 1872 in der Stiftskirche Niedermünster zu Regensburg hing.

Diese Glocken sind nur ein kleiner Teil von denen, welche Deutschland im 13. Jahrhundert besessen hat. Denn außer den inschriftlichen Angaben liegen noch andere Quellen vor, deren Beweiskraft nicht minder stark ist. Im Jahre 1206 wurde auf dem Petersberg bei Halle die Glocke Petronella geweiht und zu Freckenhorst in Westfalen ist 1230 durch den livländischen Bischof Hermann von Dorpat gleichfalls eine Glockenweihe bezeugt. Die erste große Glocke des Domes zu Erfurt ist 1251 gegossen worden und erhielt bei der Weihe durch den Bischof Dietrich II von Naumburg den Namen Gloriosa. Eine ‚große Glocke‘ wird in Straßburg für das Jahr 1275 urkundlich erwähnt, und 1288 ließ Abt Heinrich von Admont zwei Glocken gießen. Die älteste bekannte Glocke Schlesiens stiftete der Saganer Augustinerabt Sventoslaus im Jahre 1300 für die Pfarrkirche in Klopschen. In dem kleinen Herzogtum Anhalt mit wenig über 200 Ortschaften sind für die Zeit vom 11. Jahrhundert bis 1500 182 Glocken ermittelt worden, von denen 61 auf das 13. Jahrhundert entfallen. Nach dem augenblicklichen Stand der Forschung scheint der Schluß berechtigt, daß sich in Deutschland die meisten mittelalterlichen Glocken erhalten haben.

Nähere Angaben liegen über Erfurt vor. Nach der Chronik des dortigen Benediktinerklosters St. Peter hingen die größeren Glocken der Stiftskirche in dem einen Turme, die kleineren in dem andern. Zu jenen gehörten wahrscheinlich die Glocken Petrus, Paulus und Andreas. Über sie hat der Chronist einige Daten geboten, die zugleich einen Einblick gewähren in das mannigfaltige Mißgeschick, dem auch die Glockengießer des 13. Jahrhunderts ausgesetzt waren. Das meiste Unglück hat die Glocke Petrus, die als die größte bezeichnet wird, getroffen. Im Jahre 1247 von Meister Heidenreich von Aachen zu Ehren des Apostelfürsten gegossen und im September desselben Jahres von dem Naumburger Bischof Dietrich II geweiht, ist sie schon am 5. Mai 1248 zersprungen und versetzte die Brüder des Stiftes in schmerzliche Betrübnis. Ein Umguß, der noch in dem nämlichen Jahre unternommen ward, mißlang; denn das Metall floß infolge eines technischen Fehlers in die Erde. Der Versuch des Jahres 1255 lieferte ein günstiges Ergebnis. Aber nicht allzu lange durfte sich

der Konvent dessen erfreuen. Denn die Glocke zersprang am Feste Allerheiligen 1296 nochmals. Ein kostspieliger Neuguß, der ein Jahr darauf stattfand, erhielt erst am 21. August 1304 die kirchliche Weihe und scheint sich bis zur Aufhebung des Klosters im Jahre 1803 erhalten zu haben.

Von Meister Heidenreich stammten auch die beiden Glocken Paulus und Andreas. Die letztere, gegossen am 29. Oktober 1246, zersprang am 27. April 1354 und ward von Meister Dietrich, genannt Jhoniz, umgegossen. So blieb sie vermutlich bis zur Säkularisation, desgleichen in ihrer ursprünglichen Form die am 6. November gegossene Glocke Paulus.

Von kleineren Glocken der Abtei St. Peter seien erwähnt Benedictus vom Jahre 1297, umgegossen 1609, zwei andere, die am 7. Oktober 1304 zu Ehren der Heiligen Petronella und Scholastica geweiht und vom Chronisten als Schellen (schellae) bezeichnet worden sind.

Der eben erwähnte Meister Heidenreich ist nicht der einzige in Deutschland bekannte Glockengießer des 13. Jahrhunderts. Auf einer aus dem Ende dieses Jahrhunderts stammenden Glocke zu Ötzsch im Kreise Merseburg ist in schönen Majuskeln ein gewisser Heinrich, Sohn des Dietrich, als Gießer genannt[1]).

Dieser Dietrich scheint nun selbst auch ein namhafter Meister gewesen zu sein. Ein Gießer Dietrich ist allerdings auf der im Jahre 1859 umgeschmolzenen Glocke zu Lühnde von 1278 erwähnt. Doch läßt sich nicht erweisen, daß er identisch ist mit dem Vater jenes Heinrich. Die größte Glocke der Peterskirche in Aachen aus dem Jahre 1261 ist das Werk des Jacob von Croisilles, so benannt nach dem Hauptorte des Departement Pas de Calais. Die Croisilles dürften die älteste bekannte Glockengießer*familie* sein und Jacob ist der erste nachweisbare Träger dieses Namens, der durch Glocken in mehreren Städten Frankreichs bis zum Jahre 1396 bezeugt wird.

Das 13. Jahrhundert war auch die Zeit, welche *größere und schwerere Glocken* hervorgebracht hat. Sollte es Tatsache sein, daß die Glocke Cantabona, welche durch Bischof Azelin von Hildesheim, 1044—1054, für den Dom beschafft wurde und die 1590 zersprungen ist, 100 Zentner wog, so müßte dies für die damalige Zeit

---

[1]) Heinricus filius Tiderici me fecit, was doch schwerlich auf den Stifter zu beziehen ist.

als eine Ausnahme gelten. Fast 22 Zentner wiegt die aus St. Michael zu Hildesheim in das Herzogliche Museum zu Braunschweig überführte Glocke aus dem Jahre 1270. Reichlich 38 Zentner wog die Glocke zu Lühnde von 1278, 50 Zentner die im Jahre 1206 auf dem Petersberge bei Halle geweihte Glocke Petronella. Die im Jahre 1258 gegossene Glocke im Münster zu Freiburg im Breisgau hat ein Gewicht von 100 Zentnern und die Gloriosa Erfurts von 1251 soll noch schwerer gewesen sein als die jetzige Erfurter Riesenglocke von 1497. Diese aber wiegt 275 Zentner.

Ungefähr gleichzeitig mit der Vergrößerung der Glocken erscheinen bei vielen an der Außenseite Inschriften, auch ornamentaler und figürlicher Schmuck. Abgesehen von ein oder zwei schmalen Reifchen sind in Freiburg in der Schweiz noch ohne alle Verzierung und Inschrift je eine Glocke zu St. Johann auf der Matte und in der Franziskanerkirche, wahrscheinlich aus dem 13. Jahrhundert. Die ersten Glockeninschriften sind aus dem 12. Jahrhundert und in dieser Zeit ausnahmslos vertieft; so auf der Glocke zu Iggensbach von 1144[1]). Gegen Ende des 12. Jahrhunderts wurde diese Praxis aufgegeben: die Inschriften treten von nun an in Relief aus der Glockenflanke heraus.

Man erreichte dies durch zwei verschiedene Methoden. Das erste beim Glockenguß war stets die Herstellung des Kerns, welcher der Höhlung entspricht. Auf diesen wurde das Modell oder Hemd aus Lehm gelegt und dieses mit Talg oder Wachs überzogen. Dann folgte gleichfalls aus Lehm der Mantel. Durch Wärme wurde dieser trocken; die Wachs- oder Talgschicht schmolz und der Mantel ließ sich abheben. Die für die Glocke beabsichtigten Inschriften wurden nun entweder auf der Innenseite des Mantels oder auf der Außenseite des Hemdes vorgebildet. Im ersten Falle war die Inschrift verkehrt, also in Spiegelschrift, einzuritzen. Nach Entfernung des Hemdes wurde der Mantel über den Kern gestellt und der zwischen beiden frei bleibende Raum mit der Gußmasse ausgefüllt. Auf diese Weise ergab sich die Inschrift in erhabener Ausführung. War der Meister im Einritzen von linksläufiger Schrift ungeübt oder wollte er in schalkhafter Laune dem Beschauer ein Rätsel aufgeben, so formte er die Buchstaben in gewohnter Art rechtsläufig, so daß sie auf dem Guß in Spiegelschrift, also auf den ersten Blick völlig sinnlos erschienen, ein Scherz, an dem sich auch die mittelalterliche Bildhauerei, beispiels-

---

[1]) Anno MCXLIIII ab incar[natione] do[mi]ni fusa e[st] ca[m]p[an]a.

weise an der äußeren Hauptapsis der Stiftskirche zu Königslutter, gefiel. Ja selbst der Fall kommt vor, daß eine und dieselbe Glockeninschrift teilweise rechtsläufig, teilweise linksläufig ist. So auf der in Kuhschellenform gegossenen Glocke zu Gilching[1]), an welcher der Name des Stifters Arnold, der priesterliche Charakter des Mannes und seine Herkunft in der üblichen Weise, die Namen der 4 Evangelisten aber verkehrt zu lesen sind.

Nach derselben Methode des Einritzens auf der inneren Mantelfläche sind die Inschriften auf der 1251 datierten Glocke im Dome zu Minden und auf der 1270 gegossenen, 1812 aus St. Michael in Hildesheim nach Burgdorf, im braunschweigischen Amte Salder, übertragenen, jetzt im Herzoglichen Museum zu Braunschweig Saal 2 n. 104 befindlichen Glocke ausgeführt worden.

Bei näherem Zusehen ergibt sich nun, daß Buchstaben auf verschiedenen Glocken nicht selten bis in die feinsten Haarstriche einander vollkommen gleich sind, eine Tatsache, die sich nur dadurch erklären läßt, daß geschnittene Formen vorlagen, die in den weichen Lehm gepreßt wurden. Derartige Stempel versahen also denselben Dienst wie die späteren Buchdruckertypen. Dieser Brauch bestand neben der Einritzung mit freier Hand etwa seit der Mitte des 13. Jahrhunderts. Ein Beispiel bietet die gegen Ende des Jahrhunderts gegossene Benedicta des Domes zu Merseburg. So versteht man auch, daß hier der Buchstabe n durchgehends auf dem Kopfe steht. Der Grund ist kein anderer als die verkehrte Eindrückung des betreffenden Stempels.

Die Arbeit innerhalb des Mantels mit Hilfe der Stempel war allerdings bequemer als die freihändige Übertragung der einzelnen Buchstaben in den Lehm, aber immerhin noch beschwerlich genug. Es ließ sich auch in dem beschränkten und vielleicht lichtarmen Raume die Gesamtwirkung der Inschrift nicht genügend beurteilen. Diesem Übelstande ward durch einen neuen Fortschritt in der Technik abgeholfen. Man brachte die Buchstaben nicht mehr verkehrt auf der Innenseite des Mantels, sondern auf der Außenseite des Hemdes an und zwar in ihrer normalen Gestalt und Abfolge. Dabei bediente man sich des Wachses und bildete die einzelnen Zeichen entweder frei oder mit allerlei Schnörkel aus Wachsfäden. Das letztere geschah bei der

---

[1]) Die Inschrift lautet richtig gelesen: Arnoldus sacerdos de Giltekin me fundi fecit.

im Jahre 1273 gegossenen und 1845 gesprungenen Paulusglocke zu Moissac. Wurde der Mantel einem derartig präparierten Hemde aufgestülpt, so entstand im Mantel ein Negativ der Wachsformen und beim Guß ein Positiv, das dem vorgebildeten Schema genau entsprach. Bei noch weiter fortgeschrittener Technik wurden auch hier neben der freihändigen nicht selten überaus kunstvollen Arbeit Schablonen benützt.

Sehr mannigfaltig ist der Inhalt der Glockeninschriften. Auf der ältesten Glocke mit sicherem Datum, auf der zu Iggensbach, steht nur dieses Datum. Auf einer alten Glocke zu St. Martin am Ybbsfelde in der Diözese St. Pölten liest man die griechischen Buchstaben Alpha und Omega mit Kreuzchen darüber und die Worte: ULRICUS-MARTINO. Ein Pfarrer Ulrich ist um 1207 in Ybbs nachweisbar.

Die Glocke zu St. Burchardi in Würzburg weist unten die Jahreszahl 1249 mit Hinzufügung der Indiktion auf samt dem Namen des Abtes Konrad, der die Ausführung des Gusses veranlaßt hat. Der Stifter scheint er indes nicht gewesen zu sein. Denn die Stifterin war wohl eine ‚Katerina', deren Name auf der Mitte angebracht ist.

‚Eike von Ripechowe' sollen die Zeichen auf einer Glocke aus dem 13. Jahrhundert zu Reppichau im Anhaltischen bedeuten. So heißt der Verfasser des Sachsenspiegels, der ersten und tüchtigsten rechtswissenschaftlichen Arbeit des deutschen Mittelalters: Eike von Repgow.

Auf der Glocke zu Helfta stehen oben, also an der Haube, Alpha und Omega, dann die ersten Worte des englischen Grußes, worauf in lateinischen Buchstaben die Jahreszahl 1234 folgt. Unten liest man die als glorreich bezeichnete Kreuzesaufschrift: Jesus Nazarenus rex Judaeorum. Am Schluß ist die Angabe des Gewichts der Glocke beigesetzt. Die Inschrift ist kurz, sinnig und vielsagend. Sie feiert Christus als den Anfang und das Ende aller Dinge, Christus den Geschmähten, den Gekreuzigten als den wahren König und grüßt mit dem Worte des Engels, also mit himmlischem Gruß auch Maria als die Gnadenvolle und als seine Mutter.

Eine Glocke zu Melchingen in Hohenzollern trägt die Namen der Evangelisten und teilt außer dem Entstehungsjahr 1273 ihren Namen Maria mit[1]). Maria heißt auch laut ihrer Inschrift eine

[1]) Fusa est hec campana Maria anno domini MCCLXXIII.

Glocke des Domes zu Minden und sie fleht: ‚Gütige Jungfrau, bete für das Volk, so oft ich klinge‘. Es ist eines der zahlreichen Beispiele, wo die tönende Glocke als lebendes Wesen eingeführt wird. Da die Inschrift aus Hexametern besteht, so ist infolge des Zwanges, den der Vers dem Verfasser auferlegt hat, das Jahr des Gusses 1270, desgleichen 1296 auf der Glocke zu Seligenstadt in Teilzahlen ausgedrückt[1]), wie dies sonst im Mittelalter oft, bei den bisher bekannten Läutwerkinschriften indes seltener der Fall ist.

Auch die Inschrift der anderen großen Glocke des Mindener Domes mit den Zeichen für Alpha und Omega verdient Beachtung. Ihre vier Hexameter beziehen sich dialogisch auf die erste, welche von jener als ‚geliebte Schwester‘ angeredet wird, die mit ihr dasselbe Alter habe. Desgleichen ist eine gegenseitige Bezugnahme unverkennbar in den Inschriften der beiden großen Glocken des Merseburger Domes Benedicta und Clinsa, d. h. Klingerin, im Volksmund ‚Schnurre‘ genannt[2]). Offenbar ist die letztere ihrer Inschrift nach zugleich eine Sturmglocke gewesen, während die Benedicta, wie es scheint, nur kirchlichen Zwecken zu dienen hatte.

Das auf Glocken des Mittelalters am häufigsten und wohl schon im 12. Jahrhundert sich findende Gebet ist die Bitte um Frieden. Sie steht beispielsweise auf einer Glocke der Pfarrkirche zu Sinzig von 1299 und auf der Glocke Hosanna im Münster zu Freiburg im Breisgau von 1258. Die vollständige Inschrift dieser letzteren heißt in deutscher Übersetzung: ‚Im Jahre des Herrn 1258 am 18. Juli ist die Glocke gegossen worden. O König der Herrlichkeit, komm mit dem Frieden. Schallt mein frommes Geläut, so hilf deinem Volke, Maria‘.

Die Freiburger Glocke von 1258 gilt allgemein als die älteste datierte mit dem Friedensgebet. Eine weit ältere indes besitzt St. Martin am Ybbsfelde in der Diözese St. Pölten mit der Jahreszahl 1200. Sie ist mit einer dicken, durch Oxydation entstandenen grünen Patinahülle überzogen.

---

[1]) Ecce sub hoc titulo tua dicor, sancta Maria.
Ora pro populo, dum sono, virgo pia.
Annis a Christo plenis creor ere sub isto
Bis decies denis millenis septuagenis.

[2]) Dum Benedicta sonat, sit in his benedictio signis.
Sit, dum Clinsa sonat, turbo, procul, hostis et ignis.

Es wäre eine lohnende Aufgabe, einmal alle liturgischen Texte zusammenzutragen, in denen die Kirche um Frieden bittet. Wohl hat Christus der Herr erklärt, er sei nicht gekommen, um den Frieden zu bringen, sondern das Schwert. Derselbe göttliche Heiland hat indes seinen Jüngern gesagt: ‚Der Friede sei mit euch'. Christus ist gekommen zum Kampfe gegen das Böse, in dem und mit dem es keinen Frieden geben kann. Er ist der Feind des falschen Friedens, aber als der von Isaias geweissagte Friedensfürst die Quelle des wahren Friedens, den die Welt nicht geben kann. Mit ihm ist der Friede, diese köstliche Himmelsgabe, auf die Erde herniedergestiegen. So sangen die Engel, als Christus im Stalle zu Bethlehem geboren war[1]).

Um dieses unschätzbare Gut des Friedens betet die Kirche ungezählte Male. Sie weiß es ja, wie nötig es dem allseitig bedrängten, ruhelosen Menschenherzen ist. Um den Frieden der ganzen Christenheit betet sie sogleich bei Beginn des Kanons und vor der Wandlung noch einmal, während der Priester seine Hände über die Opfergaben ausbreitet. Nach dem Pater noster fleht sie: ‚Gib uns gnädigst in unseren Tagen den Frieden, auf daß wir mit Hilfe deiner Barmherzigkeit stets von Sünden frei und vor aller Unruhe sicher seien'. Bald darauf ruft der Priester den Gläubigen zu:

---

[1]) Auf französischen Glocken heißt die entsprechende Inschrift gewöhnlich: Christus rex venit in pace. In Sachsen lautet sie: konig der eren, cum uns yn frid und si uns gnedig. Auf einer spanischen Glocke liest man: Christus rex venit et deus homo factus est. Daraufhin ist die Annahme nicht unberechtigt, daß die Bitte: O rex glorie, veni cum pace den Gedanken an das erste Erscheinen Christi im Stall zu Bethlehem enthält. Otte, der in den Glockeninschriften so leicht Aberglauben und magische Vorstellungen entdeckt zu haben glaubte, hat in seinem Werke über Glockenkunde, Leipzig 1884, S. 222, die Meinung ausgesprochen, daß die Inschrift ‚wohl ihre weite Verbreitung dem Volksglauben an eine ihr innewohnende magische Kraft verdankt'. Man begreift nicht, weshalb die Verbreitung der in Rede stehenden Inschrift auf den Volksaberglauben zurückzuführen ist. Ja selbst die vielmalige Wiederholung der Inschrift auf einer Glocke vom Anfange des 15. Jahrhunderts im Neograder Komitat, ‚deren ganze Oberfläche damit bedeckt ist', wäre ebenso wenig Aberglauben, wie die oftmalige Wiederholung des Ave Maria im Rosenkranz. Mit Recht hat auch Schubart, Die Glocken im Herzogtum Anhalt, Dessau 1896, 540, Ottes Satz als eine willkürliche Behauptung zurückgewiesen.

‚Der Friede des Herrn sei mit euch‘, worauf die Antwort lautet: ‚Und mit deinem Geiste‘. ‚Erbarme dich unser‘, spricht der Zelebrant zweimal nach dem Agnus Dei, das dritte Mal aber betet er: ‚Schenke uns den Frieden‘. Dann folgt die Oration: ‚Herr Jesus Christus, der du zu deinen Aposteln gesagt hast: „Meinen Frieden hinterlasse ich euch, meinen Frieden gebe ich euch“, sieh nicht auf meine Sünden, sondern auf den Glauben deiner Kirche und gib ihr nach deinem Willen gnädigst Frieden und Einigkeit‘. Zu alledem kommt im Hochamt noch der Friedenskuß und im Pontifikalamt der Zuruf des zelebrierenden Prälaten an das Volk: ‚Der Friede sei mit euch‘.

Im Kanon gedenkt die Kirche auch derer, die mit dem ‚Zeichen des Glaubens‘ aus dieser Welt geschieden sind, und legt Fürsprache ein, daß Gott der Herr sie ‚zur Stätte des Lichtes und des Friedens‘ geleiten wolle. ‚Sie mögen ruhen im Frieden‘. Das ist ihre Bitte am Schluß jeder Messe für die Verstorbenen.

Ein weihevolleres und kraftvolleres Gebet kennt die Kirche nicht als die heilige Messe und in ihr den Kanon. In der heiligen Messe opfert sich Christus selbst dem himmlischen Vater für das Heil der Menschheit. Dieses Gebet findet täglich, ja stündlich und jeden Augenblick auf dem weiten Erdenrunde statt, wo immer ein katholischer Priester das Geheimnis des Altars feiert. Und ebenso oft fleht der Priester im Namen und im Auftrag der Kirche nicht einmal nur, sondern bei jedem heiligen Opfer mehrmals um das Himmelskleinod des Friedens, um den öffentlichen Frieden und um den Frieden der Einzelnen, um den Frieden der Staaten und der Familien, um den Frieden der geistlichen und der weltlichen Obrigkeiten, um den Frieden vor äußeren und um den Frieden vor inneren Feinden, um den Frieden der Menschen unter einander und vor allem um den Frieden der Herzen, damit diese auch in Frieden seien mit Gott und einstens den ewigen Frieden in Gott finden.

Das ist die Friedenssehnsucht der Kirche in dem Hauptteil ihrer Meßliturgie, um ganz zu schweigen von ihren übrigen Gebeten.

In dieser Tatsache wird der Kulturhistoriker einen deutlichen Hinweis auf den Ursprung der Bitte um Frieden auf den Glocken erkennen. Diese Inschriften sind ja zumeist vom Klerus ausgegangen. Geistliche, die mit der Gebetsweise der Kirche vertraut waren, haben, wahrscheinlich zur Zeit einer besonderen Not, vielleicht zur Zeit eines Schismas, auch die Inschrift: ‚O König der Herrlichkeit, komm mit

dem Frieden‘ samt ihren zahlreichen Varianten verfaßt und andere haben das den allgemeinen Bedürfnissen so vollkommen entsprechende kurze Gebet nachgeahmt, damit die als Lebewesen gedachten Glocken auf ihren Türmen einstimmen in die Bitten, die Priester und Volk unten innerhalb des Gotteshauses verrichten, sie verstärken helfen und aus ihren luftigen Höhen mit mächtigem Klange emportragen zum Throne des himmlischen Friedensfürsten. Ein bestimmter chronologischer Ansatz für die Einführung dieses alten Glockengebetes läßt sich mit Sicherheit nicht nachweisen[1]).

---

[1]) Schubart hat am Schluß seines tüchtigen Werkes über die Glocken im Herzogtum Anhalt S. 533 ff in einem gehaltvollen Exkurs, der auf solche, die sich mit dem nämlichen Gegenstande beschäftigt haben, nicht ohne Eindruck geblieben ist, folgende Argumentation angestellt: Innozenz III, 1198—1216, schreibt in seinem Werke De sacramenti altaris mysterio I 6 cap. 4: Postmodum autem multis et variis adversitatibus et terroribus ecclesiae ingruentibus coepit ad Dominum clamare de tribulatione: ‚dona nobis pacem‘. Et ut clamor ejus facilius audiretur, in ipsa duxit immolationis hora clamandum. ‚Auf welche Zeit aber paßt diese Schilderung besser, als auf jene Zeit, in welcher die wunderbare, segensreiche Einrichtung der pax Dei oder treuga Dei entstanden ist‘.

Der logisch einzig zulässige Schluß aus diesen beiden Prämissen lautet: Also könnte der Glockenspruch O rex gloriae veni cum pace recht gut mit der Einführung des Gottesfriedens entstanden sein. Wollte Schubart nichts weiter als dies behaupten, so ist gegen seine ‚Annahme‘ (S. 542) nichts einzuwenden. Schubart glaubt indes mehr bewiesen zu haben. Denn er sagt: ‚Die Zeit des Gottesfriedens [d. h. seiner „Einrichtung"], der pax Dei, sie wird es gewesen sein, welche dem, was aller Gemüter bewegte, Ausdruck gegeben hat im Gebet, welche, wie das Dona nobis pacem dem Agnus Dei in der Messe eingefügt, so das O rex gloriae veni cum pace den Glocken aufgegossen hat‘. Und S. 544 heißt es: ‚Es steht urkundlich fest, daß der Gottesfrieden besonders eingeläutet worden ist, am Mittwoch Abend bei Sonnenuntergang, zur hora vespertina. Diese erst frei eingebürgerte Sitte ward durch das Statutum Callisti Papae II de trevia Dei auf der Synode zu Reims im Jahre 1119 zur ausdrücklichen kirchlichen Ordnung erhoben . . In keinem der Werke über Glockenkunde findet sich eine Erwähnung des kirchlich geordneten Einläutens der Pax Dei, und eben daher mag sich's erklären, daß man über den Ursprung des Pacem-Läutens wie über den des uralten Glockengebetes so unsicher und unklar blieb und die Rückführung beider auf jenes Einläuten der Pax Dei unterließ‘.

In der Zeit um 1300 wird eine Glocke zu Stedten im Regierungsbezirk Merseburg mit einem Distichon gegossen worden sein, das die Namen der Evangelisten samt ihren Symbolen nennt[1]).

Zu Altpölla in der Diözese St. Pölten enthält eine Glocke außer derselben Bitte zu Maria, wie sie auf der Glocke zu Freiburg im Breisgau von 1258 zu lesen ist, die Worte: AGLA†TETRAGRAMMATON†MESSIAS. Es sind kurze Anrufungen Gottes, wie sie auch sonst auf mittetalterlichen Glocken sich finden. Die zweite bedeutet den aus vier Buchstaben bestehenden hebräischen Gottesnamen Jahveh. Das AGLA aber setzt sich aus den Anfangsbuchstaben der vier hebräischen Worte: Atha Gibbor Leolam Adonai zusammen und bedeutet: ‚Du bist mächtig in Ewigkeit, Adonai'.

Die vier Majuskeln von AGLA sind auf einer Glocke zu St. Nikolai in Jüterbog den Quadranten eines Kreises eingefügt, aber nur im Spiegelbilde lesbar.

Andere Glocken verkündigen ihre Bestimmung. So die nicht mehr existierende zu Lühnde bei Hildesheim 1278 mit der Meldung: ‚Ich zeige an die Feste, beweine die Toten, rufe die Lebenden'[2]). Als vierten Zweck ihres Daseins kennt eine Glocke in St. Georg zu Hagenau die Kundgebung weltlicher Ereignisse von allgemeinem Interesse[3]). Dem Gemeinwohl zu dienen, war nach eigenem Zeugnis die ursprüngliche Bestimmung der Bannglocke auf St. Peter in Aachen von 1261; sie nennt sich ‚schreckhaft für Räuber und Mörder'[4]).

Mit diesen Sätzen hat der Verfasser seine ‚Annahme' zu einer durch historische Zeugnisse völlig gesicherten Wahrheit erhoben, was sie noch nicht ist und ohne neues Beweismaterial nicht werden kann. Es hat außer der Zeit, in welcher der Gottesfrieden entstand, vor Innozenz III andere Zeiten gegeben. auf welche die Worte dieses Papstes trefflich passen und in denen der Spruch O rex gloriae gleichfalls recht gut entstehen konnte. Daß endlich das Einläuten des Gottesfriedens in keinem notwendigen inneren Zusammenhange mit dem Gebet O rex gloriae steht, ist ohne Weiteres klar.

[1]) Mathaeum signat vir, bos Lucam, Leo Marcum.
Ales discipulum, qui super corde fuit.

[2]) Signo dies festos, fleo defunctos, voco vivos.

[3]) Coetum voco, nuncio festa, pando fori gesta, produco funera moesta.

[4]) Horrida sum stolidis, latronibus ac homicidis.
Ad commune bonum servio dando sonum.

Die Bann- und Sturmglocke galt als ein sicheres Wahrzeichen bürgerlicher Unabhängigkeit. Mit dieser fiel auch das Recht auf den Gebrauch der Bannglocke. Die Bürger von Cambray mußten es sich im Jahre 1226 sogar gefallen lassen, daß wegen ihrer Auflehnung gegen Bischof Gottfried auf Befehl Kaiser Friedrichs II die städtischen Glocken und selbst der Glockenturm zerstört wurden.

Von sehr befriedigender Ausführlichkeit war die Inschrift der eben erwähnten Glocke zu Lühnde. Sie gibt zunächst den 27. Oktober 1278 als das Datum ihrer Entstehung an, dann den Gießer Dietrich, als ihren ‚Maler‘ den Pfarrer Hermann und schließlich ihre dreifache Bestimmung zum Festtags-, Trauer- und Gottesdienstgeläut. Was nun die ‚Malerei‘ dieser Glocke anlangt, so ist eine solche in seltenen Fällen allerdings an Glocken zu finden. Ob aber bei der Glocke zu Lühnde wirklich an eine Bemalung zu denken ist, erscheint doch zweifelhaft, da nach dem Wortlaut der Inschrift die Tätigkeit des Pfarrers Hermann auch darin bestanden haben kann, daß er die Figuren samt sonstigen Verzierungen und die kalligraphischen Buchstaben vorzeichnete.

Die Nennung Dietrichs als des Gießers der Glocke zu Lühnde ist eine Seltenheit. Denn nur sehr wenige Glockengießer sind aus Inschriften des 13. Jahrhunderts bekannt. Erst im 15. und 16. Jahrhundert tritt an die Stelle der früheren Knappheit und Objektivität des Ausdrucks das subjektive Element und die Redseligkeit in den Vordergrund. Zu den wenigen epigraphisch bezeugten Glockengießernamen des 13. Jahrhunderts gehören Hein in Tübingen auf der Glocke zu Dätzingen im Neckarkreis 1212, Jakobus auf der Glocke im Dom zu Minden 1251, Johann und Gerard von Lüttich ebenda auf der Glocke zu St. Peter und Paul 1275, Embo auf der Glocke zu Campen in Ostfriesland 1295 und Albraht auf der Glocke zu Seligenstadt 1296.

Bis dahin waren die Glockeninschriften in lateinischer Sprache abgefaßt. Daneben erscheinen seit dem 14. Jahrhundert auch die Landessprachen. Eine der ältesten datierten ist die in deutschen Buchstaben ausgeführte zu Ersingen in Württemberg 1306: ‚O Maria, gotes celle, hab in huot, was ich uber schelle‘.

Neben den Inschriften erscheinen auf den Glocken auch schon im 13. Jahrhundert allerlei Verzierungen und figürlicher Schmuck, doch bei weitem nicht so häufig und so verschwenderisch, wie am Ende des Mittelalters und in noch späterer Zeit. In jener frühen Epoche

sind es meist Brustbilder gewesen, so das Brustbildchen der Mutter Gottes auf der Glocke zu Lühnde. Sehr spärlich waren damals zusammenhängende Darstellungen. Eine Glocke zu Plötzkau im Anhaltischen aus dem Ende des 13. Jahrhunderts verdient daher besonders hervorgehoben zu werden. Denn sie enthält zwei Bilderreihen, von denen die eine das Leiden und die Glorie des Herrn erzählt, die andere sechs Szenen aus dem Leben des heiligen Petrus schildert: Petrus, wie er sich als Fischer zur Arbeit begibt; Petrus als Bischof auf dem Schiff, dessen Mast ein Bild der Mutter Gottes mit dem Kinde trägt; Petrus und die Magd; Petrus am Feuer; Petrus wie er den Vorhof verläßt; endlich Petrus nochmals in pontifikalem Ornat.

Mit der Herstellung dieses bildnerischen Schmuckes verhielt es sich ähnlich wie mit den Buchstaben. Auch für jenen gab es fertige Schablonen, die man dem Glockenmantel eindrückte oder dem Hemde auflegte. Man entnahm diese Schablonen entweder dem langjährigen Besitzstand der eigenen Familie, wenn in ihr der Glockenguß Tradition war, oder der Werkstatt eines Goldschmiedes. Diese Entlehnung alter Formstücke erklärt auch die an sich überraschende Tatsache, daß sich in der zweiten Hälfte des 14. Jahrhunderts im Bildschmuck der Glocken manchmal ein Stil zeigt, von dem die sonstige gleichzeitige Kunst nichts weiß. So auf einer Glocke der Stadtkirche zu Blankenburg im Harz. Die Inschrift setzt sich aus Minuskeln zusammen und nennt als Entstehungsjahr 1381[1]). Das Bild aber ist eine Kreuzigung mit Maria und Johannes, nicht in gotischer, sondern in zweifellos romanischer Ausführung. Ohne die klare Inschrift würde also die Gefahr einer unrichtigen Datierung dieser Glocke, die übrigens keine Läutglocke, sondern eine der ältesten Schlagglocken ohne Klöppel ist, sehr nahe liegen.

Bis ins 18. Jahrhundert liebte man es, auf den Glocken Abdrücke von Münzen und Siegeln anzubringen, wodurch bei dem Mangel sonstiger Datierung die chronologische Bestimmung einer Glocke zuweilen ermöglicht wird. Münzabgüsse finden sich auf der Glocke zu Helfta 1234 als Trennungszeichen zwischen den einzelnen Wörtern, Siegel auf der Hasenglocke zu Haina, auf der Benedicta des Domes zu Merseburg und auf einer Glocke zu Hönnepel bei Kalkar. Hier

[1]) Anno domini mccclxxxi idus septembris fusa sum per bodonem de harlessem organistam et orlogistam.

ist dasselbe Siegel zweimal vertreten. Es zeigt in Majuskelschrift den Namen des Gießers Johann von Utrecht und das Bild einer Glocke.

Alles das, die Verzierungen der Glocken, ihre Inschriften, die Art ihrer Eintragung auf die Flanke, auch die Größe und Schwere sind Nebensachen von untergeordneter Bedeutung, wenn sie in Vergleich gestellt werden zu den musikalischen Eigenschaften. Die erste Hauptsache bei jeder Glocke ist ihr Klingen. Der Klang aber ist bedingt durch ein im richtigen Verhältnis zur Höhe, zum Umfang und zum Gewicht stehendes Glockenprofil. Das für die Schallwirkung günstigste und zugleich schönste Profil, die rechte Rippe, ward im 13. Jahrhundert gefunden und alle Anstrengungen, die man in der vorausgehenden Zeit zur Vervollkommnung der Glocken gemacht hatte, waren im Grunde auf dieses eine Ziel gerichtet gewesen. Damals haben sie unter steter Berücksichtigung der den Ton bestimmenden Bedingungen die Form erhalten, welche der noch heute üblichen ähnlich ist. Damals schon galt die Regel, welche Vinzenz von Beauvais ausgesprochen hat, daß eine gute Glocke drei Töne haben müsse: am Schlagringe, an der Anschlagstelle des Klöppels den Hauptton, etwas höher nach der Mitte hin und an der Haube je einen Nebenton. Dieser ist an der Flanke die große oder die kleine Terz, an der Haube die obere Oktav. Glocken, die nach dieser Norm gegossen sind, werden also entweder in Dur oder in Moll gestimmt sein. Andere geben in der Mitte die Quart.

Das gewünschte beste Profil ist indes weniger Sache der Berechnung als der Erfahrung, deren Ergebnis von den Meistern als Geheimnis treu gehütet wird. Zwar mag der schöne Ton alter Glocken teilweise gerade durch ihr Alter bedingt sein, insofern durch die fortgesetzte Erschütterung des Läutens die akkomodationsfähigen Atome im Laufe der Jahrhunderte die für die Harmonie geeignetste Lagerung angenommen haben. Aber auch der längste Zeitraum würde so befriedigende Resultate keineswegs hervorbringen, wenn sich der Glockenguß nicht immer rationeller gestaltet und wenn sich nicht auch auf diesem Gebiet die Zielbewußtheit mittelalterlichen Schaffens bewährt hätte.

Die bei weitem meisten Glocken dienen kirchlichen Zwecken und werden dafür vom Bischof geweiht. Diese Weihe[1]) heißt im Volks-

---

[1]) Im Pontificale Romanum wird sie benedictio signi vel campanae genannt. Signum ist der alte Name für Glocke. In den Gebeten

munde auch Glockentaufe wegen der Ähnlichkeit einiger Zeremonien mit denen, welche bei der Spendung des gleichnamigen Sakraments in Anwendung kommen. Dabei erhält die Glocke den Namen eines Heiligen, unter dessen Schutz sie stehen soll. Diese Sitte scheint durch Papst Johann XIII aufgekommen zu sein, der im Jahre 968 die große Glocke der Laterankirche im Beisein mehrerer Kardinäle geweiht und ihr den Namen Johannes beigelegt hat. Das Volk nennt die Person, welche dem Bischof den Namen des Glockenheiligen angibt, Taufpate.

In den Gebeten der Glockenweihe, wie sie im römischen Pontifikale vorgeschrieben ist, findet derselbe Gedanke, der die so oft wiederkehrende Glockeninschrift: ‚O König der Herrlichkeit, bringe den Frieden' kurz ausspricht, eine in theologischer und künstlerischer Beziehung herrliche Erweiterung. Es ist die in den verschiedensten Wendungen vorgetragene Bitte um Frieden und um Abwehr aller inneren und äußeren Feinde des Leibes und der Seele. Nach apostolischer Lehre ist der Mensch auch bedroht von bösen Geistern in der Luft, die sich, allerdings nur mit Gottes Zulassung, der Elemente bedienen können, um den von ihnen gehaßten Menschen zu schaden. Die Glocken werden daher geweiht nicht nur, damit die Gläubigen durch ihren Ruf, der durch die Lüfte schallt, ermahnt werden zum Gebet, sondern auch, damit Gott der Herr durch die Kraft des Gebetes seiner Kirche bewogen werde, die Geister der Luft zu bannen und den ohnmächtigen Menschen nicht ihrer Bosheit preiszugeben. Daher das Wetterläuten. So ist auch das schöne Meßgebet ‚zur Abwehr der Ungewitter' zu verstehen. Daß diese in den ältesten Urkunden des Christentums begründete Wahrheit und Praxis durch Aberglauben entstellt werden kann und entstellt worden ist, muß beklagt werden, ändert aber an der vollen Berechtigung der Sache selbst nicht das mindeste[1]).

der Weihe wird die Glocke, gleich viel ob groß oder klein, auch als tintinnabulum bezeichnet.

[1]) Aberglauben ist es, sich von dem Läuten der Glocken eine unfehlbare Wirkung gegen irgend welches Unheil zu versprechen. — Schade, daß Otte aus Unkenntnis katholischer Dinge sein sonst so verdienstliches Buch über Glockenkunde mehrfach entstellt hat. In seiner ‚Kritik der Glockentaufe' aaO. 24 f (vgl. auch oben S. 10[1]) ruft er zur ‚Verwerfung' des ‚eigentlich Unevangelischen der katholischen Glockenweihe', das ‚in der magischen Konsekrations-Theorie der katholischen Kirche liegt', den ‚evan-

Daß sich Poesie und Sage der Glocken in ausgedehntem Maße bemächtigt haben, hatte zumal im Mittelalter seinen guten Grund. Denn der kindliche Sinn jener Tage erfreute sich an derlei legendarischen Erzählungen in höherem Grade als spätere Zeiten. Anderseits spielten die Glocken im Leben der Menschen von der Wiege bis zum Grabe eine wichtige Rolle als Sonntags-, Fest- und Predigtglocken, als Ehren- und Freudenglocken, als Stunden- und Betglocken, als Wetter-, Feuer- und Sturmglocken, als Gerichts- und Armensünderglocken, als Trauer- und Totenglocken. Mit der Glocke stand der Genuß bürgerlicher Freiheit in innigstem Zusammenhang. Grund genug, daß die lebhafte Phantasie eines naiven Geschlechts diesen erzenen Rufern in der Höhe allerlei Fabelhaftes angedichtet hat.

Merkwürdig ist die oft und oft sich wiederholende Vorstellung, daß Glocken verschwunden und von Tieren aufgefunden worden seien. So soll die eiserne aus der Cäcilienkirche in Köln stammende alte Glocke im Peterspfuhle von Schweinen ausgewühlt worden sein und heißt daher Saufang. Die gleiche Sage geht von der eisernen Glocke aus Treßling in Oberbayern, die deshalb außer Wetterglocke auch Sauglocke genannt wird. Mit ihr soll zugleich ein Götze zum Vorschein gekommen sein. Vergraben war die Ascheringer Glocke, entdeckt aber ward sie bei Urbarmachung des Feldes.

Zu Lana in Südtirol brachte eine Sau doppeltes Glück. Lange hatte man sie gesucht; endlich fand man sie hoch droben im Walde und neben ihr in einer Glocke, die bis an den Rand in der Erde steckte, fünf frischgeworfene Ferkel. Die Glocke ward ausgegraben und das Volk nannte sie lange Zeit die Fackelsau.

Mit den Schweinen haben andere Haustiere das Finderglück geteilt. Die kleine Glocke zu St. Vigil in Tirol ist von einer Katze aufgespürt worden, die so lange am Boden scharrte, bis man her-

---

gelischen [soll heißen: lutherischen] Sinn im Bunde mit dem gesunden Menschenverstande' in die Schranken. — Wer sich heute gründlich orientieren will über die Benediktionen der Kirche, wird das ausgezeichnete Werk des Prälaten Adolf Franz über diesen Gegenstand zur Hand nehmen und zwar für die prinzipielle Frage die Einleitung im ersten Bande, über ‚die Gewitter und die Dämonen' Bd II, 19 ff. Von dem Wetterläuten ist S. 40 ff die Rede, von abergläubischen Gebräuchen S. 206. K. Th. Zingeler berichtet in der Beilage zur Allgemeinen Zeitung 1895 Nr. 308 S. 3 von dem abergläubischen Vertrauen, das Protestanten auf eine Wetterglocke setzten.

beikam und das Glöcklein ausgrub. Die Entdeckung größerer Glocken macht, in Tirol wenigstens, die Sage zum Verdienst des Stieres. Zu St. Valentin in Seis war ein Stier nicht von der Stelle zu bringen: brüllend suchte er den Erdboden aufzuwühlen. ‚Was muß hier verschüttet sein?‘ dachten die Leute, gruben nach und fanden eine große Glocke, die sie in den Kirchturm aufhängten. Man erzählte sich, daß sie von einer versunkenen Stadt herrühre.

Auf dieselbe Weise ist die Kirche St. Jakob auf einem bewaldeten Berge in Gröden zu ihrer Glocke gekommen. Das Gotteshaus war vollendet. Da grub ein Stier, der in der Nähe weidete, mit seinen Hörnern eine Glocke aus der Erde. Mit dieser Erzählung verbindet sich für dieselbe Glocke in St. Jakob eine andere Sage, die gleichfalls sehr häufig auftritt, die Sage von der Heimatliebe der Glocken. Öfters habe man, so heißt es, versucht, die Glocke von St. Jakob, die größte und schönste im ganzen Grödnertale, nach St. Ulrich zu schaffen. Doch alle Anstrengungen waren umsonst; sie blieb unbeweglich.

Die beiden tirolischen Dörfer Rodeneck und Natz sind durch eine Schlucht mit dem wilden Rienzbach von einander getrennt. Eine Brücke verbindet die Gemeinden, die einstens ihre größten Glocken auszutauschen beschlossen. Die Rodenecker brachten die ihrige wohl bis zur Brücke, aber selbst mit zwölf Pferden nicht weiter. Des Nachts gingen die Leute nach Hause und ließen die Glocke stehen, wo sie stand. Als sie am nächsten Tage von Neuem an die harte Arbeit gehen wollten, war die Brücke verschwunden und die Bauern waren genötigt, die Glocke auf dem schmalen und steilen Wege in ihr Dorf zurückzuschaffen. Sie ward an ihrem alten Platze aufgehängt, verscheucht Wetter und Feuersbrünste wie keine zweite in der ganzen Gegend und ist bei dem Volke hochgeehrt[1]).

Gelingt es aber wirklich, eine Glocke an einen fremden Ort zu bringen, so rächt sie sich dadurch, daß sie den Ton versagt.

Es ist im letzten Grunde die Anhänglichkeit des Menschen an ihre Glocken, die sich in solchen Sagen ausspricht, und die Absicht, jedem Versuch, eine liebgewordene Glocke zu entfernen, vorzubeugen. Eine andere leicht erkennbare Tendenz verfolgt die Märe, daß Glocken,

---

[1]) Sämtliche Nachweise werden im 5. Bande meiner Geschichte des deutschen Volkes gegeben werden.

die man gegen das kirchliche Verbot während des Interdiktes zu läuten versucht, keinen Klang geben.

Dagegen weiß die Sage von geheimnisvollem, nicht durch Menschenhand hervorgebrachtem Geläut zu berichten, das Sterbefälle oder öffentliches Unglück verkündet, oder als mahnende und strafende Stimme bei Verübung eines Verbrechens, manchmal auch als Ehrenbezeigung ertönt. Sie weiß zu erzählen von Glocken, die in Kriegszeiten und bei anderen Heimsuchungen ins Wasser oder unter die Erde versenkt wurden, selbst zu läuten begannen und so ihr Dasein verrieten, um an geweihter Stätte wieder ihrem religiösen Beruf entsprechen zu können. Kurz, man schrieb den Glocken, die mit weihevollem Klange heiter oder ernst die Wechselfälle des Menschenlebens begleiten, eine Art Mitempfinden an Recht und Unrecht, an Freud und Leid, ja ein prophetisches Ahnen kommender Ereignisse zu. Man übertrug die der Glocke zugewiesene Bestimmung und die Eindrücke, die ihr Ton bei den verschiedenen Anlässen im Gemüt des Menschen hervorriefen, auf ein erdichtetes Wissen und Wollen des bewußtlos klingenden Erzes.

Glocken und Taufkessel waren die größten kunstgewerblichen Erzeugnisse aus Bronze, welche das 13. Jahrhundert in Deutschland hervorgebracht hat.



Der zweite Teil des Buches der Weisheit[1])

Aus dem Nachlaß J. K. Zenners herausgegeben und ergänzt

von

Hermann Wiesmann S. J.

Einleitung: **Erkennbarkeit der Weisheit**

6,12 In unvergänglichem Glanze erstrahlt die Weisheit,
drum ist sie leicht zu erschauen, wenn man ihrer begehrt.
(Finden läßt sie sich von allen, die sie suchen,)
13 ja kommt dem Verlangen nach ihr durch Selbstoffenbarung zuvor.

14 Wer sich in der Frühe nach ihr aufmacht, läuft sich nicht müde,
er findet sie ja sitzen an der Schwelle seiner Haustür.
15 Der bloße Gedanke an sie ist nämlich schon vollendete Einsicht,
wer aber ihretwegen wacht, ist bald aller Sorge ledig.
16 Denn sie geht umher und sucht, wer ihrer würdig sei;
wohlwollend zeigt sie sich ihnen auf allen Pfaden
und kommt ihnen entgegen in erfinderischer Liebe.

17 Ihr Ausgangspunkt ist nämlich das aufrichtige Verlangen nach [Belehrung,
18 Sorge um Belehrung aber erzeugt Liebe zu ihr,
Die Liebe aber lehrt ihre Gebote halten,
Festhalten an den Geboten aber ist Sicherung der Unsterblichkeit,
19 Unsterblichkeit aber bringt in Gottes Nähe:
20 so führt das Verlangen nach Weisheit zu königlicher Würde.
21 Wenn ihr also Thron und Zepter liebt, ihr Fürsten der Völker,
so ehret die Weisheit, damit ihr immerdar herrschet.

---

[1]) Vgl. Bd. 22 (1898), 417–431.

12. Ergänze καὶ εὑρίσκεται ὑπὸ τῶν ζητούντων αὐτήν Bab ℵ A. — **16a.** ἐν πάσῃ ἐπινοίᾳ mit aller Erfindsamkeit = in erfinderischer Liebe. — **17—19.** Art Kettenschluß (Sorites).

II. Formelle Vorlage des 2. (positiven) Teiles

Aufforderung zum Streben nach Weisheit durch den Hinweis auf ihr Wesen und Wirken (A) und ihre Geschichte (B).

6,22a Was nun die Weisheit ist und wie sie auftrat, will ich verkünden und werde euch nicht vorenthalten ihre Geheimnisse.
22c Nein, vom Anbeginn ihres Auftretens will ich ihre Spuren verfolgen und unverhohlen darlegen, was ich von ihr weiß.
Die Wahrheit werde ich gewiß nicht verhehlen
23 und mit dem blassen Neide nichts zu schaffen haben;
denn der verträgt sich nicht mit der Weisheit.
24 Viele Weise bedeuten ja das Glück der Welt,
und ein kluger König sichert den Wohlstand des Volkes:
26 laßt euch also durch meine Worte belehren, es wird euch frommen.

22a gibt die Einteilung des folgenden an: Wesen (τί δέ ἐστιν σοφία) und Geschichte (πῶς ἐγένετο) der Weisheit. Πῶς ἐγένετο heißt hier nicht ‚wie sie entstand, ihr Ursprung', sondern ‚wie sie war, wie sie sich zeigte, ihre Erscheinungsweise, ihr (jedesmaliges) Auftreten (in der Geschichte)'; γίγνεσθαι wird nämlich zuweilen von solchen Verhältnissen gebraucht, welche die deutsche Sprache mit ‚sein, sich befinden', bezeichnet, anstatt ihre Entstehung, ihr Geschehen anzudeuten z. B. Apg 20,18 ὑμεῖς ἐπίστασθε . . πῶς μεθ' ὑμῶν . . ἐγενόμην ihr kennt . . mein Verhalten, meine Aufführung, meinen Wandel unter euch. — **22c.** Andere Übersetzung: vom Anbeginn der Schöpfung.

A. Wesen und Wirken der Weisheit (7,1—9,19)

1. Vorbild Salomons in der Erwerbung der Weisheit

7,1 Auch ich bin ein sterblicher Mensch wie alle andern,
ein Sprößling des ersterschaffenen Erdensohnes.
Im Schoß meiner Mutter wurde ich gestaltet in zehnmonatiger Frist,
2 ein Fleischgebilde, das sich aus Blut verdichtete,
als Mannessame und (Weibes)lust im Beischlaf zusammengetroffen.
3a Auch ich atmete bei meiner Geburt die allen gemeinsame Luft
und fiel wie die andern auf die alle tragende Erde.

7,3c Mein erster Laut war der aller andern: ich weinte;
4 in Windeln ward ich aufgezogen, unter mancherlei Sorge.
5 Kein König hatte ja einen andern Anfang seines Daseins:
6 gleich ist der Eingang ins Leben für alle, gleich auch der Ausgang.

7 Darum betete ich, und es ward mir Einsicht verliehen,
inständig flehte ich, und es kam mir der Geist der Weisheit.
8 Ich zog sie Zeptern und Thronen vor,
und Reichtum schien mir nichts im Vergleich zu ihr.
9 Keinen noch so unschätzbaren Edelstein achtete ich ihr gleich;
denn alles Gold ist gegen sie nur ein bißchen Sand,
und Silber hat neben ihr nur als Kot zu gelten.
10 Mehr als Gesundheit und Schönheit liebte ich sie
und räumte ihr vor dem Lichte den Vorzug ein;
denn ihr Leuchten geht nie zur Ruhe.

11 Mit ihr jedoch fielen mir alle Güter zugleich in den Schoß,
ungezählte Reichtümer empfing ich aus ihrer Hand.
12 Doch an allen erfreute mich nur, daß die Weisheit ihre Führerin war;
ich hatte aber nicht gewußt, daß sie auch deren Schöpferin sei.
13 Arglos erkannte ich das, und neidlos teile ich es mit,
ihren Reichtum will ich nicht für mich behalten;
14 Denn sie ist ein unerschöpflicher Schatz für die Menschen:
wer ihn benützt, gewinnt die Freundschaft Gottes,
empfohlen durch die Gaben, die die Zucht verleiht.

15a Mir aber möge Gott verleihen, nach dem Maß meiner Einsicht zu reden
und den erhaltenen Gnaden entsprechend zu denken;
15c Denn er ist der Führer der Weisheit
und der Wegweiser der Weisen.
16 In seiner Hand sind wir ja mit unserm Sein und unserm Sinnen,
er spendet alle Einsicht und das Geschick in praktischen Dingen.

17 Ist er es doch auch, der mir untrügliche Kenntnis verliehen,
daß ich verstehe den Bau der Welt und die Wirksamkeit der Elemente,
18 Den Anfang, das Ende und die Mitte der Zeiten,
die Folge der Sonnenwenden und den Wechsel der Jahreszeiten,
19 Der Jahre Kreislauf und die Stellung der Gestirne,
20 die Natur der Tiere und die Wut der Bestien,
Die Macht der Geister und die Gedanken der Menschen,
den Unterschied der Pflanzen und die Kräfte der Wurzeln.
21 Was verborgen und was offenbar ist, erkannte ich;
22a denn die Bildnerin des Alls, die Weisheit, war meine Lehrerin.

7,1a. Dem μέν entspricht kein δέ. Der geforderte Gegensatz findet sich in V. 7a (Anakoluth). — **2c.** Grammatisches Subjekt zu παγείς ist ἐγώ, logisches σάρξ. Nach der bei den Alten gewöhnlichen Ansicht wurde der Fötus aus dem Menstrualblut gebildet. — **2b.** Mit Kopt. wird zu ἡδονῆς wohl γυναικός zu ergänzen sein. — **7a.** ‚Darum' = weil ich ein schwacher, bedürftiger Mensch war. — **7b.** Vgl. 3 Kg 3,5 ff; 2 Par 1,7 ff; Jak 1,5. — **10b.** Lieber will er das ‚Licht' der Sonne entbehren als die Weisheit, weil diese nicht wie jene untergeht. — **11.** Vgl. 3 Kg 3,11 ff; 2 Par 1,12; 9,1—28. — **12a.** ἐπὶ πάντων (אA erleichternd πᾶσιν) bezeichnet nicht den Gegenstand der Freude, sondern ist als adverbielle Bestimmung zu εὐφράνθην anzusehen: ‚Bei allen (Gütern) freute ich mich über den Umstand, daß'. — **13a.** ‚Arglos' = ohne selbstsüchtige Zwecke, Nebenabsichten. Objekt von ἔμαθον ist αὐτὴν γένεσιν εἶναι. — **15cd** αὐτός betontes ‚er' (הוּא). Gott lenkt die Weisheit in die Seele der Menschen und leitet auch die Weisen an, sie richtig zu gebrauchen. — **17—20.** Als Wissensgebiete werden aufgezählt Kosmologie und Physik (17b), Chronologie und Astronomie (18—19), Zoologie (20a), Botanik und Arzneikunde (20c), Dämonologie und Psychologie (20b); vgl. 3 Kg 4,33. — **21.** Um diesen Satz richtig zu würdigen, muß man das beschränkte Wissen jener Zeit bedenken und die rhetorisch-hyperbolische Redeweise beachten.

2. Lob der Weisheit

a) ihres Wesens

7,22b Denn sie ist in sich ein Geist voll Einsicht, heilig,
einzigartig, mannigfaltig, fein,
22d Beweglich, durchdringend, unbefleckbar,
lichtvoll, unverletzlich, gütig,
Scharfsinnig, unwiderstehlich, wohltätig,
23a menschenfreundlich, beständig, sicher,
Sich selbst genügend, allvermögend, alles lenkend,
23c und alle Geister durchdringend —
diese vernünftigen, reinen, höchst einfachen Wesen.

24 Denn beweglicher als alles Bewegte ist die Weisheit,
sie durchdringt und umfaßt alles wegen ihrer Reinheit.
25 Ist sie doch ein Hauch der Kraft Gottes
und ein lauterer Ausfluß der Herrlichkeit des Allmächtigen;
darum kann keine Befleckung sie treffen.

7,26 Ist sie doch ein Abglanz des ewigen Lichtes,
ein makelloser Spiegel der Vollkommenheit Gottes
und ein Abbild seiner Vortrefflichkeit.

b) ihres Wirkens

α) im allgemeinen

7,27a Einzig ist sie in ihrem Wesen, aber ihre Macht erstreckt sich auf alles,
und ohne Veränderung in sich erneuert sie das Weltall.
27c Von Geschlecht zu Geschlecht zieht sie in heilige Seelen ein
und bildet sie zu Gottes Freunden und Vermittlern.
28 Niemand kann ja Gottes Vorliebe gewinnen,
der nicht mit der Weisheit aufs innigste vertraut ist.

29 Denn herrlicher ist sie als die Sonne
und prächtiger als der ganze Reigen der Sterne.
Mit dem Lichte verglichen verdient sie den Vorzug;
30 denn diesem folgt auf dem Fuße die Nacht,
gegen die Weisheit aber ist jede Bosheit ohnmächtig.
8,1 Kraftvoll wirkt sie von einem Ende der Schöpfung zum andern
und durchwaltet das Weltall vortrefflich.

β) im besonderen

8,2 Diese liebte und erkor ich mir von Jugend an:
ich wünschte sie mir als Braut heimzuführen,
von Liebe zu ihrer Schönheit entbrannt.
3 Ihren hohen Adel bekundet ihr trauter Verkehr mit Gott
und die Liebe des Allgebieters zu ihr.
4 Eingeweiht ist sie ja in Gottes Wissen
und als Ratgeberin wirkt sie bei seinen Werken.

5 Erscheint aber Reichtum als ein wünschenswertes Gut im Leben —
wer ist reicher als die Weisheit, die alles schafft?
6 Hat's aber (einer) auf Einsicht abgesehen —
wer in der Welt ist kunstverständiger denn sie?

7a Und begehrt jemand allseitige Vollkommenheit —
ihre Früchte sind lauter Tugenden:
7c Denn sie lehrt Mäßigung und Klugheit,
Gerechtigkeit und Starkmut,
die nützlichsten Dinge im Menschenleben.

8a Verlangt aber jemand auch nach umfassendem Wissen —
sie kennt die Vergangenheit und errät die Zukunft,

8,8c Versteht sich auf kunstreiche Rede und Lösung von Rätseln,
weiß Zeichen und Wunder im Voraus
und die Entwicklung von Jahren und Zeiträumen.

9 Also beschloß ich, sie als Lebensgefährtin heimzuführen;
sie würde mir, so war ich überzeugt, eine Glück bringende Ratgeberin
und eine Trösterin in Sorge und Kümmernis sein.
10 Ihretwegen würde ich Ansehen bei der Menge genießen
und Achtung bei den Ältesten trotz meiner Jugend.
11 Meinen Scharfsinn müßte man bei Gericht anerkennen,
und die Großen würden voll Bewunderung auf mich schauen;
12 Schwiege ich, so wartete man, spräche ich, so lauschte man,
und redete ich länger, so legte man den Finger auf den Mund.

13 Ihretwegen würde ich Unsterblichkeit erlangen
und ein ewiges Andenken bei der Nachwelt hinterlassen.
14 Meine Völker würde ich leiten, fremde Stämme mir unterwerfen;
15 mein bloßer Name wäre der Schrecken furchtbarer Herrscher,
in der Gemeinde erschiene ich tatkräftig und im Felde tapfer.
16 Kehrte ich in mein Heim zurück, so würde ich bei ihr ausruhen,
denn der Umgang mit ihr bringt kein Unbehagen,
ihre Gesellschaft keinen Verdruß, sondern nur Freude und Wonne.

17 Das waren die Gedanken meiner Seele
und derart die sorglichen Erwägungen meines Herzens:
Daß nämlich die Verbindung mit der Weisheit Unsterblichkeit vermittle
18a und ihre Freundschaft reine Freuden bringe,
Daß ihr emsiges Wirken nie versiegenden Reichtum erzeuge
und der vertraute Verkehr mit ihr zur Einsicht führe,
18d Daß die Teilnahme an ihren Gesprächen Ruhm eintrage —
darum strebte ich beharrlich, sie für mich zu gewinnen.

7,22b ἐν αὐτῇ (oder αὑτῇ) vgl. 27b) = ‚in sich, ihrem Wesen nach‘. — **22c.** ‚Mannigfaltig‘ den Eigenschaften und Äußerungen nach. ‚Fein‘ = unstofflich und daher unsichtbar. — **22b.** ‚Beweglich‘ = in sich frei und durch nichts im Handeln behindert. — **23a.** ‚Sicher‘ = unfehlbar in seinen Wirkungen. — **24b.** ‚Reinheit‘ = Unkörperlichkeit und Freiheit von aller Unvollkommenheit überhaupt. — **26b.** ‚Spiegel‘ = Spiegelbild. — **27d.** ‚Freund‘ ist in der griechisch-orientalischen Welt ein Ehrentitel der höchsten Reichsbeamten. — **28** ἀγαπᾶν heißt nach dem Zusammenhang ‚mit besonderer Liebe lieben‘. — **29** ff wird man am besten wie 24—26 und 27—28 als Erläuterung zu 22b—23 fassen.

8,2b. ἐμαυτῷ ist der Medialform zur Verstärkung beigegeben. Die bräutliche Liebe bezeichnet den höchsten Grad der Liebe. — **3a** δοξάζειν a) meinen, b) verherrlichen, als herrlich erweisen. — Andere Übersetzung:

Dem Adel verleiht sie rechten Glanz, sie, die traute Freundin Gottes
und des Allbeherrschers innigst Geliebte.

4 gibt den Erkenntnisgrund für 3 an. — **6a.** L. εἰ δὲ φρόνησιν ἐργάζεταί (τις) (Bauermeister). — **7a** δικαιοσύνη ist hier im weiteren, 7d im engeren Sinn zu nehmen. — **7b** πόνος Arbeit = Erarbeitetes, Ertrag der Arbeit. — **8b.** L. εἰκάζει κA. — **8c** στροφαὶ λόγων (vgl. Spr 1,3; Sir. 39,2 f) kunstreiche Redewendungen, wie sie in der Spruch- und Gleichnisliteratur beliebt waren. Die Fähigkeit, Rätsel zu lösen d. h. jede dunkle Rede zu deuten, galt bei den Morgenländern als hohe Weisheit; 3 Kg 10,1; Sir 47,17. — **10a** ἕξω und die folgenden Futura sind grammatisch selbständig, gedanklich aber zu ὅτι ἔσται (9b) parallel. — **11.** Vgl. 3 Kg 3,16—28. — **12** φθεγγομένῳ scl. μοί, λαλοῦντος scl. μοῦ. — **13.** ‚Unsterblichkeit' = unvergänglicher Ruhm. — **15b** πλῆθος bezeichnet hier wegen des Gegensatzes ἐν πολέμῳ das e i g e n e Volk. — **16bc.** Die Weisheit ist kein mürrisches und zänkisches Weib, sondern eine das Leben erheiternde Gefährtin.

3. Gebet um Weisheit

8,19 Ich war nun zwar ein hübscher Jüngling
und hatte auch gute Geistesanlagen erhalten,
20 Oder besser, da ich gut beanlagt war,
hatte ich auch einen Leib ohne Fehl mitbekommen.
21a Aber überzeugt, sie doch nur durch Gottes Gnade zu erhalten,
— tiefe Einsicht schon war's, zu erkennen, wer diese Gabe spende —
21c Wandte ich mich an den Herrn im Gebete
aus tiefstem Herzensgrunde sprechend:

9,1 Gott meiner Väter und Herr des Erbarmens,
der du das Weltall durch dein Wort erschaffen hast
2 Und in deiner Weisheit den Menschen gebildet,
daß er herrsche über deine Geschöpfe,
3 Über die Welt walte in Heiligkeit und Gerechtigkeit
und in redlichem Sinne gerechtes Gericht übe:
4 Gib mir deines Thrones Beisitzerin, die Weisheit,
und schließ mich aus der Zahl deiner Kinder nicht aus

9,5 Denn ich bin dein Knecht und der Sohn deiner Magd,
ein schwacher und kurzlebiger Mensch
und unreif im Verständnis von Recht und Gesetz.
6 Ja wäre jemand auch der vollkommenste unter den Menschensöhnen,
er gälte nichts, wenn er der von dir ausgehenden Weisheit entbehrte.
7 Du warst es, der mich auserwählte zum König über dein Volk
und zum Richter deiner Söhne und Töchter,
8 Der mir gebot, einen Tempel zu bauen auf deinem heiligen Berge
und in der Stadt, da du wohnest, eine Opferstätte,
das Abbild des heiligen Zeltes, das du von Anbeginn bereitet.

9a Bei dir weilt nun die Weisheit, die deine Werke kennt
und mitwirkte, als du die Welt schufest,
9c Die weiß, was in deinen Augen wohlgefällig
und was deinen Geboten entsprechend ist.
10a Sende sie aus deinem heiligen Himmel herab
und vom Throne deiner Herrlichkeit schicke sie,
10c Daß sie mir bei der Arbeit helfend zur Seite stehe
und ich so erkenne, was dir wohlgefällt.
11 Denn sie weiß und versteht alles:
sie wird mich bei meinem Handeln bedachtsam leiten
und mich mit ihrem Rate nicht verlassen.
12 So wird mein Tun dir wohlgefällig sein:
ich werde über dein Volk in Gerechtigkeit walten
und würdig sein des Thrones meines Vaters.

13 Denn wo ist der Mensch, der Gottes Willen wirklich erkennt?
oder wer vermag zu erfassen, was der Herr verlangt?
14 An dem Forschen der Sterblichen haftet ja bange Besorgnis,
und unsicher sind unsre Berechnungen.
15 Denn der hinfällige Leib ist eine Beschwerde für die Seele
und die irdische Behausung eine Last für den viel sinnenden Geist.
16 Zur Not nur finden wir uns auf Erden zurecht,
und was auf der Hand liegt, verstehen wir nur mit Mühe.
Wer hätte aber je die Geheimnisse des Himmels ergründet,
17 und wer gar deine Forderungen erkannt,
Wenn du ihm nicht die Weisheit verliehen
und deinen heiligen Geist von oben gesandt hättest?
18 Nur so werden die Pfade der Erdenbewohner geebnet:
belehrt werden die Menschen über das dir Wohlgefällige
19 und gerettet werden sie — durch die Weisheit.

8,19 ἔλαχον ist vorvergangenheitlich zu fassen. — **20.** Mit μᾶλλον δέ wird die vorhergehende Aussage berichtigt. In V. 19

sagt der Verfasser, er habe gute körperliche wie geistige Anlagen erhalten, jetzt verbessert er sich, indem er die beiden Teile nach ihrer Würde ordnet. Von einer Präexistenz der Seele ist keine Rede; denn ἔρχεσθαι ist übertragen zu fassen wie in ἔρχεσθαι εἰς τὸ δεινόν, εἰς τὸ ἔσχατον, εἰς ἀριθμόν, ἐς ἔρωτά τινι, ἐς ἔλεγχον. — **21** ἐγκρατής bedeutet nicht ‚enthaltsam', sondern wie gewöhnlich im A. T. ‚habhaft, teilhaftig'. Die Auslassung von αὐτῆς ist nicht auffallend; vgl. Sir. 6,27. — **9,1a** σοῦ ist an seiner jetzigen Stelle jedenfalls unrichtig und wird von C ausgelassen. Vielleicht ist es aus μοῦ verschrieben; κύριε τοῦ ἐλέους μου wäre dann hebraisierende Ausdrucksweise für ‚mein barmherziger Herr'. Μοῦ könnte aber auch zu πατέρων gehört haben; ausgelassen und auf dem Rande nachgetragen, wäre es später an der unrechten Stelle in den Text gekommen. — **2a** κατεσκεύασας ist ein Anakoluth: vielleicht ist mit ℵA κατασκευάσας zu lesen. — **3b** κρίσιν dient zur Verstärkung des κρίνειν: so richten (= herrschen), daß es die Bezeichnung des Richtens wirklich verdient. — **8a.** Zu οἰκοδομῆσαι ist wohl μέ aus dem Vorhergehenden zu ergänzen. — **8c.** Der Tempel war eine Nachbildung der Stiftshütte; diese selbst war nach einem Muster hergestellt, das Moses auf dem Sinai geschaut hatte (Ex 25,9. 40; 26,30; Apg 7,44; Hebr. 8,5), und war nach allgemeiner Deutung ein Abbild des Himmelszeltes (Hebr. 8—9; Offb. 13,6; 15,5). — **9a** wird von einigen Auslegern zu dem vorhergehenden Relativsatz gezogen; einfacher ist es, die Auslassung von ἐστίν anzunehmen und den ganzen Vers als Grund für V. 10 anzusehen. — **9b** παρεῖναι = adesse, helfend zur Seite stehen. — **9c.** Die Weisheit kennt nicht bloß die Naturordnung (9ab), sondern auch die sittliche Ordnung. — **9d** ἐν = hebr. ב bezeichnet die Norm. — **11c.** Die Bedeutung von δόξα ist nicht ganz klar; K. Gutberlet: Meinungsäußerung, Ratschlag; Grimm: Glanz (der den Lebensweg erhellt). — **14a** δειλός von Dingen = unsicher, schwankend; minderwertig, armselig.

(Fortsetzung folgt.)

War Judas der Verräter bei der Einsetzung der heiligen Eucharistie gegenwärtig?

Von **Sigmund Bernhard** S. J.—Innsbruck

Es ist eine alte vielbesprochene Frage, ob Judas, der Verräter des Herrn, bei der Einsetzung der heiligen Eucharistie zugegen gewesen sei oder nicht. Sowohl unter den Vätern als auch unter den Scholastikern und den großen Exegeten des 17. und 18. Jahrhunderts überwiegt die Ansicht, daß er am eucharistischen Opfermahle teilgenommen habe, nach Zahl und Bedeutung ihrer Vertreter; aber schon seit dem 2. Jahrhundert findet sich auch die entgegengesetzte Meinung ausgesprochen. Heutzutage leugnen die Gegenwart des Verräters fast alle Protestanten, aber auch namhafte katholische Exegeten wie Schegg[1]), Langen[2]), Corluy[3]), Cornely[4]), Knabenbauer[5]), Belser[6]), Fillion[7]), Berning[8]) u. a. entscheiden sich für diese Ansicht und sie scheint immer mehr auch in die aszetische Predigtliteratur überzugehen[9]).

---

[1]) Sechs Bücher des Lebens Jesu II, 390; Evang. nach Matth III 350, nach Lk 244.

[2]) Die letzten Lebenstage Jesu. 1864. S. 166.

[3]) Commentarius in Ev. Jo. Ed. 3. p. 363.

[4]) Introd. III 298.

[5]) Curs. Script. sacr. Mt II² 447.

[6]) Leidensgeschichte unseres Herrn. S. 166 ff.

[7]) Essais d'exegese. 1884. 311—26.

[8]) Die Einsetzung der hl. Eucharistie. Münster 1901. S. 249.

[9]) Le Camus, Leben unseres Herrn, II 370; Richard Kralik, Jesu Leben und Werke. S. 368; Maas, The Life of Jesus Christ. 1892. p. 460; Coleridge, The Life of our Life II 309 uA.

Schon wegen dieses Umschwunges dürfte diese Kontroversfrage einer Besprechung wert erscheinen, mehr aber noch aus dem Grunde, weil sich bei ihrer gegenwärtigen Behandlung einerseits eine interessante Überschätzung einer vermeintlichen Tradition und andererseits ein Überwiegen subjektiver psychologischer Momente gegenüber den rein exegetischen Beweisen nachweisen läßt.

I. Die Frage im Lichte der Tradition

Bevor wir mit der geschichtlichen Untersuchung der von den modernen Autoren so stark vertretenen Ansicht beginnen, möge vorausgeschickt werden, daß wir der Autorität der Kirchenväter in dieser Streitfrage nicht ohne weiteres etwa eine dogmatische Beweiskraft zuerkennen möchten; denn es läßt sich wohl kaum nachweisen, daß sie hier als Zeugen für eine Glaubens-Wahrheit sprechen. Desto mehr wird ihre rein menschliche Gelehrtenautorität besonders da in die Wagschale fallen, wo sie mit exegetischen Gründen arbeiten. Weil aber die Vertreter beider Meinungen vom Mittelalter angefangen zu jeder Zeit sich auf die Väter berufen, so ist es am Platze zu prüfen, mit welchem Rechte dies geschah.

‚Si asserimus Judam non interfuisse', so P. Knabenbauer in seinem Mt-Kommentar II² 447 ‚huic sententiae neque antiquitatis neque auctoritatis suffragium deest'. Zum Beweis nennt er zehn Zeugen aus der patristischen Zeit bis zum 13. Jahrhundert nämlich: Tatian, Ephräm, Viktor von Capua, die Constitutiones Apostolorum, Aphraates, Hilarius von Poitier, Cyrillus von Alexandrien, von den späteren: Rupertus Tuitiensis, Petrus Comestor und Papst Innozenz III. Ungefähr dieselben werden auch von den andern Vertretern dieser Ansicht für sich angeführt. Tatsächlich lassen sich auch zu diesen Namen nur mehr wenige hinzufügen, um die Liste vollständiger zu machen. Ammonius von Alexandrien, die Pseudo-Dionysiusschrift ‚De Ecclesiastica Hierarchia' und deren Kommentator Pachimerus könnten noch als Anhänger derselben Meinung genannt werden. Damit erschöpft sich aber wohl auch dieses dem ersten Scheine nach gewiß beachtenswerte ‚antiquitatis suffragium', das jedoch bei weitem nicht ‚der großen Anzahl der Kirchenschriftsteller auf der anderen Seite die Wage halten kann, wie Le Camus meinte[1]).

[1]) Das Leben unseres Herrn. II 370.

Bei der Prüfung der genannten Zeugnisse ergibt sich vor allem, daß Ephräm der Syrer, jedenfalls einer der bedeutendsten von den genannten zehn Zeugen, aus ihrer Reihe ausgeschaltet werden muß; denn er sagt zwar in dem von den Autoren gewöhnlich zitierten Satze, Judas habe die Eucharistie nicht empfangen; das erklärt sich jedoch aus seiner eigentümlichen Ansicht, der zufolge der Heiland durch Eintauchen in die Schüssel von dem Bissen, den er jenem reichte, die Konsekration ‚abgewaschen' habe. In seiner nur lateinisch erhaltenen ‚Evangelii Concordantis Expositio' heißt es: ‚Sicut verum et certum est, Dominum, cum discipulis suis panem daret, mysterium corporis sui eis dedisse, ita quoque credendum est, a Domino panem suo occisori datum in mysterium occisionis corporis sui traditum esse. Et intinxit eum, ut sic participationem indicaret caedis suae plene patratae, qua corpus sanguine ipsius intinctum est. Aut ideo intinxit panem, ne cum pane etiam testamentum daret. Lavit prius panem et tunc illum ei dedit. *Ablutum est ab hoc pane prius testamentum* (die Konsekration) *quia per novum testamentum praeparatus erat*'. Judas war also nach Ephräm bei der Einsetzung noch im Coenaculum: ja er hätte wirklich die Eucharistie und nicht ein bloßes Brotstück empfangen, wenn der Heiland vor der Darreichung des schon konsekrierten Brotes die Konsekration nicht aufgehoben hätte. Ephräm ist offenbar durch seine Neigung zum Allegorisieren und Moralisieren zu dieser sonderlichen Meinung gekommen. Er spricht sie noch klarer in seiner vierten Rede in der Karwoche aus: ‚. . . quum Jesus panem undecim absque discrimine distribueret, accessit Judas, ut acciperet, sicut acceperunt socii, (also war er nach Ephräm beim eucharistischen Opfer gegenwärtig) ‚sed Jesus intinxit panem in aquam, eam consecratione destituit et hac ratione buccellam Judae distinxit . . . Intinxit ergo Jesus panem, ut consecratio auferretur et dedit Judae'[2]). Auch in einigen Hymnen bringt er seine Ansicht vor, die dann auch bei manchen anderen Syrern Beifall fand[3]). Natürlich entbehrt sie jedes exegetischen

---

[1]) Ausgabe der Mechitaristen durch G. Mösinger. Venedig 1876. S. 221.

[2]) Lamy, Ephraemi hymni et sermones. Sermo IV in hebd. sanct. I 423.

[3]) Hymnus Azymorum, Hymnus XIV 13—18; Hymnus XVIII 16—17. Lamy aaO. p. 604 u. 624.

Grundes, aber sie läßt den großen Syrer, obschon er Kommentator des Diatessaron ist, doch nicht als Anhänger der Tatianischen Meinung erscheinen[1]). Gerade in diesem Punkte verläßt er die Harmonisierung Tatians, und somit können wir auch der Behauptung Knabenbauers: ‚Tatianus ita textum disposuit, ut Judam antea abiisse indicetur, *quare S. Ephraem quoque disertis verbis* . . . asserit eum corpus Domini non recepisse . . .‘ nicht beistimmen. Dies möge über Ephräm genügen.

Wie steht es aber mit den übrigen oben zitierten Autoren? Faßt man die Entstehungsumstände ihrer Zeugnisse ins Auge und geht dann ihren Quellen nach, so ist ihre gegenseitige Abhängigkeit unverkennbar. Sie lassen sich folgendermaßen übersichtlich zusammenstellen: Zuerst finden wir eine orientalische Gruppe von fünf Schriftstellern im 4. u. 5. Jahrhundert, dazu aus dem 4. Jahrhundert im Okzident den einzigen Hilarius. Im 6. Jahrhundert steht Viktor von Capua ganz allein da und von da an ist bis zum 12. Jahrhundert keine Schrift vorhanden, welche die Abwesenheit des Verräters behauptete. Alle diese (auch Hilarius mit großer Wahrscheinlichkeit) lassen sich aber auf den ersten Vertreter dieser Sentenz, den Häresiarchen Tatian zurückführen.

Vor allem kann man Tatian, Ammonius von Alexandrien und Viktor von Capua gar nicht recht als drei gänzlich verschiedene Autoren zitieren, da ja, wie bekannt, die beiden letzteren Evangelienharmonien nur jüngere Nachbildungen oder Bearbeitungen des tatianischen Diatessaron sind. Sie wurden sogar mit einander verwechselt, so daß es selbst in Syrien geschehen konnte, daß man das tatianische Diatessaron dem Ammonius zuschrieb. Auch die ‚Evangelicae Harmoniae‘ des Viktor sind im Grunde vom Diatessaron nicht verschieden[2]). Viktor wollte überhaupt keine ori-

[1]) Um 364—373 finden wir in Edessa schon neben dem Diatessaron die Peschita der vier Evangelien; Ephräm kennt sie bereits und scheint sie zu bevorzugen, somit ist er von den Anschauungen Tatians unabhängiger.

[2]) Zahn sagt: ‚Die ursprüngliche Gestalt, aus welcher die lateinische Harmonie (die von Viktor von Capua abgeschriebene) erwachsen ist, findet sich in dem syrischen Diatessaron; und es ist nicht bloß die Abgrenzung und Aneinanderreihung der Perikopen, deren ursprünglichen Entwurf man in T(atian), deren Umgestaltung, Erweiterung, Verschlechterung man in F (= Codex Fuldensis, in dem die unter Aufsicht Viktors abgeschriebene Harmonie enthalten ist) findet, s o n d e r n i n n e r h a l b e i n z e l n e r P e r i-

ginelle Arbeit leisten; das Werk, das seinen Namen trägt, ist nach seinem eigenen Geständnis nur eine Abschrift einer von ihm um 545 gefundenen anonymen Harmonie. Viktor selbst war der Meinung, eine Übersetzung des Diatessaron entdeckt zu haben; in Wirklichkeit war es dessen lateinische Umarbeitung von der Hand eines Unbekannten aus dem 5. Jahrhundert (so Bardenhewer, Patrologie. 2. Aufl. S. 53) oder des Ammonius (so Hurter, Nomenclator Literarius I³ 529)[1]). Jedenfalls stimmt die Anordnung der für uns fraglichen Szene bei allen dreien vollständig überein.

Nach Ausschaltung dieser beiden Umarbeitungen bleiben nur noch vier Orientalen und Hilarius übrig und selbst diese sind auf Tatian zurückzuführen. Vor allem ist Aphraates, der Zeit nach der Älteste nach Tatian, in seiner Darstellung der Coena ganz von diesem abhängig, wie dies von Parisot nachgewiesen ist[2]). Es ist sogar zweifelhaft, ob ihm außer dem Diatessaron überhaupt noch eine syrische Übersetzung der kanonischen Evangelien zu Gebote stand, während ihm die genannte Evangelienharmonie geläufig ist, in seinen so genannten ‚Dissertationen' häufig zitiert wird und gerade beim Paschamahl dieselbe Ordnung wie diese aufweist[3]), weshalb er auch die Entfernung des Verräters auf denselben Zeitpunkt ansetzt, wie sie sich dort findet.

---

kopen ist selbst die feinere Mosaikarbeit des Originals, wenn auch unvollkommen in F wiederzuerkennen'. Forschungen zur Geschichte des neutestamentlichen Kanons. Erlangen 1881. S. 310.

[1]) Das Werk wurde in den älteren Monumenta PP. orthodox. Basil. 1569 p. 659 sq. zuerst noch unter dem Namen des Tatian aufgenommen, erst die Lyoner Bibliothek schloß sich dem Urteile des Baronius (Annales ad a. 177) an, indem sie die Harmonie Viktors wieder dem Ammonius zuschrieb. Viktor selbst äußert sich in seiner Einleitung, wie folgt: ‚... Arbitror ... non Ammonii, sed hujus [des Tatians] esse editionem memorati voluminis, quod Ammonius Matthaei fertur relationi evangelistarum reliquorum relationem discreto annexuisse sermone, hic vero sancti Lucae principia assumpta, *licet ex maxima parte Evangelio Sancti Matthaei reliquorum trium dicta conjunxerit:* ut jure merito ambigi possit utrum Ammonii an Tatiani inventio ejusdem operis debeat aestimari'. Schmeller, Harm. Evang. Ammonii. Viennae 1841. Prologus IV.

[2]) Patrologia Syriaca p. I. t. 1. a Jo Parisot. Parisiis 1894. XLV.

[3]) Demonst. XII 5; XX 6.

Auch die Constitutiones Apostolorum gehen in diesem Punkte auf Tatian zurück. Aus den neueren Forschungen Funks[1]) ergibt sich, daß diese pseudo-klementinische Schrift nur eine Erweiterung der Didaskalia ist und am Anfange des 5. Jahrhunderts in Syrien entstand, also zu einer Zeit, wo dort das Diatessaron bereits überall verbreitet war und großen Einfluß auf die Anschauungen der dort wohnenden Christen ausübte. Daher kam es denn, daß, während die Vorlage, die Didaskalia, noch nichts von der Abwesenheit des Verräters enthält, ja sogar den Judas noch als gegenwärtig erscheinen läßt, dennoch der Überarbeiter in den Konstitutionen schon den Zusatz eingeschoben hat: ,Ἰούδα μὴ συμπαρόντος ἡμῖν', Judas war nicht mit uns[2]). Dies hat nun später im 16. u. 17. Jahrhundert manche Theologen stutzig gemacht. Da sie die Konstitutionen für eine Schrift aus dem ersten Jahrhundert hielten, so getrauten sie sich nicht über dieses Zeugnis hinweg zu setzen. So äußert sich zB. Salmeron, der unsere Frage am ausführlichsten behandelt, folgendermaßen: ,Traditio Apostolorum (!) pro hac opinione profertur. Scribit enim Clemens Romanus in libro Constitutionum Apostolorum: „Cum vero antitypa mysteria pretiosi corporis et sanguinis sui nobis tradidisset, quibus non aderat una nobiscum Judas, exiit ad montem . . ." Nec est quid de libri hujus fide dubitemus'[3]). Ebenso wurde Turrianus, der Herausgeber der Constitutiones, zur Behauptung verleitet:

---

[1]) Didascalia et Constit. Apostolorum, edidit F. Funk I. Paderbornae 1905, p. 273.

[2])

Didascalia:	Constit. Apost. V 14,7:
,. . Et resurrexit Iudas Iscariotes et abiit, ut eum traderet. *Deinde* nobis dixit Dominus noster: Amen dico vobis, modicum tempus est et relinquetis me, scriptum est enim: Percutiam pastorem' . . (Also Judas entfernte sich erst vor der Abschiedsrede).	,Παραδοὺς δὲ ἡμῖν τὰ ἀντίτυπα μυστήρια τοῦ τιμίου σώματος αὐτοῦ καὶ αἵματος, Ἰούδα μὴ συμπαρόντος ἡμῖν, ἐξῆλθεν εἰς τὸ ὄρος τῶν ἐλαιῶν . . .'

Funk gibt die Fußnote dazu: ,Didascalia dicere videtur Judam sacrae coenae interfuisse. Distincte docent et quidem recte Chrysost. de Juda Proditore hom. I 3; II 5. Hieronym. in Mt 26,23; Aug. in Jo 6,48; 13,18; in Ps 3,1; Theodoretus ad 1 Cor 11.

[3]) Salmeron, Commentarius in Evangel. hist. tom. IX. Coloniae Agripp. 1604. Tract. XI.

‚Quamvis pater Chrysostomus et b. Augustinus et alii dixerint, factum esse Judam participem mysteriorum S. Communionis, magis tamen credendum est apostolicae doctrinae (!), praesertim cum Dionysius Areopagita hoc tradat . . . etsi nonnullis non satis sensum explicasse videatur‘[1]).

Hiemit kommen wir zum letzten orientalischen Zeugnis, zur Schrift ‚De Ecclesiastica Hierarchia‘. Mit dieser Pseudo-Dionysius-Schrift verhält es sich ganz ähnlich wie mit der eben besprochenen pseudo-klementinischen. Die Ecclesiastica Hierarchia wurde der neuesten Ansicht zufolge am Ende des 5. oder am Anfange des 6. Jahrhunderts ebenfalls in Syrien verfaßt[2]). In ihr wird Judas nur mit einer flüchtigen, unklaren Bemerkung vom eucharistischen Mahle ausgeschlossen[3]), so daß sie nach Suarez und Cornelius a Lapide[4]) auch zu Gunsten der entgegengesetzten Meinung ausgelegt werden kann und von einigen älteren Autoren, so vom hl. Thomas, Dionysius Carthusianus und anderen auch wirklich für ihre Sentenz angeführt wurde. Ein späterer Kommentator der Schrift, der Schismatiker Abt Pachimerus im 13. Jahrhundert hat jedoch den Text aufgegriffen und führt ihn im Sinne der tatianischen Sentenz aus[5]). Auch er begnügt sich mit einer moralisierenden Erörte-

[1]) Turrianus, Constitutiones apostolorum Clementis Romani. 1678. p. 20. Suarez zweifelt wenigstens an der Echtheit der Stelle: ‚Solum ille locus Clementis est difficilis, tamen vel ille locutus est ex propria opinione, vel certe ille locus non est omnino correctus, sicut de multis aliis illarum Constitutionum dicere necesse est‘. In III. p. Quaest. LXXIII. art. V. sect. 3.

[2]) Vgl. Kirchliches Handlexikon I 1128.

[3]) ‚. . . etiam ipsemet symbolorum auctor iure meritissimo exortem facit (ἀποκληροῖ) eum, qui neque sancte, neque animo concordi sacram secum coenam frequentarat‘, III. Contemplatio III.

[4]) ‚Favere videtur (sc. sententiae neganti) S. Dionysius de Eccl. hierarch. cap. 3. initio et ita eum ibidem explicant S. Maximus et Pachimerus: sed idem S. Dionysius pro contraria sententia facile explicari potest, pro qua eum citat S. Thomas, Dion. Carthus. et alii, Theophilactum quoque pro utraque sententia exponere licet. Ratio eorum (negantium) est, quia proditor indignus erat tantis mysteriis et a s. synaxi arcendus‘. Comment. in Mt cap. 26.

[5]) ‚. . . exortem facit et excludit Judam, qui non sancte coenam frequentabat. Cum enim ipsi mysticum panem calicemque tradi-

rung und bringt keinerlei exegetische Gründe. Diese fehlen überhaupt allen bisher erwähnten Schriften, sie stützen sich einfach auf die Autorität des Tatian oder auf die psychologische Schwierigkeit, welche sie in der Zulassung der unwürdigen Kommunion in der Einsetzungsstunde finden.

Tatian ist ohne Zweifel die gemeinsame Quelle für alle orientalischen Zeugen. Dieser schrieb seine Evangelienharmonie nach Harnacks Ansicht noch vor, nach Theodor Zahn, Bardenhewer u. a. nach seinem Abfall vom katholischen Glauben. Obgleich er der Führer der Enkratiten wurde, gelangte doch sein Werk zu hervorragendem Ansehen und fand die weiteste Verbreitung sowohl in der orientalischen als auch in der abendländischen Kirche. Daß die Schrift im Orient und namentlich in Syrien so großen Einfluß haben konnte und daß man mit der Textzusammenstellung einfach die dadurch gegebenen Ansichten übernahm[1]), ist leicht zu erklären. Die Syrer hatten bis ins 4. Jahrhundert überhaupt keine Übersetzung der einzelnen Evangelien, sie waren auch beim Gottesdienst einfach auf das Diatessaron angewiesen[2]). Theodoret von Cyrus beklagt die überaus große Verbreitung des Diatessaron in Syrien: ‚Es haben nicht bloß die Parteigenossen Tatians dieses Buch gebraucht, sondern auch die Anhänger der apostolischen Lehren, indem sie den Trug der Zusammenstellung nicht erkannten, sondern arglos das Buch als bequemes Kompendium gebrauchten. Ich selbst fand mehr als 200 solcher Bücher, welche in den Gemeinden unserer Gegend in Ehren gehalten wurden; ich sammelte und vernichtete sie und führte statt ihrer die Evangelien

---

disset, mysteria solis discipulis tradidit, postquam Judas, quod iis indignus esset, a coena surrexisset. Ut quid itaque Judam exortem facit divinorum mysteriorum, cum tamen una coenarit? Ut ostenderet non satis esse corporaliter tantum adesse et concoenare (neque enim hoc perinde est ad communionem), sed secum mentem adesse oportet‘. Paraphrasis Pachimeri, Migne PG. III 427.

[1]) ZB. bei Aphraates wird der Weggang des Judas vor der Einsetzung des eucharistischen Opfers nicht als wahrscheinlich oder möglich erwiesen, sondern als selbstverständlich nach dem Evangelium nacherzählt. In den kanonischen Evangelien ist das gar nicht so klar dargestellt. Daß Aphraates dies ohne Skrupel behauptet, ist nur zu verstehen, weil er es in seinem Diatessaron so fand.

[2]) Soden, Die Schriften des N. T. I 1583.

der vier Evangelisten ein[1]). Im Vorübergehen sei hier zuerst bemerkt, daß derselbe Theodoret auch in unserer Frage gegen Tatian Stellung nimmt und in seinem Kommentar zum ersten Korintherbrief ausdrücklich hervorhebt: „. . . non solum undecim apostolis sed etiam Judae proditori pretiosum corpus et sanguinem impertiit'[2]). Übrigens konnte trotz des großen Einflusses des Diatessaron doch die tatianische Meinung in Syrien selbst nicht durchdringen. Das zeigt folgende Stelle des Georgius Barhebräus: ‚Dominus Ephraem et dominus Jacobus dicunt, quod Dominus participem effecit Judam panis consecrati, sed postquam panem benedictione privasset eam in aquis intingendo. S. autem Severus et Joannes (Chrys.) dicunt Christum ei praebuisse panem sanctum consecratione non destitutum. S. Philoxenus dicit non praebuisse ei, quia jam diu invaserat eum satanas, et idcirco nos non praebere communionem energumenis. Denique David, Pauli filius, dicit Christum ei praebuisse particulam consecratam et intinctam, at Judam ex defectu fidei eam ut merum panem comedisse'[3]).

Wie kommt aber Hilarius von Poitier dazu, den Judas vom eucharistischen Mahle auszuschließen? Wir wollen untersuchen, ob sich nicht der Einfluß des Diatessaron auch auf diesen abendländischen Kirchenvater wenigstens mit einiger Wahrscheinlichkeit nachweisen läßt. Wenn schon Hippolyt von Rom († 235) das Diatessaron benützt haben soll, wie Soden in seinen textgeschichtlichen Untersuchungen nachzuweisen sucht[4]), wie vielmehr konnte Hilarius damit vertraut sein. Wenn ferner Hilarius der erste lateinische Kirchenvater ist, der durch seine gründliche Kenntnis des Griechischen mit der orientalischen Kirchenliteratur in nähere Berührung kam und darum als der Vermittler zwischen der lateinischen und griechischen Kirche betrachtet wird, wenn er in den Werken des Origenes bewandert ist, und man ihm sogar vorwirft, er habe diesen in seinem Matthäuskommentar nur

---

[1]) Haeret. fab. I 20.

[2]) Migne PG. LXXXII, p. 315.

[3]) Gregorii Abulfarag Bar Ebraya in Evang. Matt. scholia e recognitione. Spanuth, Gottingae 1879 p. 79, syrisch; zitiert bei Lamy, S. Ephremi Hymni et Sermones I. Proleg. p. 88.

[4]) Soden, Die Schriften des N. T. I 1536.

kopiert und ins Lateinische übertragen — wenn dazu feststeht, daß Origenes die tatianische Ansicht bezüglich unserer Frage in seinem Matthäuskommentar bereits erwähnt — und wenn endlich Hilarius sein Werk oder wenigstens dessen letzte Kapitel vielleicht erst nach seiner Verbannung im Orient geschrieben hat — dann liegt doch die Vermutung nahe, daß er seine Meinung über die Entfernung des Verräters vor der Einsetzung der Eucharistie bei den Orientalen vielleicht bei Tatian oder Ammonius entlehnt habe. Es ist kaum denkbar, daß er bei seinem regen Verkehr mit den orientalischen Bischöfen — daher perturbator Orientis genannt — bei seinen Studien der alexandrinischen Exegese und als Einführer der allegorisierenden Schrifterklärung im Abendlande nicht wenigstens den Ammonius kannte. Aber wie dem immer sei, seine Stellungnahme zu unserer Frage ist nicht von großer Bedeutung; denn sie ist exegetisch nicht begründet. Liest man den 30. Kanon bei ihm, so sieht man, daß er nur den vorliegenden Matthäustext ohne Rücksicht auf Lk und Jo kursorisch durchnimmt und daran allegorisierende Bemerkungen knüpft, welche später von einigen Lateinern, Petrus Comestor[1]) und Innozenz III akzeptiert wurden. Die betreffende Stelle des Hilarius lautet: ‚Sine quo (sc. Juda) Pascha accepto calice et fracto pane conficitur; dignus enim aeternorum sacramentorum communione non fuerat. Nam discessisse statim hinc intelligitur, quod cum turbis reversus ostenditur. Neque sane bibere cum Domino poterat, qui non erat bibiturus in regno; cum universos tunc bibentes ex vitis istius fructu bibituros secum postea pollicetur . . .‘

Unter den späteren mittelalterlichen Schriftstellern finden wir nur drei, Rupertus Tuitiensis, Petrus Comestor und Innozenz III, die sich der Meinung des Hilarius anschließen, obgleich diese ziemlich bekannt sein mußte, wie aus einem Briefe des Abtes Guibertus hervorgeht. Dieser interessante Brief ‚De buccella Judae data‘[2]) ist die Antwort auf eine Anfrage des Abtes Sigefrid von St. Nikolaus und verdankt seine Entstehung eben unserer Streitfrage. Gui-

---

[1]) Petrus Comestor ist nicht mit Petrus Cantor zu verwechseln. Der letztere ist nicht mit der tatianischen Sentenz einverstanden. Vgl. Migne PL. CCV 107. — Ferner ist noch Zacharias von Chrysopolis als Kommentator der lat. Harmonie aus dem 12. Jahrhundert zu erwähnen.

[2]) Bei Migne PL. CLVI 527 sq.

bertus führt darin aus, daß man wie früher so auch jetzt noch darüber streite, ob der Heiland den Verräter zum Genusse seines Leibes zugelassen habe. Er kennt die Literatur der Frage, hebt aber auch exegetische Momente hervor und entscheidet sich entschieden für die Anwesenheit des Judas, da seine Gegner ‚sive veteres sive novi, quicunque super hac re altercantur ac disputant, circumstantiam lectionum minus plene considerant . . .‘ Man hat also im 11. Jahrhundert schon von neuem über unsere Frage disputiert. Von den drei genannten Autoren des 12. u. 13. Jahrhunderts berücksichtigt Rupertus Tuitiensis die Schwierigkeit aus Lukas, setzt sich aber leichter Weise darüber hinweg[1]). Petrus Comestor setzt zwar in seiner ‚Historia Scholastica‘ die Entfernung des Judas vor die Einsetzung der Eucharistie, fügt aber bei der Erzählung der letzteren unter ausdrücklicher Erwähnung unserer Streitfrage hinzu: ‚Dici tamen potest Judam accepisse Eucharistiam et dictum *ab Hilario* determinari‘. Seine Anordnung ist ganz wie bei Viktor, die Gründe des Hilarius werden von ihm zitiert. Ebenso verwirft Innozenz III in dem vor seinem Pontifikate geschriebenen Werke ‚De mysterio altaris‘[2]) die andere Sentenz nicht schlechthin, wenn er sich auch nach Abwägung der Gründe aus den Texten zur negierenden Ansicht entschließt[3]).

Diesen wenigen bisher besprochenen Zeugen gegenüber stehen in großer Zahl die bedeutendsten Männer unter den Vätern, Theologen und Exegeten. Schon Origenes, der noch im 2. Jahrhundert wurzelt und der erste eigentliche Exeget des Neuen Testaments ist, spricht für uns. Wenn auch sein Lk-Kommentar leider nicht mehr vorhanden ist, so

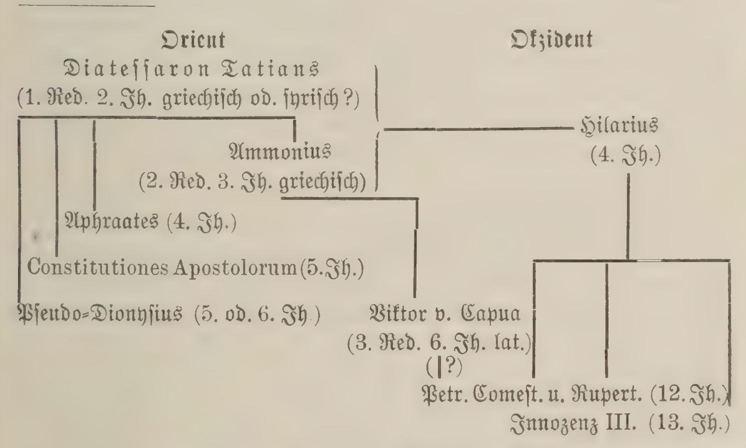
---

[1]) ‚De participatione autem corporis et sanguinis eius potest aliquis opinari, quod ille interfuerit. Sed profecto diligentius Evangelistarum narratione doctorumque considerata diversitate, citius deprehendi potest, huic quoque sacramento illorum nequaquam interfuisse. Nam cum accepisset buccellam, qua traditor designatus est, exivit continuo; quam utique buccellam nec Evangelistarum, nec doctorum quisquam consentit panem fuisse Dominici corporis . . . Solus Lucas quibusdam aliter sentiendi occasionem dedit . . . quia verba quae de traditore suo Dominus in coena dixit, iste solus tardius scripsit quam ceteri‘. In Jo l. XII, ebenso in Mt l. X.

[2]) L. IV. cap. 13.

[3]) Wollen wir die Geschichte der besprochenen Sentenz graphisch darstellen, so können wir sie durch folgendes Schema veranschaulichen:

finden sich doch in seinem Mt- und Jo-Kommentare genug klare Äußerungen gegen die tatianische Ansicht[1]). Ephräm ist, wie schon gezeigt, zu uns zu zählen. Ganz klar, ja oft sehr scharf, spricht Augustinus an verschiedenen Orten von der unwürdigen Kommunion des Judas, und zwar ex professo, als Exeget. Wir führen nur einige wichtigere Stellen an, um seine feste Überzeugung in dem Punkte hervortreten zu lassen. In seiner rein exegetischen Schrift ‚De consensu Evangelistarum‘[2]), in welcher er gerade die Text-harmonie ins Auge faßt, unterscheidet er genau die Andeutungen des Herrn von seinem Verräter, von dessen Entlarvung und Entfernung. Er harmonisiert folgendermaßen: Die Fußwaschungsrede enthält die erste Andeutung, ‚. . . cum Dominum . . . pedes discipulorum lavisse commemorasset (Jo), reddita etiam ratione, cur eis hoc fecerit, in qua Dominus adhuc clause significaverat . . . se ab eo tradi, qui manducaret ejus panem, venit ad hunc locum, quem tres ceteri pariter insinuant: Cum haec dixisset, inquit, Jesus, turbatus est spiritu . . .‘ Nach Augustinus sind also Jo 13,21; Mt 26,22 und Mk 14,19



[1]) ‚. . . tales sunt (wie Judas) omnes in Ecclesia, qui insidiantur fratribus suis, *quibuscum ad eandem mensam corporis Christi et ad eundem potum Sanguinis eius frequenter simul* fuerunt . . . Si autem potes spiritualem mensam et cibum spiritualem *et dominicam intelligere coenam, quibus omnibus dignificatus fuerat a Christo* abundantius videbis multitudinem malitiae eius‘. Ed. Berol. IV 468.

[2]) l. III 1.

Parallelverse, wie er es an der zitierten Stelle ausführt. Nach dieser zweiten Andeutung folgt die Einsetzung der hl. Eucharistie. ‚Deinde sequitur Mt, et inserit mysterium corporis et sanguinis a Domino discipulis datum sicut et Mc et Lc. Sed cum tradidisset calicem, rursus de traditore suo locutus est, quod Lc prosequitur dicens: Verumtamen ecce manus tradentis me mecum est in mensa . . . hic jam intelligendum est, illud consequi, quod Jo narrat, . . . erat ergo recumbens unus ex discipulis ejus in sine Jesu . . .' und jetzt folgt die endgültige Entlarvung und Entfernung des Verräters. Augustinus ist von der Richtigkeit dieser Harmonisierung ganz überzeugt, und spricht immer in demselben Sinne. In seinen Traktaten zum Jo-Evangelium äußert er sich folgendermaßen: ‚. . . omnibus eis distribuerat Dominus sacramentum corporis et sanguinis sui, ubi et ipse Judas, sicut Lc *evidentissime* narrat, ac proinde ad hoc ventum est, ubi secundum narrationem Joannis apertissime Dominus per buccellam tinctam . . . exprimit traditorem'[1]). Wir haben uns bei Augustinus deshalb aufgehalten, weil er als Exeget seine Ansicht begründet[2]).

Auch der Pseudo-Augustinus, der wahrscheinlich mit Ambrosiaster, dem spanischen Isaac ex Judaeo identisch ist, spricht im selben Sinne: ‚Judas cum esset inter discipulos, contagione sua non eos maculavit, . . . et eucharistiam inter eos accipiens

---

[1]) Tract. 62. in Jo.

[2]) An den verschiedensten Stellen vertritt er dieselbe Ansicht, und führt den Judas als Beispiel an, ja er argumentiert daraus gegen die Häretiker (Donatianer) derweise: ‚. . . non erat ergo munda et pacifica coena illa tanti sacramenti, quam *priusquam ille exiret*, omnibus dedit?' Contra litt. Petiliani l. 2. c. 22. — Ebenso im Werke: De baptismo l. 5. c. 8. ‚. . . sic (sicut Judas) indigne quisque sumens dominicum sacramentum, non efficit, ut quia ipse malus est, malum sit . . .' und in Tract. 50 in Jo. ‚Talis erat iste Judas: ad ipsam dominicam coenam pariter accessit; conversari cum eis potuit, eos inquinare non potuit. De uno pane et Petrus et Judas accepit, et tamen quae pars fideli cum infideli?" — In Sermone 71 de blasphemia in Spiritum S.: ‚Numquid et Judas . . . quamvis primum ipsum manibus ejus confectum sacramentum carnis et sanguinis ejus cum ceteris discipulis, sicut apertius Lc. evangelista declarat, manducaret et biberet, mansit in Christo aut Christus in eo? u. aaO.

non polluit innocentes, nec Dominus ei, quem latronem sciebat, corpus suum denegavit'.

Von den lateinischen Vätern möge noch Ambrosius, Leo der Große[1]) und der hervorragende Exeget Hieronymus erwähnt werden. Der letztere zB. kommentiert Mk 14,23 ‚et biberunt ex eo omnes' folgender Weise: ‚Et Judas bibit, sed non saturatur, nec sitim extinguit aeterni, qui indigne sumit mysteria Christi'. Mit ähnlichen Worten äußert er sich in l. 2. Contra Jovinianum und in Ps. 54.

Gehen wir zu den Orientalen über, bei denen doch der Einfluß des Diatessaron leichter zur Geltung kommen konnte. Auch da ist die allgemeine Ansicht, daß Judas der Einsetzung der Eucharistie beiwohnte. Cyrill von Jerusalem spricht in seinen berühmten (für den allgemeinen Religionsunterricht geschriebenen!) Katechesen also: ‚Prodebat eum Judas, ingratus adversus Patrem familias; recens a mensa egressus, ac benedictionis calice potatus, pro salutis potu sanguinem justum effundere voluit. Qui manducabat panes ejus magnificavit super illum supplantationem. Paulo ante ejus eulogias (seu benedicti panis partes) recipiebat: et statim propter argentum, quo proditionem pactus est, mortem machinabatur'[2]). Dasselbe lehrt auch Chrysostomus zu wiederholten Malen mit scharfer Betonung in seinen Homilien. Mit seiner wunderbaren Beredsamkeit führt er die Szene aus: ‚Aderat Judas Christo haec (die Konsekrationsworte) dicente. Hoc est corpus, quod vendidisti Judas, triginta argenteis, pro quo pacta nuper impudenter inibas, cum improbis Phariseis. O Christi benignitatem! O Judae dementiam et insaniam! Ille namque vendidit illum triginta denariis: Christus vero postea non recusavit hunc ipsum sanguinem venditum vendenti dare in remissionem peccatorum, si ipse voluisset. Aderat Judas, et sacrae mensae ille particeps erat. Sicut enim pedes eius lavit, ut et aliorum discipulorum, ita et sacrae mensae ille particeps fuit'[3]). In der 82. Homilie ad Mt wird die unwürdige Kommunion besprochen und das Bei-

---

[1]) Sermo 54 (3. de passione) und Sermo 58.

[2]) Opera omnia ed. a. Toutté, Congr. S. Mauri. Parisiis 1720, p. 185.

[3]) De proditione Judae. hom. 1.

spiel des Verräters als Illustration benützt. Wir könnten noch den oben genannten Theodoret[1]), den Kaiser Justinian[2]), ferner Nicephorus[3]) und Theophilactus[4]) von den Griechen; von den späteren Okzidentalen Beda, Rabanus Maurus[5]), Hugo Lingonensis[6]), den Abt Guibertus[7]) und Ogerius[8]), der unter dem Namen des hl. Bernardus angeführt wird, und andere zitieren. Es sei genug, sie zu erwähnen; die angeführten wenigen Stellen sind genügend, um die Überzeugung der Väter in unserer Frage dem Leser klar zu machen und zu beweisen, daß man sich auf der anderen Seite mit Unrecht auf die Tradition der Väter beruft.

Zur Ergänzung sei noch erwähnt, daß zur Zeit der Scholastik Lombardus die ganze Schule für die bejahende Sentenz gewonnen hatte durch die Stelle in 4. Sententiarum bei der 11. Distinktion. Sie heißt: ‚Non accepit Judas corpus Christi (per buccellam nämlich, da man vielfach darüber disputierte, ob die offula die hl. Eucharistie war, oder nicht), sed panem; corpus vero et sanguinem ante cum aliis'. Seine Kommentatoren, auch der hl. Thomas[9]), der zugleich die Gründe des Hilarius mit einigen sachlichen Distinktionen löst, schließt sich dem Magister Sententiarum an; derselben Meinung folgen Abälard, Alexander Alensis, Abt Algerus, Dionysius Carthusianus, Hugo a S. Viktore 2c. Die späteren großen Theologen und Exegeten: Cajetan, Suarez, Toletus, Cornelius a Lapide, Cartier, Erhard, Wouter, Calmet, Menochi, Tirinus usf. verteidigen sie ebenfalls.

Fassen wir alles bisher Gesagte zusammen. Das Zeugnis derjenigen, welche die Gegenwart des Judas bei der Einsetzung der Eucharistie leugnen, beruht auf einer ziemlich willkürlichen Textzusammenstellung bei Tatian, und auf der exegetisch unzureichenden allegorisierenden Begründung des Hilarius. Vertreter hat die Ansicht

---

[1]) Migne PG. LXXXII p. 315.

[2]) Edictum fidei ad Joannem II. Pont.

[3]) Hist. l. I. c. 30.

[4]) in Mt 26, 26. Migne PG. CXXIII p. 443.

[5]) De institutione Clericorum l. I. c. 32.

[6]) 2 de Sacramentis P. 8. c. 4.

[7]) Ep. de buccella Judae data, Migne PL. CLVI p. 527 sq.

[8]) Sermo de verbis Domini in coena Migne PL. CLXXXIV p. 893.

[9]) Sowohl zu dieser Stelle des Lombardus, als auch in S. Th. III. q. 81, a. 2.

verhältnismäßig sehr wenige, während eine glänzende Übereinstimmung der meisten Väter und Theologen eine beachtenswerte Tradition für die andere Sentenz liefern.

II. Die exegetische Lösung der Frage

Nachdem die geschichtliche Entwicklung der behandelten Frage vor unseren Augen vorübergezogen ist, möge nunmehr ein rein exegetischer Lösungsversuch aus inneren dem hl. Texte selbst entnommenen Gründen folgen. In der am Ende der Abhandlung gegebenen Harmonisierung der Abendmahlsberichte der Evangelien ist dem Leser Gelegenheit geboten den Text jederzeit nachschlagen zu können, um die Schwierigkeiten leichter zu überblicken.

Da Mt und Mk die Entlarvung des Verräters vor den Einsetzungsworten bringen, Lk aber nachher, so ist ein scheinbarer Gegensatz zwischen ihm und den beiden ersteren Evangelisten vorhanden. Jo aber, so möchte uns auf den ersten Augenblick scheinen, trägt zur Lösung der Schwierigkeit nichts bei, da er zur Entlarvungsszene nur Ergänzungen bietet, die Einsetzung der Eucharistie aber überhaupt wegläßt und damit ihr Verhältnis zum Weggang des Verräters chronologisch nicht fixiert.

Unsere Aufgabe wird es nun sein, die Evangelientexte, wie sie vor uns liegen, zu vergleichen und genau zu untersuchen, ob die Antwort auf die alte Streitfrage der Exegeten nicht doch darin enthalten ist. Es sei noch besonders betont, daß die Argumentation lediglich aus dem hl. Text geschehen soll. Eine recht verstandene Voraussetzungslosigkeit, d. h. das Freisein von Voreingenommenheit durch psychologische Gründe ist hier gewiß am Platze; denn das Schöpfen aus subjektiven Quellen zumal aus dem Gefühlsleben des Schrifterklärers ist für die exegetische Untersuchung ohne Zweifel schädlich. Es mag dem christlichen Gefühl schmerzlich sein, daß Judas seine erste und letzte Kommunion entweihte, daß er zugleich seine Priesterweihe sakrilegisch empfing; doch dürfen wir unsern Maßstab nicht an die Handlungen des Herrn anlegen. Konnte er nicht auch diese Demütigung im Augenblicke seines größten Liebeserweises wie viele andere über sich ergehen lassen wollen? Hat er nicht auch die unzähligen Sakrilegien, mit denen spätere Zeiten das hl. Sakrament entehrten, im Augenblick der Einsetzung vorausgesehen? War die Möglichkeit einer Bekehrung für Judas nicht ebenso gegeben wie für Petrus? Alle derartigen Erwägungen könnten uns darum nur

den klaren Blick für die Handlungen und Absichten des Gottmenschen, wie sie sich in den Evangelien offenbaren, trüben[1]).

Indem wir uns also auf die rein exegetischen Beweise beschränken, wollen wir zuerst die für beide Ansichten sprechenden bedeutenderen Gründe vorlegen, um sie während der weiteren Ausführungen stets vor Augen zu haben.

Gegen die Anwesenheit des Verräters spricht:

1) Mk und der Augenzeuge Mt berichten die Ankündigung des Verrates vor der Einsetzung der Eucharistie, also stehen zwei Zeugen gegen einen (Lk).

2) Lk allein setzt die Entlarvung des Judas nach dem eucharistischen Mahle an; es ist aber nicht notwendig bei ihm die chronologische Ordnung bis ins Einzelne anzunehmen. Er kann hier die figura recapitulationis gebraucht haben, wie das schon manche ältere Exegeten meinten. Er erzählt ja auch den Rangstreit der Jünger nach der Einsetzung, der doch höchst wahrscheinlich vor oder unmittelbar nach der Fußwaschung stattfand.

3) Jo erzählt die Entlarvung des Verräters unmittelbar nach der Fußwaschung. Sein Bericht sei aber von Vers 1—30 so einheitlich und abgeschlossen, daß die Einsetzung der Eucharistie vor V. 30 nirgends eingefügt werden könne. In diesem Vers aber heißt es: ‚Cum ergo accepisset ille buccellam, exivit continuo.‘

Für die Anwesenheit des Judas sprechen folgende Gründe:

1) Mt und Mk befolgen wie überhaupt öfters so auch hier nicht streng die chronologische Ordnung, wohl aber Lk.

2) Lk knüpft die Ankündigung des Verrates unmittelbar an die Einsetzungsworte und zwar mit möglichst scharfer Antithese: ‚Verumtamen ecce manus tradentis me mecum est in mensa‘.

---

[1]) Gerade solche psychologische Erwägungen machten auf die aszetischen Schriftsteller den meisten Eindruck und sie suchten sie für ihren Zweck zu verwerten. — Auch der Grund, den ältere Autoren vorbringen, Jesus habe den Judas von der Kommunion deshalb nicht ausgeschlossen, weil er noch kein öffentlicher Sünder war, ist weit hergeholt und beweist nicht mehr als der Gegenbeweis auf der anderen Seite, Judas hätte gerade darum, weil er ein notorischer Sünder gewesen sei, vom eucharistischen Mahle zurückgewiesen werden müssen (so Salmeron Com. in Ev. t. IX. 73). Man wird wohl kaum beweisen können, daß der Herr in jenem großen Augenblicke eine Anleitung für die Pastoralpraxis geben wollte.

3) Mt und Mk berichten mit keinem Worte, daß Judas vor der Einsetzung den Saal verlassen habe, somit geben sie keinen chronologischen Anhaltspunkt für die Reihenfolge der erzählten Begebenheiten.

4) Jo 13,1—30 ist durchaus nicht so einheitlich, daß man die Einsetzungsszene nirgends einfügen könnte, wie die Gegner unserer Ansicht behaupten. Vielmehr ist die Dunkelheit nur so lange vorhanden, bis man die richtige Stelle im Johannesevangelium findet, wo man das eucharistische Mahl einschalten muß.

Alle anderen Gründe verlassen entweder das Gebiet streng exegetischer Untersuchung wie die allegorisierenden Auslegungen bei Hilarius, Ephräm usw. oder sie steifen sich auf das Pressen einzelner Worte, die nicht im Kontext sondern nur nach der grammatikalischen Form beurteilt werden wie zB. das Argument aus der Pluralform bei Mk 14,23: ‚Et biberunt ex eo omnes.'

Es ergibt sich, daß alle Schwierigkeiten hauptsächlich darauf zurückgehen, daß Mt und Mk die Vorhersagung des Verrates vor, Lk aber nach den Einsetzungsworten gibt. Die Frage ist nun: Wer hält die chronologische Ordnung ein?

Die meisten neueren Exegeten sind der Meinung, daß Lk hier von der zeitlichen Reihenfolge abgewichen sei, aber einerseits bringen sie nirgends einen eigentlichen Beweis und andererseits häufen sich in dieser Voraussetzung die Schwierigkeiten noch mehr; denn es läßt sich weder der sonst klare Lukastext richtig verstehen noch kann man mit irgendwie befriedigender Begründung eine Stelle bei Jo angeben, wo die Einsetzung der hl. Eucharistie hineinpassen würde. Umgekehrt, wenn wir die Reihenfolge des Lukasevangeliums als die chronologische annehmen, dann läßt sich alles sowohl bei Mt und Mk als auch bei Jo erklären und es läßt sich eine ganz natürliche Harmonisierung geben, wie wir dies auch am Ende unserer Besprechung zu tun versuchen werden. Eine glatte Harmonisierung ist aber immerhin schon ein Argument wenn auch noch kein zwingender Beweis, doch glauben wir dartun zu können, daß wirklich der wenngleich kurze doch sehr genaue[1]) Lukasbericht die chronologische Reihenfolge einhält. Dafür sprechen:

---

[1]) Schon Schanz hat Schegg gegenüber betont: ‚Man kann sich nicht darauf berufen, daß sein (des Lk) Bericht „so kurz, so allgemein gehalten ist, daß man die Absicht, schnell darüber hinwegzukommen, nicht verkennen kann". Denn das ist richtig, ändert aber an der Aufeinanderfolge

I. Gründe aus dem Lukastext selbst: 1) Er bestimmt klar und genau einzelne Zeitpunkte des Abendmahles. Besonders sind drei Momente, die er auseinander hält: den Anfang des Paschamahles, den Unterschied zwischen dem Paschamahle und dem eucharistischen Mahle und die Zeit der Konsekration des Kelches.

a) Das erste deutet er mit den Worten an: ‚καὶ ὅτε ἐγένετο ἡ ὥρα· ἀνέπεσεν', ‚et cum facta esset hora, discubuit', als nämlich die rituelle Stunde eintraf, begab er sich zu Tische, während Mt und Mk den zwar gleichwertigen aber doch mehr allgemeinen Ausdruck ‚Abend', ‚vespere facto' gebrauchen.

b) Lk allein erwähnt zwei Kelche, um den rituellen Paschakelch (V. 17) von dem eucharistischen (V. 20) zu unterscheiden. Von dem ersteren sagt der Heiland, er werde ihn, den rituellen Paschakelch des alten Bundes, nicht mehr trinken, bis das Reich Gottes gekommen sein wird. Dann geht der Evangelist auf die Einsetzung des heil. Opfers des neuen Bundes über und berichtet in V. 19 die Konsekration des Brotes und V. 20 die des Kelches. Er zeichnet also hier mit größter Genauigkeit in grandiosen Zügen die feierliche Besiegelung des alten und die Schließung des neuen Bundes. Bei Mt und Mk wird das Paschamahl vom eucharistischen gar nicht unterschieden, sondern alles mit dem gemeinsamen Ausdrucke ‚coenantibus eis' (Mt 26,26) und ‚manducantibus illis' (Mk 14,22) zusammengefaßt. Es wird also nur gesagt, daß die Einsetzung während des Abendessens geschah, ihr Zeitpunkt aber und die Reihenfolge der einzelnen Ereignisse völlig unbestimmt gelassen. Es ist sonderbar, daß die eben erwähnte Genauigkeit des Lk nicht bloß übersehen, sondern auch in unstatthafter Weise mißverstanden wurde. Ein katholischer Exeget meinte, daß die zweimalige Erwähnung des Bechers bei Lukas ‚eine Art Verwirrung' sei und findet es ‚auffallend, daß der Evangelist in so kurzer Aufeinanderfolge zweimal dasselbe Faktum (!) erwähnt, ohne dies anzudeuten. Doch wird dies erklärbar', so meint er, ‚durch die ganze Anordnung oder vielmehr durch den Mangel an Anordnung'[1]). Es ist wohl überflüssig, diese Behauptungen noch weiter zu widerlegen.

---

nichts'. (Das Evangelium des hl. Lukas. Tübingen 1883. S. 509). Übrigens werden wir sehen, daß der Bericht des Lk nicht gar so allgemein gehalten ist, sondern trotz seiner Kürze eine sehr präzise Erzählung gibt.

[1]) Langen, Die letzten Lebenstage Jesu. Freiburg 1864. S. 192.

c) Beim eucharistischen Kelche selbst fixiert Lk überdies ganz scharf den Augenblick der Konsekration am Schlusse der coena: ,καὶ τὸ ποτήριον ὡσαύτως μετὰ τὸ δειπνῆσαι ..', ,similiter et calicem, postquam coenavit, dicens ...' in voller Übereinstimmung mit den Worten des hl. Paulus im ersten Korintherbriefe: ,ὡσαύτως καὶ τὸ ποτήριον μετὰ τὸ δειπνῆσαι' (1 Kor 11, 25)[1]). Die beiden anderen Synoptiker sagen dagegen einfach: ,accipiens calicem' und ,accepto calice gratias egit!' ohne ein Wort darüber, wann dies geschah, wie auch der einleitende Ausdruck: ,ἐσθιόντων αὐτῶν', ,coenantibus illis' nicht mehr heißt als: Bei Gelegenheit des Essens, bei jenem Abendessen, und es ist vergebene Mühe, der Präsensform die Bedeutung des Aorist zuzuschreiben[2]), so daß es dem ,μετὰ τὸ δειπνῆσαι' gleichbedeutend wäre. Die beiden Evangelisten haben eben gar nicht die Absicht, eine so genaue Zeitangabe zu liefern wie Lk, dessen zeitliche Unterscheidungen allein schon vermuten lassen, daß wir in seiner Anordnung nicht so leicht das chronologische Moment in Abrede stellen dürfen, und es liegt wahrlich kein Anlaß vor, zu behaupten, er habe gerade hier sein allgemeines Bestreben: καθέξης γράψαι aufgegeben und mehr ,aphoristisch' mit einem ὕστερον πρότερον seinen Bericht zusammengestellt. Wo Lk seinem ausgesprochenen Vorsatz, die Tatsachen nach der Ordnung der Zeitfolge zu erzählen, nicht entsprechen kann, da läßt er uns dies auch durch den Gebrauch allgemeiner Übergangsformeln oder besonderer Redewendungen erkennen. Ein Beispiel dafür ist gerade der vorerwähnte Rangstreit der Apostel. Diesen leitet er mit den Worten ein: ,ἐγένετο δέ καὶ φιλονεικία', ,es geschah aber auch ein Streit', d. h. außer dem eben erzählten Ereignisse entstand auch noch ein ehrgeiziger Streit. Man merkt hier schon aus den Worten, daß der Erzähler nicht einen bestimmten zeitlichen Zusammenhang feststellen will. Auch die lateinische Übersetzung gibt diese

[1]) Der Ausdruck ,μετὰ τὸ δειπηνῆσαι' hat nicht den Sinn, daß zwischen der Konsekration des Brotes und des Kelches eine Unterbrechung eingetreten sei. Diese Zeitbestimmung ist vielmehr für das ganze eucharistische Opfermahl für die Spendung beider eucharistischer Gestalten gegeben. Die beiden Konsekrationen werden mit ὡσαύτως verbunden, die Zeitbestimmung wird bei der zweiten ausgedrückt, ganz so wie beim hl. Paulus, dessen Schüler Lukas war.

[2]) Auf diese Weise wollte Bynäus eine gleiche Zeitbestimmung bei Mt und Mk finden. De morte Jesu Christi. I 576.

Unbestimmtheit der Anordnung ganz gut wieder: ‚Facta est autem et contentio‘. Hiermit verliert auch der bereits erwähnte, dem Rangstreite entnommene Einwurf seine Bedeutung.

2) Möge hier noch ein Wahrscheinlichkeitsbeweis Platz finden. Es wird von mehreren modernen Exegeten angenommen und auch jetzt wieder von Professor von Belser in seiner ausgezeichneten Einleitung in das N. T. mit guter Begründung verteidigt, daß Lk das Mk-Evangelium und höchst wahrscheinlich auch Mt kannte. Unter dieser Voraussetzung nun mußte er bei diesen beiden Evangelisten bereits eine andere Reihenfolge der Ereignisse vorfinden und wäre dann gewiß nicht von deren Anordnung abgewichen, wenn er nicht überzeugt gewesen wäre, daß sie eben nicht die chronologische sei.

II. Ein Vergleich des Lukasevangeliums mit den beiden andern Synoptikern zeigt, daß auch die letzteren unserer Auffassung begründeter Weise nicht entgegengehalten werden können.

3) Daß sie die Ankündigung des Verrates vor den Einsetzungsworten anführen, ist an und für sich noch ebenso wenig ein Beweis für die Abwesenheit des Judas beim eucharistischen Mahle, wie die umgekehrte Ordnung bei Lk allein noch kein Grund für das Gegenteil ist; denn die Entfernung des Verräters steht bei keinem aus ihnen. Die Parallelstellen bei Jo 13,22—30 könnten aber nur dann die Vermutung einer früheren Entfernung begründen, wenn es feststünde, daß die Einsetzung bei Jo nach Vers 30 einzureihen ist[1]). Diese Ansicht ist aber unseres Erachtens gänzlich unhaltbar, wie später eingehend bewiesen werden soll.

4) Seit Salmeron[2]) hat man das an sich scheinbar frappierende Argument öfters wiederholt, daß dem einzigen Lk-Zeugnisse zwei entgegenstehen und darunter das eines Augenzeugen. Dem gegenüber sei zuerst bemerkt, daß tatsächlich ein solcher Gegensatz nur so lange

---

[1]) Auch bei Prof. v. Belser finden wir für seine Ansicht, daß Mt die chronologische Ordnung einhalte, nur die Begründung: ‚Es wird sich doch empfehlen, den Matthäus nach Johannes zu ergänzen und in Harmonie mit ihm auszulegen‘ (Geschichte des Leidens usw. des Herrn. Freiburg 1903, S. 161). Das Prinzip ist zweifellos richtig, aber die Harmonie ist nach unserer Meinung auf andere Weise herzustellen.

[2]) Salmeron selbst sagt nur, daß man lieber einen mit zwei oder drei andern in Einklang zu bringen versuche als umgekehrt. Die schärfere Formulierung erhielt das Argument erst später.

besteht, als man behauptet, daß auch Mt und Mk die chronologische Ordnung einhalten wollen. Sodann möchten wir noch darauf aufmerksam machen, daß dieser Einwurf mit der katholischen Inspirationslehre in Konflikt kommt; denn wäre es tatsächlich der Fall, daß zwei Hagiographen gegen einander stehen, so hätten wir in der hl. Schrift nicht nur einen scheinbaren sondern einen wirklichen Widerspruch und der hl. Geist wäre an einer Stelle ein weniger gut unterrichteter Zeuge als an einer andern[1]). Dergleichen behaupten, heißt offenbar der hl. Schrift die Makel des Irrtums aufdrücken. Dem Autor Unrichtigkeiten zuschreiben, weil er kein Augenzeuge war, das könnte man wohl bei einem rein menschlichen Werke tun, dessen Verfasser nicht unter dem Einflusse der Inspiration steht, so mag Olshausen und Tholuck denken, aber in Bezug auf die hl. Schrift sind derartige Behauptungen auch den orthodoxen Protestanten fremd. Mit Recht schreibt Reinhold Rus: ‚Omnium minime probaremus, si quis ideo seriem narrationis Lucae in dubium vocare vellet, quod Lucas ipse praesens non fuerit. Scripsit enim ex eiusdem Spiritus, qui veritas omnimoda appellatur, instinctu ex quo reliqui Evangelistae et Apostoli‘.

5) Bei der Berufung auf Mt und Mk für die Abwesenheit des Judas bei der Einsetzung der hl. Eucharistie wird wenigstens implicite immer vorausgesetzt, daß diese beiden Evangelisten die chronologische Reihenfolge bis ins Einzelne durchführen wollen. Nun darin müssen wir widersprechen; die Einhaltung der zeitlichen Ordnung im Großen und Ganzen geben wir gerne zu. Daß der Heiland schon vor der Einsetzung von seinem Verräter gesprochen hatte, steht aus dem Jo-Evangelium zweifellos fest und insofern entspricht die Anordnung der beiden Synoptiker der zeitlichen Aufeinanderfolge, aber hiemit ist doch nicht bewiesen, daß der Heiland nur vorher sich über den Verrat geäußert, gleich damals den Judas entlarvt und ihn so entfernt habe. Das steht weder bei Mt noch bei Mk. Durchaus subjektiv ist die Auffassung, Judas sei bereits nach der ersten An-

[1]) Nebe sagt freilich ohne Bedenken: ‚Da auf 3 Zeugen Mund eine Sache steht, so räume ich der Redaktion des Lukas nicht den Vorzug ein; er gibt nur den Sinn des Wortes an . . . Er will darstellen (!), wie sehr diese Eröffnung die Jünger überraschte usw.‘ Leidensgeschichte unseres Herrn J. Chr. I. Wiesbaden 1881. S. 145.

deutung des Verrates so bloßgestellt gewesen, daß ein Bleiben für ihn unmöglich war. Sagt doch sogar Jo noch unmittelbar nach der Bezeichnung der Person des Verräters durch den gereichten Bissen, daß keiner von denen, die zu Tische lagen, die Handlung und Worte des Herrn damals verstand. Die Entlarvung war also nicht so offen und kompromittierend, wie sie manche Exegeten sich vorzustellen scheinen. Daß Mt und Mk gleich an die erste dunkle Andeutung auch die bestimmtere Vorhersagung anknüpfen, ist eben ein Fingerzeig dafür, daß sie die einzelnen Momente nicht so scharf auseinander zu halten bestrebt sind wie Lk und Jo. Bemerkenswert ist ferner, daß sie von der Ankündigung des Verrates ohne jede Verknüpfung auf den Einsetzungsbericht übergehen und so keine Bestimmung über die zeitliche Aufeinanderfolge geben. Sie leiten den letzteren Passus mit denselben allgemeinen Ausdrücken: ‚coenantibus autem eis' (Mt) und ‚manducantibus illis' (Mk) ein, wie früher die Vorhersagung des Verrates. Ihr Bericht sagt also eigentlich nur soviel: Beide Ereignisse sind während desselben letzten Mahles vorgekommen[1]). Ja die beiden Episoden, Entlarvung und eucharistisches Opfer folgen bei Mt und Mk so lose aufeinander, daß man sie ganz gut, ohne den Gang der Erzählung im Geringsten zu stören, auch umstellen könnte.

b) Wie ganz anders ist dies bei Lk?! Der Zusammenhang zwischen der Einsetzungsszene und der Vorhersagung des Verrates muß dem aufmerksamen Leser sofort auffallen. In V. 20—23 sagt er: ‚Similiter et calicem (accepit) postquam coenavit, dicens: Hic est calix novum testamentum in sanguine meo, qui pro vobis fundetur. Verumtamen ecce (πλὴν ἰδοὺ) manus tradentis me mecum est in mensa. Et quidem Filius hominis secundum quod definitum est, vadit: verumtamen vae homini illi, per quem tradetur'. Obwohl hier der Zusammenhang mit aller nur wünschenswerten Klarheit ausgesprochen ist, so wurde doch die verbindende Partikel teils als ein für unsere Frage bedeutungsloses Wörtchen vernachlässigt, teils ihr Sinn in Zweifel gezogen; und doch kann dieses ‚πλὴν ἰδοὺ' nicht leichter-

---

[1]) Langen (Die letzten Lebenstage Jesu. S. 169) will daher in richtiger Erkenntnis der im Text angeführten Gründe aus den Referaten der beiden Evangelisten nicht den Schluß ziehen, daß die Worte Jesu über den Verräter wirklich vor der Darreichung der Eucharistie gesprochen wurden. Für ihn sind psychologische nicht exegetische Motive ausschlaggebend.

weise übergangen werden. Es ist darin ein scharfer Gegensatz ausgesprochen: Dieser Kelch ist der neue Bund in meinem Blute, d. h. er ist der Bund, der durch mein Blut begründet und besiegelt wird und zwar durch mein Opferblut, das für euch ausgegossen wird; und doch (jedoch siehe), die Hand dessen, der mich überliefert, ist mit mir auf dem Tische. Sehet, jetzt da ich in meiner Liebe diesen wunderbaren Bund mit der Menschheit schließe, da ist auch die Verräterhand da. Hier ist mein Opferblut, das für euch bald vergossene Opferblut und siehe die Hand, welche mich zum Opfertod überliefert, ist hier auf demselben Tische. Dies ist der Inhalt der wenigen aber klaren Worte des Heilandes, die so einfach und objektiv, so durch sich selbst sprechend ohne jede Zutat von Reflexion und künstlerischer Fügung erzählt und wiedergegeben werden, daß man einsehen muß: hier spricht nicht der Evangelist sondern der Herr; hier läßt die Wahrheit einfach von sich Zeugnis geben. So redet nicht ein Kompilator, der aus seinen Quellen den Stoff ‚aphoristisch' in verkehrter Ordnung niederschreibt, ‚eine Art von Verwirrung' stiftet oder ‚die Überraschung der Jünger' in die Worte des Herrn hineinträgt. Wie hätte jemals Lk einen so scharfen Gegensatz aufstellen, in solcher Weise den Gedanken an den Verräter, an die Einsetzungsworte knüpfen können, wenn all das schon vorher geschehen, der Verräter gar nicht mehr da gewesen wäre und der Heiland jene Worte gar nicht in diesem Augenblicke gesprochen hätte? Er hätte mit dieser Gegenüberstellung auf eigene Faust einen fremden Gedanken in seine Darstellung hineingetragen, der nicht vom Heilande stammt. Durfte er diesen Gegensatz und damit eine logische Einschränkung des vorhergehenden Verses oder ein subjektiv psychologisches Moment hinzufügen und es dem Herrn in den Mund legen, ohne die historische Treue zu verletzen. Wenn auch manche Exegeten es für einen Evangelisten für erlaubt halten, die Worte des Herrn zu kolorieren und für die Hagiographen eine gewisse Selbständigkeit in der Redaktion in Anspruch nehmen, mit der sie die Worte Christi formulieren, so haben doch diese den Begriff der Inspiration, wie wir ihn verstehen zu müssen glauben, aufgegeben. Wir sind überzeugt, daß die Evangelien kein verbum formale, keinen Gedanken des Herrn ummodeln, sondern ihn treu in dem Sinne wiedererkennen lassen, in dem er von Christus ausgesprochen wurde. Jenen unserer Gegner, welche meinen, daß Lk durch Umstellung des Berichtes über den Verräter nach der eucharistischen Feier den Gegensatz zwischen der großen Liebe

Jesu und dem Undank eines Apostels desto stärker hervortreten lassen wollte, antwortet mit vollem Recht Pölzl: ‚konnte dies nicht schon Jesus selbst getan haben? Wie vermag man zu beweisen, daß ein derartiger Pragmatismus nicht schon durch den historischen Verlauf der Ereignisse seinen Ausdruck fand, sondern daß Lk denselben in seine Geschichtsdarstellung erst hineintragen mußte?‘[1])

Dieses Satzgefüge bei Lk halten wir geradezu für ausschlaggebend in unserer Frage. Schon Augustin faßte mit scharfem Blick die ganze Bedeutung des Wörtchens ‚verumtamen ecce‘ ins Auge: ‚Omnibus eis (den Aposteln) distribuerat Dominus sacramentum corporis et sanguinis sui, ubi et ipse Judas, sicut Lucas *evidentissime* narrat; ac *deinde* ventum est ad hoc, ubi secundum narrationem Joannis apertissime Dominus per buccellam tinctam atque porrectam suum exprimit traditorem‘. Ebenso urteilen die großen Exegeten des XVII. Jahrhunderts, ferner Cajetan, Suarez usw.

Obgleich uns an und für sich der Sinn des ‚πλὴν ἰδοὺ‘ klar genug erscheint, so müssen wir uns doch noch ein wenig dabei aufhalten, weil die oben angegebene Bedeutung der Partikel von manchen Autoren in Abrede gestellt wird. Das griechische πλὴν bricht nur die Rede ab, so meint man; das πλὴν ist ein auf einen disparaten Gegenstand überleitendes Bindewort und somit ist darauf kein besonderes Gewicht zu legen. Diese Abschwächung der Partikel scheint nicht gerechtfertigt. Ich habe selbst alle Stellen untersucht, wo sie bei Lk vorkommt. Wenigstens an 6 Stellen will er damit einen das Vorhergehende einschränkenden Gegensatz oder einen Hinweis auf das Vorhergehende, kurz ein l o g i s c h e s Aneinanderreihen der Gedanken ausdrücken. So ist zB. im Gebet des Herrn im Ölgarten: ‚Transeat a me calix iste, verumtamen non mea voluntas fiat sed tua‘ der mit πλὴν angeschlossene Satz eine Einschränkung des früheren Gedankens, der Bitte um Befreiung vom Leidenskelche. Was mit dem Satze: ‚εἰ βούλει usw.‘ schon angedeutet, aber sozusagen noch nicht scharf genug eingeschränkt war, das tritt in dem ‚πλὴν μὴ τὸ θέλημά μου‘ nochmals deutlicher in einer Entgegenstellung heraus. Auch sonst wird ein starker Gegensatz von Lk sehr häufig durch πλὴν ausgedrückt, so zB. Lk 6,24. 35; 10,11. 14. 20; 11,41; 12,31; 18,8; 19,27 (= aber, jedoch, vielmehr, indessen).

---

[1]) Kommentar zur Leidensgeschichte J. Chr. Graz 1892. S. 110.

Es ist wahr, daß πλὴν manchmal auch loser anknüpft, aber das ist einerseits seltener und andererseits sicher hier ganz ausgeschlossen, da Lk zur Verstärkung noch das ἰδοὺ hinzufügt: ‚Jedoch siehe, die Hand des Verräters ist mit mir auf dem Tisch'. Und warum wiederholt der Evangelist im folgenden Verse die Partikel nochmals: ‚Verumtamen vae homini illi, per quem tradetur! — ‚aber auch wehe jenem Menschen! . . .'? Das zweite πλὴν ergänzt und vervollständigt das erste, so daß der ganz natürliche Sinn und Zusammenhang der Stelle der ist: Ich gebe euch mein Blut, das für euch vergossen wird, doch siehe für einen ist es vergebens, einer ist da, der mich verraten wird, ich gebe mein Blut für euch und doch wird ein Undankbarer, dessen Hand mit auf dem Tische ist, der es mitgenossen hat, mich verraten, aber wehe auch diesem! Der Gegensatz schwebt dem Heiland fortwährend vor Augen, solange Judas in der Nähe ist. Bei der Fußwaschung redet er von dem Ideal einer sittlichen Größe, welche er seinen Jüngern durch Wort und Beispiel vorgezeichnet hat, aber diese Vollkommenheit und Reinheit wird nicht in allem verwirklicht: ‚Vos mundi estis, sed non omnes'. Bald darauf kommt er in seinen Mahnungen wieder auf denselben Punkt zu sprechen: ‚Si haec scitis beati estis, si feceritis ea. Non de omnibus vobis dico . .' So ist es ganz natürlich, daß dieser Gegensatz seine Seele am tiefsten bei Darreichung der hl. Eucharistie ergreift, daher auch der starke, doppelte Ausdruck: Verumtamen ecce! In diesen Worten liegt eben jene Gemütserschütterung, von der Jo 13,21 spricht: ‚Cum haec dixisset Jesus, turbatus est spiritu: et protestatus est et dixit: amen amen dico vobis: quia unus ex vobis tradet me. Es ist die Parallelstelle zu Lk 22,21.

III. Somit wären wir beim Evangelium des hl. Johannes angelangt. Man war der Meinung, daß gerade er zur Annahme der gegnerischen Sentenz nötige; wir möchten den Beweis versuchen, daß er uns nicht nur keine Schwierigkeit bereitet, sondern geradezu den Schlüssel zur Lösung dieser Frage bietet und zwar zur Lösung in unserem Sinne. Sein Bericht ist der ausführlichste. Er scheint von der Entlarvungsszene eben als unmittelbar Beteiligter, dem die Person des Verräters vom Heiland gekennzeichnet wurde, den tiefsten Eindruck empfunden zu haben. Die Schwierigkeit, die man uns entgegenhält, soll nun darin liegen, daß Jo 13,1—30 ein so einheitliches Stück sei, daß man die Einsetzungsszene nirgends einfügen

könne, in Vers 30 aber heißt es: ‚exivit continuo‘, also entfernte sich Judas vor der Einsetzung der Eucharistie. Diese Einheitlichkeit läßt sich nun aber in keiner Weise halten. Mit Vers 19, mit der Ermahnungsrede des Herrn ist die Fußwaschungsszene abgeschlossen. Vers 20 fängt etwas ganz Neues an: ‚Amen amen dico vobis, qui accipit si quem misero, me accipit: qui autem me accipit, accipit eum qui me misit‘. Bei diesem etwas schwierigen Vers müssen wir ein wenig verweilen, um die folgenden Momente zu erwägen:

a) Ein Übergang von Vers 19 auf 20 ist nicht vorhanden, selbst eine verbindende Übergangsformel fehlt; denn das ‚Amen amen dico vobis‘ drückt anerkanntermaßen keine Verbindung aus. Die Worte befremden auf den ersten Blick. Ein Zusammenhang mit der Fußwaschung oder der vorausgehenden Mitteilung über den Verrat ist nicht ersichtlich. Die gekünstelten Versuche, eine Verknüpfung zu entdecken[1]), befriedigen durchaus nicht. Dieser Umstand hat auf Kühnöl und Lücke so mächtig gewirkt, daß sie den Vers überhaupt für eine Glosse halten. Das kann aber nicht zugegeben werden; denn die Worte fehlen in keiner Handschrift. Lange, Storr, Klee, Maier, Hengstenberg u. a. meinen, diese Worte des Herrn wollen wie in Parenthese gesagt sein. Pölzl scheint den V. 20 wenigstens von dem Ankündigungsbericht zu trennen; denn er ließ ihn bei dessen Harmonisierung ganz weg. Knabenbauer sagt im Jo-Kommentar: ‚Qua ratione haec verba cohaerent cum antecedentibus? Hoc difficile est dictu, adeo ut sint, qui ullum adesse nexum negent; esse scil. ab evangelista ea omissa, quae in ipso sermone haec cum antecedentibus vel sequentibus connecterent‘. Aus alledem geht doch klar hervor, daß von der angenommenen Einheitlichkeit des Stückes von V. 1—30 nicht die Rede sein kann. Die Einsetzungsszene kann somit vor V. 30 eingefügt werden.

b) Sie kann aber nach V. 30 nicht eingeschaltet werden; der folgende V. 31 schließt logisch streng an den vorausgehenden an. Der Kontext lautet: V. 30. Cum ergo accepisset ille buccellam, exivit continuo. Erat autem nox. 31. *Cum ergo* exivisset, dixit Jesus: *Nunc* clarificatus est Filius hominis et Deus clarificatus est in eo‘. Schon Augustinus betont in

---

[1]) Man lese sie bei Knabenbauer: Comm. in Jo. pag. 412.

seinem 63. Traktat über Jo den Zusammenhang zwischen diesen beiden Versen, ebenso auch Cajetan, Toletus, Menochi, Tirinus, Erhard u. a. Auch Prof. von Belser scheint ihn ohne Bedenken zuzugeben, wenn er schreibt[1]): ‚Über den Sinn des ersten Teiles der Aussprache (13,31) herrscht kein Zweifel: jetzt eben, νῦν, bezieht sich auf den vom Evangelisten durch τότε in V. 27 fixierten Moment = jetzt, wo Judas von mir dazu gedrängt worden ist, sich zu entscheiden, ward der Menschensohn verherrlicht . . .‘ Es wird zugegeben, daß die Verherrlichung Jesu, von der hier die Rede ist, sich auf den Kreuzestod beziehe, in dem der Messias offenbar wird; den folgenden Vers 32 aber will er auf die Eucharistie beziehen. Hiezu ist unseres Erachtens im Text kein Anhaltspunkt geboten. Die Verherrlichung Christi durch den Vater (V. 32) wird man nur dann auf die Eucharistie beziehen können, wenn man ganz von der Voraussetzung durchdrungen ist, die Einsetzung müsse nach V. 30 oder 32 eingefügt werden. Dadurch wird aber offenbar etwas in das Evangelium hineingetragen, was der unbefangene Leser gar nicht herauslesen kann. Das ‚continuo clarificabit eum‘ ist ganz natürlich von demselben Leiden zu verstehen, das eben jetzt mit dem Fortgange des Verräters seinen Anfang genommen hat[2]). Der Vater wird durch das Leiden Christi verherrlicht und in eben diesem Leiden wird auch der Sohn durch den Vater verherrlicht und diese gegenseitige Verherrlichung ist schon im Beginnen. Daran schließen sich dann in Fortführung desselben Gedankens die Worte des Herrn: ‚Filioli, adhuc modicum vobiscum sum . . .‘ (V. 33). Der Leidenstag ist ja schon angebrochen. Eben wegen dieses dargelegten Zusammenhanges können wir die Einsetzung hier nicht einfügen und somit die Harmonisierung des Tatian und Ammonius nicht annehmen. Tatian mußte das eucharistische Mahl an dieser Stelle bringen, weil er es eben weiter nicht mehr verschieben konnte, die Lk-Reihenfolge aber wegen seines Harmonisierungsprinzips nicht annahm. Er legt nämlich durchschnittlich Mt zugrunde und verläßt ihn in seiner Anordnung nur dann, wenn Mk und Lk übereinstimmend von ihm abweichen. Lk zieht er

---

[1]) Die Geschichte des Leidens und Sterbens, der Auferstehung und Himmelfahrt des Herrn. S. 163.

[2]) Diese Auslegung ist die allgemeinste bei den Vätern. Besonders möchten wir auf die tiefe, theologisch begründete Worterklärung bei Hilarius in l. IX. de Trinitate aufmerksam machen.

nur dann vor, wenn ihm Mk allein gegenübersteht[1]). Dieses Prinzip ist aber für eine chronologische Ordnung ziemlich willkürlich und exegetisch ganz unbegründet[2]).

c) Müssen wir also, um eine Stelle bei Jo für die Einsetzung der Eucharistie zu finden, vor dem V. 30 zurückgehen, so ist die Frage nur mehr: Wie weit müssen wir gehen? Augustinus wollte bei V. 22, andere bei V. 21 die richtige Stelle gefunden haben. Nun dies scheint eben ein unglücklicher Griff gewesen zu sein. Mit Recht konnte man dagegen einwenden, Lk 22,21 und Jo 13,21 sind Parallelstellen; denn sie drücken genau denselben Gedanken aus, auch ist es durchaus richtig, daß der Übergang mit ‚Ταῦτα εἰπὼν' bei Jo 13,21, wenn er auch, an sich als Redewendung betrachtet, keine Verbindung der Gedanken ausdrückt, so doch hier im Zusammenhange sicher eine Anknüpfung an das Vorhergehende besagt. Der vorhergehende Vers muß den Grund für die tiefe Ergriffenheit des Herrn enthalten, von der Jo spricht: ‚Cum haec dixisset Jesus, turbatus est spiritu et protestatus est . . .'

Nach diesem Vers bis V. 30 kann man die Einsetzung unmöglich einschalten. Wir müssen also noch weiter zurückgreifen, dürfen aber nicht bis zum Anfange des 13. Kapitels gehen, so daß die Fußwaschung nach dem eucharistischen Mahle käme. So werden wir unschwer die Stelle finden, wo wir die Einschaltung machen müssen. Schon vorher wurde gezeigt, daß mit V. 19 eine Gedankenreihe abschließt und daß V. 20 nicht unmittelbar an das Vorausgehende anschließen kann. Schaltet man aber vor diesen dunklen Vers die Einsetzungsszene ein, so verschwindet alsbald alle Dunkelheit und die Bedeutung des Verses wird klar. In dieser Auffassung gestaltet sich die Sachlage ungefähr wie folgt: Der Heiland liegt zu Tische und hält die Unterweisung über die Bedeutung der Fußwaschung Jo 13,12—19. Dann setzt er am Ende der coena das allerheiligste Sakrament ein. Nach Vers 19 kann man jeden Einsetzungsbericht der Synoptiker einfügen. Die Erzählung fließt glatt weiter. Nach der Stiftung der Eucharistie folgt V. 20 ganz zwanglos wie von selbst. Der Heiland hat wohl auch außer den

---

[1]) Vgl. Praef. Victoris Cap. in Harm. Ev. Soden findet auf textkritischem Wege dasselbe Harmonisierungsprinzip. Die Schriften des N. T. usw. I S. 1543.

[2]) Das Mt-Evangelium ist eine apologetische nicht rein chronologische Darstellung. Vgl. Belser Einl.[2] S. 50.

eigentlichen Einsetzungsworten noch etwas gesagt, so ist Jo 13,20 ein Gedanke aus dem nach der Konsekration Gesprochenen. Das ‚Aufnehmen, von dem hier die Rede ist, ist ein ausgesprochen eucharistischer Gedanke. Sogar die Worte klingen wie ein Schlußakkord zu den Einsetzungsworten. ‚Das „ὁ λαμβάνων" ἐμέ erscheint wie eine Wiederaufnahme des früheren λάβετε. Jetzt haben sie ihn essend und trinkend aufgenommen' und sie haben den Auftrag dasselbe zu tun, dasselbe Opfer darzubringen, sie sind Opferpriester geworden, ausgesandt in seinem Namen. Sie spenden den Leib des Herrn. Jetzt haben sie ihn unmittelbar von ihm selbst empfangen, aber der Herr wird bald nicht mehr auf Erden verweilen. Sie werden seine Stellvertreter sein, durch sie werden alle den Herrn aufnehmen in verschiedener Weise, ‚je nachdem sie bieten, was sie zu bieten haben: sei es das Wort predigend, sei es taufend, sei es segnend und heilend durch Handauflegung, sei es von Sünden lossprechend, sei es — und das ist das höchste — das Allerheiligste spendend'[1]). Setzt man also das Opfermahl vor V. 20, so läßt sich sowohl der schwierige Vers erklären, als auch besonders die Harmonie zwischen Lk und Jo mit Leichtigkeit herstellen. Das ‚Verumtamen ecce' ist parallel zu Jo 13,21, wie die Gegner selbst behaupten und die tiefe, durch den Gegensatz zwischen eucharistischem Mahle und Verrat verursachte Ergriffenheit des Herrn nicht nur bei Lk sondern auch bei Jo ausgesprochen. Lk ist kürzer, sagt nicht alles, gibt aber ohne Verstellung der Worte des Herrn denselben Gedanken wieder. Jo übergeht die Einsetzungsworte, da er ihre Kenntnisse bei Christen seiner Zeit längst voraussetzen konnte, und bringt nur noch einen eucharistischen Gedanken, mit dem der Herr das Gespräch auf den Verräter überlenkt. ‚Cum haec dixisset, turbatus est spiritu'. Dann folgt die Ankündigung des Verrates ungefähr mit denselben Worten und Wendungen wie bei den Synoptikern und wird die Szene noch durch manche Einzelheiten ergänzt. Besonders ausführlich erzählt er natürlich den Umstand, der ihm persönlich so nahe lag; die Bezeichnung des Judas durch den Bissen auf seine Anfrage und das Geheimbleiben der ganz bestimmten Bezeichnung vor den übrigen Aposteln. In der vorgelegten Annahme würde sich also die Harmonisierung so gestalten, wie die Tabellen auf den folgenden Seiten 60—63 darstellen.

---

[1]) Wohlenberg: Die biblischen Opfermahlsberichte, Neue kirchliche Zeitschrift 1906. S. 363.

Mt 26

20 ὀψίας δὲ γενομένης ἀνέκειτο μετὰ τῶν δώδεκα μαθητῶν.

29 λέγω δὲ ὑμῖν, οὐ μὴ πίω ἀπ' ἄρτι ἐκ τούτου τοῦ γενήματος τῆς ἀμπέλου ἕως τῆς ἡμέρας ἐκείνης ὅταν αὐτὸ πίνω μεθ' ὑμῶν καινὸν ἐν τῇ βασιλείᾳ τοῦ πατρός μου.

Mk 14

I. Der Anfang

17 καὶ ὀψίας γενομένης ἔρχεται μετὰ τῶν δώδεκα.

25 ἀμὴν λέγω ὑμῖν ὅτι οὐκέτι οὐ μὴ πίω ἐκ τοῦ γενήματος τῆς ἀμπέλου ἕως τῆς ἡμέρας ἐκείνης ὅταν αὐτὸ πίνω καινὸν ἐν τῇ βασιλείᾳ τοῦ θεοῦ.

II. Fuss-

III. Fortsetzung

Lk 22	Jo 13
des Paschamahles	
14 καὶ ὅτε ἐγένετο ἡ ὥρα, ἀνέπεσεν, καὶ οἱ ἀπόστολοι σὺν αὐτῷ.	
15 καὶ εἶπεν πρὸς αὐτούς· ἐπιθυμίᾳ ἐπεθύμησα τοῦτο τὸ πάσχα φαγεῖν μεθ᾽ ὑμῶν πρὸ τοῦ με παθεῖν.	
16 λέγω γὰρ ὑμῖν ὅτι οὐκέτι οὐ μὴ φάγω αὐτὸ ἕως ὅτου πληρωθῇ ἐν τῇ βασιλείᾳ τοῦ θεοῦ.	
17 καὶ δεξάμενος ποτήριον εὐχαριστήσας εἶπεν· λάβετε τοῦτο καὶ διαμερίσατε εἰς ἑαυτούς·	
18 λέγω γὰρ ὑμῖν, οὐ μὴ πίω ἀπὸ τοῦ νῦν ἀπὸ τοῦ γενήματος τῆς ἀμπέλου ἕως οὗ ἡ βασιλεία τοῦ θεοῦ ἔλθῃ.	
waschung	4 ἐγείρεται ἐκ τοῦ δείπνου καὶ τίθησιν τὰ ἱμάτια, καὶ λαβὼν λέντιον διέζωσεν ἑαυτόν.
	5 εἶτα βάλλει ὕδωρ εἰς τὸν νιπτῆρα, καὶ ἤρξατο νίπτειν τοὺς πόδας τῶν μαθητῶν . . .
	10 . . . καὶ ὑμεῖς καθαροί ἐστε, ἀλλ᾽ οὐχὶ πάντες.
	11 ᾔδει γὰρ τὸν παραδιδόντα αὐτόν· διὰ τοῦτο εἶπεν ὅτι οὐχὶ πάντες καθαροί ἐστε.
des Paschamahles	12 Ὅτε οὖν ἔνιψεν τοὺς πόδας αὐτῶν καὶ ἔλαβεν τὰ ἱμάτια αὐτοῦ καὶ ἀνέπεσεν πάλιν, εἶπεν αὐτοῖς . .
	16 Ἀμὴν ἀμὴν λέγω ὑμῖν, οὐκ ἔστιν δοῦλος μείζων τοῦ κυρίου αὐτοῦ, οὐδὲ ἀπόστολος μείζων τοῦ πέμψαντος αὐτόν.
	17 εἰ ταῦτα οἴδατε, μακάριοί ἐστε ἐὰν ποιῆτε αὐτά.
	18 οὐ περὶ πάντων ὑμῶν λέγω· ἐγὼ οἶδα τίνας ἐξελεξάμην· ἀλλ᾽ ἵνα ἡ γαφὴ πληρωθῇ· ὁ τρώγων μου τὸν ἄρτον ἐπῆρεν ἐπ᾽ ἐμὲ τὴν πτέρναν αὐτοῦ·

Mt 26	Mk 14
	IV. Die Einsetzung
26 ἐσθιόντων δὲ αὐτῶν λαβὼν ὁ Ἰησοῦς ἄρτον καὶ εὐλογήσας ἔκλασεν καὶ δοὺς τοῖς μαθηταῖς εἶπεν· λάβετε φάγετε· τοῦτό ἐστιν τὸ σῶμά μου.	22 καὶ ἐσθιόντων αὐτῶν λαβὼν ἄρτον εὐλογήσας ἔκλασεν καὶ ἔδωκεν αὐτοῖς καὶ εἶπεν. λάβετε· τοῦτό ἐστιν τὸ σῶμά μου.
27 καὶ λαβὼν ποτήριον καὶ εὐχαριστήσας ἔδωκεν αὐτοῖς λέγων· πίετε ἐξ αὐτοῦ πάντες·	23 καὶ λαβὼν ποτήριον εὐχαριστήσας ἔδωκεν αὐτοῖς, καὶ ἔπιον ἐξ αὐτοῦ πάντες.
28 τοῦτο γάρ ἐστιν τὸ αἷμά μου τῆς διαθήκης τὸ περὶ πολλῶν ἐκχυννόμενον εἰς ἄφεσιν ἁμαρτιῶν.	24 καὶ εἶπεν αὐτοῖς· τοῦτό ἐστιν τὸ αἷμά μου τῆς διαθήκης τὸ ἐκχυννόμενον ὑπὲρ πολλῶν.
	V. Vorhersagung
21 καὶ ἐσθιόντων αὐτῶν εἶπεν· ἀμὴν λέγω ὑμῖν ὅτι εἷς ἐξ ὑμῶν παραδώσει με.	18 καὶ ἀνακειμένων αὐτῶν καὶ ἐσθιόντων ὁ Ἰησοῦς εἶπεν· ἀμὴν ἀμὴν λέγω ὑμῖν ὅτι εἷς ἐξ ὑμῶν παραδώσει με, ὁ ἐσθίων μετ' ἐμοῦ.
22 καὶ λυπούμενοι σφόθρα ἤρξαντο λέγειν αὐτῷ εἷς ἕκαστος· μήτι ἐγώ εἰμι, κύριε;	19 ἤρξαντο λυπεῖσθαι καὶ λέγειν αὐτῷ εἷς κατὰ εἷς· μήτι ἐγώ;
23 ὁ δὲ ἀποκριθεὶς εἶπεν· ὁ ἐμβάψας μετ' ἐμοῦ τὴν χεῖρα ἐν τῷ τρυβλίῳ, οὗτός με παραδώσει·	20 ὁ δὲ εἶπεν αὐτοῖς· εἷς τῶν δώδεκα, ὁ ἐμβαπτόμενος μετ' ἐμοῦ εἰς τὸ τρύβλιον.
24 ὁ μὲν υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου ὑπάγει καθὼς γέγραπται περὶ αὐτοῦ, οὐαὶ δὲ τῷ ἀνθρώπῳ ἐκείνῳ δι' οὑ ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου παραδίδοται· καλὸν ἦν αὐτῷ εἰ οὐκ ἐγεννήθη ὁ ἄνθρωπος ἐκεῖνος.	21 ὅτι ὁ μὲν υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου ὑπάγει καθὼς γέγραπται περὶ αὐτοῦ· οὐαὶ δὲ τῷ ἀνθρώπῳ ἐκείνῳ δι' οὗ ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου παραδίδοται· καλὸν αὐτῷ εἰ οὐκ ἐγενήθη ὁ ἄνθρωπος ἐκεῖνος.
25 ἀποκριθεὶς δὲ Ἰούδας ὁ παραδιδοὺς αὐτὸν εἶπεν· μήτι ἐγώ εἰμι, ῥαββεί; λέγει αὐτῷ· σὺ εἶπας.	

Lk 22	Jo 13
	19 ἀπ' ἄρτι λέγω ὑμῖν πρὸ τοῦ γενεσθαι, ἵνα πιστεύητε ὅταν γένηται ὅτι ἐγώ εἰμι.
der hl. Eucharistie	
19 καὶ λαβὼν ἄρτον εὐχαριστήσας ἔκλασεν καὶ ἔδωκεν αὐτοῖς λέγων· τοῦτό ἐστιν τὸ σῶμά μου τὸ ὑπερ ὑμῶν διδόμενον· τοῦτό ποιεῖτε εἰς τὴν ἐμὴν ἀνάμνησιν.	
20 καὶ τὸ ποτήριον ὡσαύτως μετὰ τὸ δειπνῆσαι, λέγων· τοῦτο τὸ ποτήριον ἡ καινὴ διαθήκη ἐν τῷ αἵματί μου, τὸ ὑπερ ὑμῶν ἐκχυννόμενον.	20 ἀμὴν ἀμὴν λέγω ὑμῖν, ὁ λαμβάνων ἄν τινα πέμψω ἐμὲ λαμβάνει, ὁ δε ἐμε λαμβάνων λαμβάνει τὸν πέμψαντά με.
des Verrates	
21 πλὴν ἰδού ἡ χεὶρ τοῦ παραδιδόντος με μετ' ἐμοῦ ἐπὶ τῆς τραπέζης.	21 Ταῦτα εἰπὼν Ἰησοῦς ἐταράθη τῷ πνεύματι καὶ ἐμαρτύνησεν καὶ εἶπεν· ἀμὴν ἀμὴν λέγω ὑμῖν ὅτι εἷς ἐξ ὑμῶν παραδώσει με.
22 ὅτι ὁ υἱὸς μὲν τοῦ ἀνθρώπου κατὰ τὸ ὡρισμένον πορεύεται, πλὴν οὐαὶ τῷ ἀνθρώπῳ ἐκείνῳ δι' οὗ παραδίδοται.	22 ἔβλεπον εἰς ἀλλήλους οἱ μαθηταὶ ἀπορούμενοι περὶ τίνος λέγει.
23 καὶ αὐτοὶ ἤρξαντο συνζητεῖν πρὸς ἑαυτοὺς τὸ τίς ἄρα εἴς ἐξ αὐτῶν ὁ τοῦτο μέλλων πράσσειν.	23 ἦν ἀνακείμενος εἷς ἐκ τῶν μαθητῶν αὐτοῦ ἐν τῷ κόλπῳ τοῦ Ἰησοῦ, . . .
	30 λαβὼν οὖν τὸ ψωμίον ἐκεῖνος ἐξῆλθεν εὐθύς· ἦν δὲ νύξ.
	31. ὅτε οὖν ἐξῆλθεν, λέγει Ἰησοῦς· νῦν ἐδοξάσθη ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου, καὶ ὁ θεὸς ἐδοξάσθη ἐν αὐτῷ· . .

Aus dieser Harmonisierung ergibt sich, daß Jo nicht nur kein Argument für die gegnerische Meinung bietet, sondern im Gegenteil sogar die von Mt und Mk bereiteten Schwierigkeiten zugunsten unserer Ansicht löst. Jo ist der ausführlichste Berichterstatter über diese Episode, er gibt die einzelnen Phasen der Ankündigung des Verrates genau an. Zwei dunkle Andeutungen waren schon vor der Einsetzung geschehen; eine bei der Fußwaschung Jo 13,10: ,et vos mundi estis sed non omnes', die zweite in der Rede über die Bedeutung der Fußwaschung V. 18: ,non de omnibus dico, ego scio quos elegerim; sed ut impleatur Scriptura: qui manducat mecum panem, levabit contra me calcaneum suum'. Jetzt sind diese Andeutungen natürlich klar, aber damals waren sie den Jüngern noch ein Rätsel. Aus so allgemeinen Worten konnten sie unmöglich die Sache, um die es sich handelte und noch weniger die Person des Verräters ersehen. Der Heiland sprach weiter, die coena nahm ihren Verlauf, die Jünger aber blieben in Ungewißheit über den Sinn dieser dunklen Worte. Man kann also nicht sagen, für Judas sei das Bleiben während des eucharistischen Mahles ausgeschlossen gewesen. Nach der Einsetzung kommt der Herr nochmals, nunmehr allerdings klar auf den Verrat zu sprechen. Er gebraucht den Ausdruck: ,Unus ex vobis *tradet* me'. Jetzt erst gehen den Jüngern die Augen auf. Bei diesen Worten entsteht Bestürzung[1]): ,Aspiciebant ergo discipuli haesitantes, *de quo* diceret' (Jo 13,22). Doch diese Fragen werden nicht klar und deutlich vor allen beantwortet; nur für zwei hat der Heiland direkten Aufschluß gegeben, für den Liebesjünger und den Verräter selbst. Dieser verläßt den Saal, aber auch jetzt noch weiß niemand außer Johannes, was die Worte des Herrn zu Judas: Quod facis fac citius, bedeuteten. Das wird von Jo ausdrücklich gesagt[2]). Da der Heiland schon vor der Einsetzung von dem Verräter

[1]) Wenn man annimmt, daß der ganze Bericht des Mt und Mk vor der Einsetzung zu setzen sei, dann könnte man eher argumentieren, es sei für Judas unmöglich gewesen, als der von Christus vor sämtlichen Aposteln entlarvte Verräter am eucharistischen Mahle teilzunehmen, aber es wird hiebei vorausgesetzt, was eben erst zu beweisen wäre, daß nämlich die Anordnung bei Mt chronologisch genau sei.

[2]) Die Worte des hl. Jo schließen jede Erklärung aus, nach der Jesus den Judas ,unumwunden als den Verräter vor sämtlichen Jüngern bezeichnet' hätte. Jo selbst sagt mit Emphase, niemand von den zu Tische sitzenden habe die Worte Jesu begriffen. Judas nahm den Bissen,

Andeutungen machte, ist auch die Darstellung bei Mt und Mk gerechtfertigt. Sie fassen sich kürzer als Jo, daher gaben sie statt allen einzelnen Momenten gleich die bestimmtere Bezeichnung des Unglücklichen an, um nicht später nochmals eigens darauf zurückkommen zu müssen. Ein ὕστερον πρότερον ist also vielmehr bei ihnen als bei Lk zu suchen. Den aufregendsten Moment greifen alle drei Synoptiker heraus, das zeigt die volle Übereinstimmung der Verse: Mt 21.22; Mk 18.19; Lk 21. 23 und Jo 21. 22. Will man das nicht annehmen, so bleiben immer Schwierigkeiten zwischen Mt und Jo, so aber sind sowohl Mt und Mk mit Lk als Lk mit Jo und Jo mit Mt und Mk in Übereinstimmung gebracht. Jo und Lk lassen auch den Zeitpunkt klar erkennen, wann der bedeutendste Augenblick, die deutliche Ankündigung des Verrates, zu setzen ist.

Mit dieser Harmonisierung ist nach unserer Ansicht der scheinbare Gegensatz gänzlich ausgeglichen und somit die Streitfrage auch exegetisch hinreichend gelöst. Die Abwesenheit des Judas bei der Einsetzung der hl. Eucharistie läßt sich weder aus der Tradition noch exegetisch nachweisen, die Harmonisierung des Tatian hat keine zwingenden Gründe, ja eigentlich nicht einen einzigen wirklich stichhaltigen Grund für sich, während die andere Meinung in der Predigt der alten Kirche bereits aufscheint, bei den bedeutendsten Theologen durchaus vorwiegt und auch exegetisch wohlbegründet und somit die weitaus wahrscheinlichere Ansicht ist. Wir wollen nicht, wie der große Augustin, Evidenz für diese Meinung beanspruchen, aber jene größere Wahrscheinlichkeit wünschen wir anerkannt zu sehen, welche für die praktische Verwertung unserer Sentenz Berechtigung bietet, so daß man die Prediger und aszetischen Schriftsteller von Tadel frei spreche, wenn sie den Gläubigen die Ansicht vorlegen, daß Judas bei der Einsetzung der hl. Eucharistie gegenwärtig war.

---

stand auf und entfernte sich. Jo allein kannte die folgenreiche Bedeutung dieses Weggehens. Welchen schauerlichen Eindruck dies auf den Liebesjünger gemacht haben muß, das zeigt die plastische Schilderung der Szene und der vielbedeutende mit poetischem Strich die Lage zeichnende Schlußsatz: ‚Es war aber Nacht'. Für die übrigen Jünger kam das volle Verständnis erst später, in Gethsemani, wo die Worte des Herrn in Erfüllung gingen. Will man nicht den Jo-Text der Unrichtigkeit zeihen, so muß man annehmen, daß Mt 26,25 leise, nur für Judas verständlich gesprochen wurde.

Vasectomia

Eine neue Operation und ihre Erlaubtheit

Von **Albert Schmitt** S. J.—Innsbruck

Vor kurzem wurde dem Verfasser dieses Artikels die Neue Züricher Zeitung vom 16. November 1910 zugesandt mit einem Bericht über die Jahresversammlung der Pestalozzigesellschaft. Auf derselben hielt Dr. Hans W. Maier, Sekundararzt der Heilanstalt Burghölzli, ein Referat über die Verhütung geistiger Störungen. Hören wir den Schluß dieses Referates, wie ihn genannte Zeitung bringt.

‚Ein Großteil der Kranken, die in eine Irrenanstalt zur Aufnahme kommen, sind Menschen, die von Jugend auf den kranken Keim in sich trugen, der oft in die früheren Generationen zurück verfolgbar ist. Besonders die Heredität der hochgradig ethisch Defekten, die ebenso gut bei intellektuell Schwachsinnigen, wie Vollwertigen auftreten können, zeigt hier ein erschreckendes Bild. Wir haben da ganze Familien, wo kein einziges Glied moralisch vollwertig ist. Besonders bedenklich aber ist es, daß aus der Anstalt entlassene Kranke in einem Zustand von Besserung sich fortpflanzen, und die Nachkommenschaft solcher Schwerkranker mit wenigen Ausnahmen wieder den Keim neuer Erkrankungen in sich trägt. Das Furchtbare dabei ist, daß gewisse Klassen dieser Kranken, speziell die Verbrecher, wenn sie in Freiheit leben, eine sehr große Fruchtbarkeit bekunden, sei es dadurch, daß ihre Triebe stärker oder ihre Widerstände schwächer sind als bei den Normalen.

Geschieht nun heute etwas, um diese Fortpflanzung geistig Defekter und Erkrankter durch die Erzeugung von Nachkommen zu verhindern? Die

gesetzlichen Mittel, die uns bis jetzt zu Gebote stehen, sind ganz ungenügend. In Amerika hat man nun, durch die Verhältnisse gezwungen, eine Lösung gefunden, die als durchaus rationell und zweckmäßig erachtet werden muß. In den Vereinigten Staaten finden sich heute prozentual fünfzehnmal mehr schwere Verbrecher als in unseren Gegenden. Die dort angestellten Nachforschungen haben ergeben, wie überaus erblich die hier zugrunde liegenden Defekte sind. Deshalb ist man seit einigen Jahren daran, den Verbrechern und schwer Geisteskranken in gewissen Gegenden der Vereinigten Staaten die Fortpflanzung einfach abzuschneiden. Wir wissen, daß die Entfernung der Keimdrüsen aus dem menschlichen Körper schwere Folgen für das Allgemeinbefinden hat, da sie nicht nur zur Fortpflanzung, sondern auch zur Absonderung von Stoffen dienen, die für den innern Haushalt des Organismus wichtig sind. Die eigentliche Kastration stellt also eine Verstümmelung dar, deren Ausführung unsern humanitären Gefühlen widerstrebt. Die ärztliche Erfahrung hat aber gezeigt, daß die einfache Unterbindung, resp. die Entfernung eines kleinen Stückes des die Keimzelle von den Geschlechtsdrüsen fortführenden Kanals genügt, um die Fortpflanzung dauernd zu verhindern, ohne irgendwelche schädliche Folgen für das betreffende Individuum nach sich zu ziehen.

Bei uns fehlt für praktische Versuche in dieser Richtung leider noch die gesetzliche Grundlage; es ist aber zu hoffen, daß in absehbarer Zeit Irrenärzte, Juristen und die öffentliche Meinung Hand in Hand gehen und diesen Fortschritt über den Ozean zu uns kommen lassen.

Die Ausführungen des Referenten erweckten das lebhafteste Interesse der Versammlung und wurden vom Vorsitzenden warm verdankt. Dr. W. K.'

Diese Operation heißt *Vasectomia (duplex)*, weil sie im Zerschneiden des vas deferens besteht. Über dieselbe sagen amerikanische Ärzte[1]), sie sei in 5 Minuten geschehen, nicht gefährlich, nicht sehr schmerzhaft, könne ohne allgemeine Narkose mit einfacher lokaler Anästhesie vorgenommen werden, so daß der Patient sogleich wieder seinen gewohnten Beschäftigungen nachgehen könne. Dabei bleibt er aptus ad copulam sed infoecundam. Ein Arzt rühmt sich, schon über 400 solche Operationen mit gutem Erfolge vollzogen zu haben. In einigen Staaten der Nordamerikanischen Union wird diese Operation an Negern vollzogen als Strafe für Sittlichkeitsdelikte, die diese an weißen Frauen verübt haben; überdies wird sie in Amerika, wie auch jetzt bei uns als Präventivmittel zur Verhütung

¹) Razón y Fe, Tomo XXVII, Julio 1910, Num. 3, p. 374; Eccl. Review Vol. 42. p. 271.

erblich belasteter Nachkommenschaft dem Staate und den Ärzten empfohlen.

Natürlich tritt jetzt die Frage über die Erlaubtheit dieser Operation an die Moralisten heran. Seit März d. J. wird in der Zeitschrift ‚Ecclesiastical Review'[1]) dieses Thema von verschiedenen Auktoren behandelt und bald im bejahenden, bald im verneinenden Sinn beantwortet. In der oben genannten spanischen Zeitschrift ‚Razón y Fe'[2]) untersucht auch der bekannte P. Ferreres S. J. die Frage und kommt zum Resultat, daß diese Operation nicht erlaubt sei.

In diesem Artikel soll zunächst eine kurze Übersicht über die in jenen Zeitschriften für und gegen die Erlaubtheit der Vasektomie vorgebrachten Beweise gegeben, und dann eine andere Lösung der Frage zur Diskussion gestellt werden.

Der erste, der in der Ecclesiastical Review (Vol. 42, p. 271) seine Meinung über diesen Gegenstand äußerte war P. Donovan O. F. M., Professor der Moral im Studienhaus der Franziskaner, das der Universität Washington angegliedert ist. Er ist für die Erlaubtheit der Operation, wenn auch nur schüchtern und zweifelnd wegen Möglichkeit des Mißbrauches; aber sowie der Mensch freiwillig auf das Recht der Ehe verzichten könne, so könne dies für das Gemeinwohl vom Staate verlangt werden.

Unterdessen hatte die Redaktion ein Gutachten der Universität Löwen eingeholt, das p. 474 veröffentlicht wird. Es ist verfaßt von J. U. Dr. de Becker, der sich auch auf die Aussagen von Kollegen (der Patres Vermeersch, de Villers, Salsmann) beruft. Das Urteil lautet apodiktisch: Die Operation ist unerlaubt; denn die Verstümmelung ist eine bedeutende, wenn auch nicht rücksichtlich des Individuums, so doch rücksichtlich der Erhaltung der Art. Deshalb hat sicher der Arzt kein Recht dazu, aber ebensowenig der Staat, weil er kein Recht auf Leben und Freiheit eines unschuldigen (wenn auch kranken) Menschen hat, und weil er, für Christen wenigstens, keine trennenden Ehehindernisse, wie in diesem Falle Impotenz, schaffen könne.

---

[1]) Ecclesiastical Review Vol. XLII, March 1910 p. 271; April p. 474; May p. 599. Vol. XLIII, July 1910 p. 70, p. 80; September p. 310, p. 320; November p. 553.

[2]) Razón y Fe, Tomo XXVII, Julio 1910 p. 374. Tomo XXVIII, Octubre p. 224.

P. Donovan anwortet p. 599: 1) Eine Verstümmelung könne freilich, wenn sie auch in sich (physisch) gering sei, moralisch schwer werden, wenn sie Lebensgefahr herbeiführe, oder zu einem sündhaften Zweck unternommen werde. Beides ist hier nicht der Fall, also bleibt sie in sich gering, besonders da es für den Einzelnen keine Verpflichtung zur Erhaltung der Art gebe. Zur Bestätigung verweist er auf die Theologen, die trotz des Verbotes Benedikts XIV die Kastrierung der Sängerknaben wenigstens probabiliter für erlaubt halten, sowie auf den Umstand, daß durch eine andere Operation die Zeugungsfähigkeit nach der Vasektomie wieder hergestellt werden könne. 2) Es handelt sich zwar um Kranke, die aber zugleich eine Art Verbrecher gegen das Gemeinwohl sind; wenn der Staat für das Gemeinwohl Geisteskranke, Aussätzige u. a. absondern könne, also mit Recht die Verkürzung der Freiheit verfüge, warum nicht diese Operation? Denn der Grund, warum der Staat in gewissen Fällen über Leben und Freiheit der Untertanen verfügen könne, sei nicht in einer culpa theologica zu suchen, auch nicht in einem direkten Recht über diese Güter der Untertanen, sondern in der Notwendigkeit einer Sanktion und des Schutzes der öffentlichen Ordnung. — Auf die Behauptung, der Staat könne keine Ehehindernisse schaffen, antwortet Donovan, es sei zweifelhaft, ob hier das trennende Ehehindernis der Impotenz, oder ob bloße Sterilität vorliege, und zudem sei es nur eine zeitweilige.

Nach ihm meldet sich p. 602 ein ‚Perplexus' zum Wort: die Ärzte sagen, daß nach dieser Operation oft auch beharrliche Verletzer des sechsten Gebotes ein neues, besseres Leben beginnen, widerstandsfähiger werden gegen Versuchungen; wäre nicht wenigstens um dieses geistigen Gutes willen die Operation erlaubt?

Einen energischen Gegner findet die neue Theorie in P. Rigby O. P. in Rom, der sie (Vol. 43, p. 70) als barbarisch und materialistisch ablehnt. Sie ist und bleibt eine gravis mutilatio, die trotzdem die Leidenschaft nicht zum Schweigen bringt. Er will ein doppeltes Recht auf den Zeugungsakt unterscheiden, ein natürliches, in wie weit derselbe zeitliche Vorteile hat, und ein geistiges, weil derselbe auch Beziehung auf die Erreichung des letzten Zieles habe als das einzige erlaubte Mittel gegen die Begierlichkeit. Das erstgenannte Recht müßte allerdings dem Gemeinwohl weichen, das letzte aber geht ihm vor.

Ein weiterer Verteidiger der Vasektomie ist P. Th. Labouré O. M. J. im Seminar zu S. Antonio, Texas. Ein erster Artikel von ihm (p. 80) wendet sich gegen De Becker: Auch jene Auktoren, die eine Kastrierung der Sängerknaben für unerlaubt halten, geben als Grund nur an, daß der angestrebte Zweck nicht wichtig genug sei, nicht aber daß sie überhaupt nie für das Gemeinwohl erlaubt sei: Ferner sei ein geistig defekter Mensch zwar ein Unschuldiger im theologischen Sinn, nicht aber im strengen Sinn und in sozialer Hinsicht, d. h. er gebe dennoch Anlaß, gegen seine Freiheit oder körperliche Integrität vorzugehen. Habe ja der Staat sogar manchmal ein Recht, über die Freiheit eines vollständig Unschuldigen zu verfügen, zB. wenn er ihn als Geisel stellt. In einem zweiten Artikel (p. 320) sucht Labouré die Gründe des P. Rigby zu entkräften; die Einteilung in ein ‚natürliches‘ und ‚geistiges‘ Recht sei nicht genau; verstehe man ‚geistig‘ als ‚übernatürlich‘, so gebe es andere Mittel, sein ewiges Heil in Sicherheit zu stellen, und die erblich Belasteten würden ja auch nicht so streng von Gott beurteilt; verstehe man aber ‚geistig‘ im Sinn von ‚moralisch‘, dann ist auch das Gemeinwohl kein Gut niederer Ordnung, sondern stehe auf derselben Stufe; der Staat erstrebe eben Besserung der sittlichen Ordnung; und unter Gütern gleicher Ordnung gehe das Gemeinwohl dem Wohl des Individuums vor. Der Staat könne ja auch durch lebenslängliche Einkerkerung das Recht auf den Zeugungsakt nehmen; warum also nicht durch eine Operation?

Unterdessen hatte ein ‚Neo-Scholasticus‘ (p. 310) gegen Rigby geschrieben; an der Hand eines praktischen Falles, wo eines seiner besten Marienkinder einen geistig minderwertigen entlassenen Sträfling heiraten will, und an dem, was der hl. Thomas über Mutilatio sagt (2. 2. q. 65. a. 1), will er beweisen, daß die Operation erlaubt sei; am Schlusse bittet er die Moralisten, nachzudenken, ob dies nicht ein praktisches Mittel gegen den weitverbreiteten Onanismus in der Ehe wäre, wenigstens in Fällen von Gefahr für die Mutter oder zu reichen Kindersegens.

Auf diese Frage antwortet dann Labouré (p. 553) mit einer Unterscheidung: die Vasektomie sei nicht erlaubt als Mittel gegen Onanismus, weil der Mensch kein plenum dominium über seine Glieder habe; aber sie sei erlaubt zur Verhütung übermäßigen Kindersegens oder des Verbrechens gegen das keimende Leben, weil hier ein bonum societatis in Betracht komme. Entschieden ablehnend ver-

hält sich P. Ferreres S. J.[1]); seine Begründung geht von der Impotenz aus, die dadurch geschaffen würde; und selbst wenn es sich um eine schon geschlossene Ehe handelt, wo die **impotentia superveniens** den Gebrauch der Ehe nicht verhindert, seien dieselben schweren gesundheitlichen Schäden zu befürchten, die aus dem Onanismus besonders dem Nerven- und Genitalsystem der Frau erwachsen. Der Staat habe nicht das Recht, diese Operation zu verlangen, weil sie für das Gemeinwohl nicht notwendig sei; denn der Patient wird nicht besser, dagegen gibt es andere, moralische Mittel zur Besserung, die Ansteckung der Kinder ist nicht gewiß, und geht sicher nicht über die 4. oder 5. Generation hinaus, und kann in vielen Fällen durch eine gute Erziehung paralysiert werden.

* * *

Dieser Überblick über die bisher vorgebrachten Gründe für und gegen die Erlaubtheit der Vasektomie zeigt, daß auf beiden Seiten gewichtige Gründe stehen, aber auch beiderseits Voraussetzungen angenommen werden, die nicht sicher sind. So wird eben die Frage: ob diese Operation wirklich das Ehehindernis der Impotenz hervorbringe, nicht von allen bejaht, kann also nicht zu einem sicheren Schluß führen; ebenso steht in bezug auf die Einreihung der verschiedenen Güter und die Abwägung derselben Behauptung gegen Behauptung. Wir möchten eine Lösung der Frage von einer anderen Seite aus versuchen.

Wie die Tötung eines Menschen, ist auch die Verstümmelung und Verwundung noch nicht unter allen Umständen und in sich schlecht, solange ich nur das Objekt im Auge habe, ist ein solcher Akt in der moralischen Ordnung noch nicht ganz bestimmt, noch nicht gut oder bös; er kann erlaubt sein aus Notwehr, für die Gesundheit des ganzen Körpers, zur Wahrung der sittlichen Ordnung und der vergeltenden Gerechtigkeit; — er kann aber auch unerlaubt und schlecht sein, wenn es sich um einen Unschuldigen handelt, wenn es sich um direkte Körperverletzung des Nächsten handelt, bei der nicht nur die Handlung ihrer Natur nach, sondern auch die Absicht gerade auf die Schädigung des Nächsten geht.

Die volle moralische Bewertung wird also eine Verstümmelung erst erhalten, wenn auch die Absicht des Handelnden, die Umstände oder auch die Wirkungen in Rechnung gezogen werden.

---

[1]) Razón y Fe l. c.

Nun ist jede Operation eine Handlung, die eine doppelte Wirkung hat, eine schlechte und eine gute; für die Erlaubtheit einer solchen Handlung stellen die Moralisten[1]) 4 Bedingungen auf: 1) Die Handlung, die Ursache jener zwei Wirkungen muß gut oder wenigstens indifferent sein; 2) die gute Wirkung muß wenigstens ebenso unmittelbar aus der Ursache folgen, wie die schlechte; nie dürfen beide so subordiniert sein, daß die gute Wirkung nur vermittelst der schlechten erreicht würde. 3) Die schlechte Wirkung darf nicht beabsichtigt sondern nur zugelassen werden. (Hier fügt Lehmkuhl hinzu: ‚in quibusdam rebus addi potest: neve sit periculum pravae intentionis vel pravi consensus postea futuri'); 4) muß ein entsprechend schwerwiegender Grund vorhanden sein. Und mit Recht; denn sobald eine dieser Bedingungen nicht erfüllt ist, liegt die Sache so, daß die schlechte Wirkung direkt angestrebt wird; und diese schlechte Absicht macht die Handlung in sich schlecht, auch wenn sie an und für sich gut wäre.

Ist die erste nicht erfüllt, ist es eine an und für sich schon schlechte Handlung, so ist eine schlechte Absicht untrennbar damit verbunden, als finis operis, der durch einen guten finis operantis nie mehr gerechtfertigt werden kann. Ist die zweite nicht erfüllt, so kann der Handelnde seinen guten Zweck nicht beabsichtigen, ohne direkt den schlechten zu beabsichtigen, mittelst dessen er erst den guten erreichen kann. Was die dritte Bedingung anbelangt, so liegt es auf der Hand, daß ihr Fehlen auch eine gute Handlung schlecht macht. Endlich, wenn kein genügender Grund vorhanden ist, wenn der Handelnde eingestandenermaßen nach Abwägung der Gründe für und gegen findet, daß die Gründe für die Handlung wirklich in keinem Verhältnis stehen zu dem Übel, das daraus folgt und dennoch die Handlung vornimmt, so zeigt er damit (implicite) eine Willensrichtung, die das Böse bevorzugt, an demselben hängt.

In der bisherigen Diskussion nun hat man sich fast ausschließlich mit der ersten und letzten Bedingung befaßt, ob die Handlung in sich und unter allen Umständen schlecht sei, und ob ein genügender Grund vorhanden sei. Und in diesen Fragen ist man nicht zu einem übereinstimmenden sicheren Resultat gekommen. Eine sichere Antwort werden wir erhalten, wenn wir die übrigen zwei Bedingungen prüfen.

---

[1]) Cf. Noldin, De principiis[6] n. 74; Lehmkuhl I[9] n. 12; Génicot I[8] n. 14.

Die Ursache der beiden Wirkungen ist der operative Eingriff selbst; wenn er auch nur ein kleines Gefäß durchschneidet, kann er doch nicht als leichte Verstümmelung bezeichnet werden, ebensowenig wie zB. das Durchschneiden des Nervs, der das Sehorgan mit dem Gehirn verbindet, weil in beiden Fällen die ganze Funktion lahmgelegt wird.

Die gute Wirkung, die man beabsichtigt, ist gewiß ein nicht zu unterschätzendes Gut, Bewahrung der kommenden Generation vor erblich Belasteten. (Von der Frage, ob die Operation als Strafe in Anwendung kommen könne, sehen wir einstweilen ab).

Die schlechte Wirkung, das Übel, das man um jenes Gutes willen zulassen will, (denn beabsichtigt darf es nicht werden) ist die Entziehung der Zeugungskraft; und sie ist ein Übel in mehrfacher Hinsicht. Uns will scheinen, daß bei der Einschätzung dieses Übels in physischer und moralischer Beziehung manches übersehen worden ist. Nach den Erkundigungen, die wir bei gewissenhaften Chirurgen eingezogen haben, würde bei uns zu Lande kein Arzt so leichthin wie es in Amerika geschieht[1]), nur das vas deferens durchschneiden, und die beiden abgeschnittenen Enden sich selbst überlassen; ferner ist sicher, wie auch spanische Auktoritäten[2]) bezeugen, daß dieser Operation bald atrophia testiculorum folgt; in manchen (allerdings seltenen) Fällen eine rapide, die tödlich endigt, in jedem Fall eine langsame bis zum völligen Schwund. Dieser Vorgang hat natürlich dieselben Folgen auf das Allgemeinbefinden des Menschen wie völlige Kastrierung, deren üble Wirkungen in dem oben angeführten Zeitungsbericht selbst von einem Verteidiger der Vasektomie als schwere bezeichnet werden. Endlich kann unter diesen Umständen von einer Wiederherstellung der Zeugungskraft keine Rede mehr sein. Es kann ja durch einen operativen Eingriff das zerschnittene Gefäß wieder zusammengefügt werden und verwachsen; aber wenn die Atrophie schon vorgeschritten ist, wird sie dadurch nicht aufgehalten, und die Zeugungskraft ist für immer verloren; wollte man sie wiederherstellen, so müßte die zweite Operation bald nach der ersten geschehen, und dann wäre ja der beabsichtigte Zweck der ersten nicht erreicht. Endlich bleibt, gerade nach Aussage der Verteidiger der Operation, die aptitudo ad coitum, folglich die libido, sed imperfecte sa-

[1]) Cf. Eccl. Review vol. 42, p. 273.

[2]) Cf. Razón y Fe tom. 28, p. 230 f.

tiata — und damit alle die gesundheitsschädlichen Folgen des Onanismus[1]), die nicht genug betont werden können.

Das beweist, daß die Vasektomie in physischer Hinsicht nicht eine mutilatio levis genannt werden kann. In moralischer Beziehung ist folgendes zu erwägen. Die Zeugungskraft ist vom Schöpfer dem Menschen in anderer Weise gegeben als dem Tier. Das Tier übt sie nur auf Grund des Instinkts, der zugleich auch die notwendigen Grenzen angibt und den Gebrauch regelt. Dem Menschen ist sie in der Weise gegeben, daß er selbst durch freie Bestimmung sie übe und regle. Daher die große Verantwortlichkeit des Menschen für den Gebrauch und Mißbrauch. Dem Tier kann man infolge dessen die physische Möglichkeit nehmen aus irgend einem Grund, auch wenn es nicht zur Erhaltung des Individuums geschieht; man hat eben da keine anderen Mittel. Beim Menschen stehen andere Mittel zu Gebot: man kann seine freie Bestimmung beeinflussen durch Erziehung und Stärkung des Willens, daß er sich in der Gewalt hat, — durch Vernunftgründe, daß er selbst entsagt, — durch Gesetze, die ihm die Ehe verbieten, so weit es notwendig ist. Es wird damit nur der freie Gebrauch, nicht aber die physische Möglichkeit genommen, was eben beim Menschen sorgfältig zu unterscheiden ist. Es kann also der Mensch durch einen freien Akt sich die Ausübung versagen um eines höheren Gutes willen, — darf er sich aber die physische Möglichkeit nehmen? Gefängnis, auch lebenslängliches, nimmt nur den Gebrauch, nicht die Möglichkeit; sobald der Verbrecher frei ist, begnadigt wird, ein Rechtsirrtum nachgewiesen wird, kann er sofort wieder von seinem Rechte Gebrauch machen. Es kann sich der Mensch z.B. um eines höheren Gutes willen den Gebrauch der Augen versagen, sie geschlossen halten, verbinden, er kann Arm oder Fuß unbeweglich halten, die Zunge nicht gebrauchen, darf er sich aber, selbst zur Vermeidung schwerer Sünden, das Auge ausstechen, die Zunge ausschneiden, Hand und Fuß amputieren lassen, sich der physischen Möglichkeit berauben? Die Antwort ist nach S. Thomas 2. 2. q. 65 a. 1 ad. 3[2]) und

---

[1]) Antonelli, Medicina pastoralis[3] vol. 2, n. 236; Nardi, Dissertatio de sanctitate matrimonii[3] p. 74 ff. Razón y Fe tom. 24 p. 224 ff.

[2]) ,3. Praeterea. Salus animae praeferenda est saluti corporali. Sed non licet aliquem mutilare se membro propter salutem animae: puniuntur enim secundum statuta Nicaeni Concilii (par. 1. sect. 4.

der Bestimmung der Kirche klar: Nein; und die gegenteilige Ansicht hatte ihren Grund nur in einer falschen, sklavisch-buchstäblichen Auslegung von Mat 19, 12, die schon seit Jahrhunderten allgemein verworfen ist. So hat also sicher der operative Eingriff, von dem wir sprechen, eine physisch und moralisch üble Wirkung, die gewiß gravis genannt werden muß.

Von jenen vier Bedingungen ist nun in unserem Falle die zweite durchaus nicht erfüllt. Die gute Wirkung, die Verhütung geistig defekter Nachkommenschaft, folgt nicht in koordinierter Weise ebenso unmittelbar aus dem Eingriff, wie die Entziehung der Zeugungskraft; sondern die erste Wirkung, die aus der Operation folgt, ist gerade diese Entziehung, und erst aus dieser folgt als weitere Wirkung, daß kein minderwertiges Kind geboren wird. Es wäre also das Übel ein Mittel zur Erreichung eines guten Zweckes, entgegen dem Wort des hl. Paulus Rom 3,8: ‚Non sunt facienda mala, ut eveniant bona'. Nach dem oben angeführten Zusatz Lehmkuhls macht schon die Gefahr einer schlechten Absicht die Handlung unerlaubt; hier ist nicht nur Gefahr, daß man das Übel intendiert, sondern die Absicht des Operateurs ist wirklich, zunächst die Zeugungskraft zu nehmen; er kann nicht sagen, er lasse das bloß zu, und wolle nur den guten Zweck; er muß ja den effectus malus direkt beabsichtigen, weil er nur durch ihn, nicht neben ihm oder vor ihm den guten Zweck erreichen kann. So ist auch die dritte Bedingung nicht erfüllt; es ist eine Handlung, in der notwendig der schlechte Zweck beabsichtigt wird, es ist mit anderen Worten *directa* mutilatio.

Ganz anders verhält sich die Sache, wo diese Operation oder auch völlige Kastrierung notwendig wäre, zB. weil diese Teile tuberkulös, also dem Betreffenden selbst gesundheitsschädlich sind. Mit dem Schnitt ist auch unmittelbar der gute Effekt erreicht, der gefährliche Tuberkelherd entfernt; daß damit auch die Zeugungskraft

---

can. 1) qui se castraverunt propter castitatem servandam. Ergo propter nullam causam licet aliquem membro mutilare . . Ad tertium dicendum, quod membrum non est praescindendum propter corporalem salutem totius, nisi quando aliter toti subveniri non potest quam per membri praecisionem; quia peccatum subiacet voluntati. Et ideo in nullo casu licet membrum praescindere propter quodcunque peccatum vitandum'.

verloren geht, muß der Arzt eben zulassen, aber ohne es zu beabsichtigen; im Gegenteil, er würde sie erhalten, wenigstens teilweise (einseitig), wenn es der beabsichtigte gute Zweck zuließe. Keineswegs aber wird in diesem Fall zuerst die Zeugungskraft vernichtet und erst dadurch die Gesundung erreicht. Gerade durch diesen Gegensatz ist klar erwiesen, daß die Operation zur Gesundheit des Individuums erlaubt ist, nicht aber zur Verhütung erblich belasteter Nachkommenschaft.

Noch ein Wort über die Vasectomia als Strafe. Wenn die Vertreter der Erlaubtheit dieser Operation dieselbe also so harmlos und schmerzlos hinstellen, so sprechen sie ihr ja gerade dadurch die Eignung zu einer Strafe ab. Eine Strafe soll ein physisches Übel sein, das vom Verbrecher wirklich als Übel empfunden wird und so eine wirksame Sanktion des Gesetzes bildet. Wenn nun die Operation wirklich nur einen kurzen Schmerz mit sich bringt, und zudem die facultas coeundi und die libido nicht nimmt, ist sie durchaus ungeeignet zu einer Strafe; sie wird keinen Neger abschrecken, für keinen eine Sanktion bilden, im Gegenteil eine Anreizung zu neuen Vergehen bilden; er hat jetzt den Vorteil, daß er Sittlichkeitsdelikte begehen kann, ohne die Folgen fürchten zu müssen. Und womit will man dann Rückfällige strafen?

Ist aber die Operation von so durchgreifenden Wirkungen auf den Gesamtorganismus, wie europäische Ärzte sie darstellen, dann unterscheidet sie sich in nichts von der völligen Kastrierung und widerstrebt ebenso ‚unseren humanitären Gefühlen' (vgl. das Referat des Dr. Maier) wie jene oder wie das barbarische Zungenausreißen und Augenausstechen, wodurch eben auch nicht nur der freie Gebrauch eines Gliedes, sondern die physische Möglichkeit einer Lebenstätigkeit des vernünftigen Menschen ihm genommen wird. Und wenn man in unserem Zeitalter des Humanismus selbst Geisteskranken gegenüber nur im äußersten Notfall und sehr selten zur Zwangsjacke greift, so darf man um so weniger ein Mittel wie diese Operation anwenden.

In jedem Falle also ist diese Operation als Strafe unvernünftig und ungeeignet, selbst wenn wir vom Rechte des Staates absehen. Vielmehr scheint bei der Festsetzung dieser Strafe in einigen der Vereinigten Staaten gerade für Neger der Rassenhaß und das Bestreben, diese Rasse zu unterdrücken, mitgespielt zu haben.

Ein ähnliches Urteil, so scheint uns, muß man auch über die Vasektomie als Mittel zur Verhütung geistig defekter Nachkommenschaft fällen. Es scheinen auch da, wenigstens in zweiter Linie, die

Beweggründe nicht ganz rein zu sein; sicher liegen materialistische Ideen diesem Vorschlag zugrunde. Wollte man konsequent sein, so müßte man dieselbe Operation nicht nur an Geisteskranken und geistig defekten Verbrechern vornehmen, sondern an allen Tuberkulösen, an allen Alkoholikern, an allen Geschlechtskranken in gewissen Stadien, und in manchen anderen Fällen. Es würde die menschliche Fortpflanzung herabgewürdigt zu einer zwangsmäßigen Züchtung von preiswürdigen Individuen, wie man Tiere für eine Ausstellungsprämie züchtet.[1])

Und wäre dann nicht die Welt voll von Menschen, die geschlechtlichen Ausschweifungen sich umso mehr und leidenschaftlicher hingäben, als sie keine Folgen zu fürchten hätten?

Aber bleiben wir nur einmal bei dem einen Fall, der Verhütung erblicher Belastung. Auch da blicken die materialistischen Ideen durch: Die Überschätzung der Vererbung, als ob sie fast der einzige Grund der Degeneration sei, und nicht auch falsche Erziehung, falsche Ernährung, besonders Alkoholismus (selbst Dr. Maier sagt in seinem Referat, daß unter den 4000 Geisteskranken, die in den letzten 12 Jahren in Burghölzli aufgenommen wurden, 650 ausschließlich infolge von Trunksucht dorthin gekommen sind), die schwierigen sozialen Verhältnisse und das nervöse Hasten und Jagen um das tägliche Brot oder sogar um schädliche, aufregende Vergnügungen, das immer noch mehr gesteigert wird, einen bedeutenden Einfluß auf die Zunahme der Geisteskrankheiten habe. Und wenn diese Ursachen sicher einen großen Einfluß haben, so muß auch die Bekämpfung und Verhütung hier einsetzen; sowie die moralischen Ursachen, dürfen auch die moralischen Behelfe nicht unterschätzt werden. Gerade in leichteren Fällen wird man doch nicht gleich zur Vasektomie schreiten; tut man's aber nicht, so kann man doch nicht verhüten, daß die Kinder oft schon in schwererem Grade belastet sind. Übrigens folgt auch die Vererbung nicht gerade den Gesetzen, die sich die Ärzte konstruiert haben. Der Staat reiche der Kirche die Hand zu einer soliden christlichen Erziehung des Willens, durch die viel verhütet und viel paralysiert werden kann; er suche die Volksernährung und Erholung vernünftiger einzurichten, die sozialen Schwierigkeiten zu heben und die Lebensbedingungen besser zu gestalten — und in den schlimmsten Fällen

---

[1]) Cf. Eccl. Review, Vol. 43, p. 79, wo Rigby einen Zeitungsausschnitt bringt, in dem wirklich derartige Vorschläge gemacht waren.

bleibt ihm ja das Mittel der Internierung und Absonderung der Kranken, wodurch ebenfalls verhütet wird, was verhütet werden kann.

Und wenn es dann doch immer noch geistig minderwertige Menschen gibt, die ohne Schuld, durch Vererbung, so weit gekommen sind, — und es wird auch bei Anwendung der Vasektomie immer noch solche geben, sowie es trotz aller sozialen Bestrebungen und staatlichen Fürsorge immer Arme geben wird, — so weiß der Christ, daß auch diese Unglücklichen ihr ewiges Ziel erreichen können, vielleicht sogar leichter als mancher Gesunde.



Mt 16,19; 18,18 und Jo 20,22. 23 in frühchristlicher Auslegung. Afrika bis 251

Von **Heinrich Bruders** S. J.—Innsbruck

(Zweiter Artikel)

Rückblick. Tertullian hatte nach seiner Trennung von der Kirche, besonders in der Schrift de pudicitia, die Binde- und Lösegewalt einzuschränken gesucht: ‚die Kapitalsünden blieben auf Erden von jeder Vergebung ausgeschlossen. Die Ecclesia episcoporum durfte sie nicht nachlassen, weil ihr dazu keine außerordentliche, unmittelbar göttliche Vollmacht zuging. Die montanistische Ecclesia Spiritus erhielt zwar diese Befugnis, sollte sie aber nicht ausüben, damit nicht andere zum Sündigen verleitet würden‘.

I. Katholische Gegner Tertullians

Diese ganz neue Lehre konnte nur unter stetem Kampf und Gegenangriff all derer vorgelegt werden, welche die früher allgemein gültige Auffassung beibehielten und warm verteidigten. Leider sind für uns die zahlreichen Gegner des Rigorismus mitsamt der Begründung der Schlüsselgewalt nur aus der Widerlegung erkennbar, welche Tertullian ihren Beweisen widmet.

1. Ihr Wohnsitz. Man kann sich bei längerer Prüfung dem Eindruck nicht entziehen, daß es sich um Widersacher in unmittelbarer Nähe handelt. Die Lebhaftigkeit, mit der sie bald einzeln, bald in der Gesamtheit angeredet werden, die Abwechselung

in den Kampfesszenen, wo bald ein Hauptführer[1]) mächtig bestürmt, bald eine Gruppe als Ganzes[2]) angegriffen, bald wieder ein einzelner[3]) aus der Gesamtheit losgelöst und im besondern abgefertigt wird, erklären sich am natürlichsten, wenn Tertullian gegen einen Bischof in Afrika[4]) und die ihm treu ergebene Herde zu Felde zieht.

---

[1]) Et tu . . . bonus pastor et benedictus papa . . . quaeris. De pud. 13 CSEL 20 S. 243, 25 ff. — Exhibe igitur et nunc mihi, apostolice, prophetica exempla . . . et vindica tibi . . . De pud. 21 S. 269, 15 ff. — De tua nunc sententia quaero, unde hoc jus ecclesiae usurpes, si quia dixerit Petro Dominus . . . De pud. 21 S. 269, 31 ff. — Idcirco praesumis et ad te derivasse solvendi et alligandi potestatem . .? De pud. 21 S. 270, 4 ff. — At tu jam et in martyres tuos effundis hanc potestatem. De pud. 22 S. 271, 12.

[2]) Contendunt jam . . . De pud. 10 S. 239, 3. — Si enim, inquiunt, aliqua paenitentia caret venia . . . De pud. 3 S. 224, 21. — Merito itaque opponunt. De pud. 3 S. 224, 26. — Ceterum si qua vobis exempla in sinu plaudent . . . De pud. 6 S. 228, 31.

[3]) A parabolis licebit incipias. De pud. 7 S. 230, 21. — Dic mihi, nonne . . . De pud. 7 S. 231, 12. — At tu, opinor, hoc velis. De pud. 7 S. 231, 20. — Haec tu mihi benignissimi Dei interpres. Sed cederem tibi, si . . . De pud. 10 S. 240, 10. — Age tu . . . De pud. 10 S. 240, 1. — Perge sane, si potueris, si volueris. De pud. 10 S. 240, 5. Später geht es in der Mehrzahl weiter: Novimus plane et hic suspiciones eorum. Revera enim suspicantur . . . De pud. 13 S. 243, 1. Und sofort wird dann der Führer der Gruppe in direkter Anrede angegriffen: Et tu . . . bonus pastor et benedictus papa . . . De pud. 13 S. 243, 25 ff. Mit papa werden auch noch zur Zeit Cyprians die Bischöfe angeredet, es hat also keine technische Bedeutung, um den Bischof von Rom als Papst zu bezeichnen.

[4]) Bisher schrieb man meist dem Papst, der zu Beginn der Pudicitiaschrift als Urheber des sogenannten Ediktes erwähnt wird, auch das Matthäuszitat (de pud. 21) zu. Allein gerade die spätere Verwendung dieser Stelle bei Cyprian und anderen schließt den Bischof von Karthago auch diesmal keineswegs aus, ebensowenig die Titel apostolice (de pud. 21), benedictus und papa (de pud. 13); andrerseits weist der Wechsel in der Anrede bei Tertullian nahezu sicher auf eine Gruppe in nächster Nähe hin, d. h. auf den Bischof von Karthago mit seiner Herde. Hiernach ist S. 670 voriges Heft statt ‚Papst' zu lesen ‚Bischof von Karthago'. Harnack setzt voraus, der Papst sei ‚Calixt' und apostolice gehe auf ihn: ‚Sehr bezeichnend ist es, daß Tertullian ihn höhnend (c. 21) „apostolice" anredet' DG⁴ I S. 403 A. 2. Ebenso Rauschen, Eucharistie und Buss-

Die Beziehung all der lebendigen Bilder auf den zunächst residierenden Oberhirten¹) und die umwohnenden Christen müßte durch triftige Gründe als unstatthaft erwiesen werden, ehe man den Hauptfeind in diesem Streite in dem fernen Italien suchen darf.

Zudem erfahren wir von Cyprian²), daß um diese Zeit einige Bischöfe in Afrika den Rigorismus gegen den Ehebruch vertraten.

---

sakrament² S. 241: ‚Daß er (Papst Kallist I) sich dabei auf die der Kirche von Christus übertragene Schlüsselgewalt berufen hat, ersieht man deutlich aus Tertullian' (de pud. c. 21); ähnlich E. Preuschen, Zeitschrift f. N. T. Wissenschaft und die Kunde des Urchristentums S. 138; Koch, Cyprian und der römische Primat S. 148 A. 3; Adam, Der Kirchenbegriff Tertullians S. 71 und S. 167 ff macht daraus eine Theorie und deutet de jej. c. 17 primatus, de virg. vel. c. 1 privilegium regionum auf Rom.

¹) ‚Weil der Heiland dem Petrus sagt Mt 16,18. 19, nimmst du an, es sei auch auf dich die Gewalt zu lösen und zu binden übergegangen, das heißt auf jede Kirche, die mit Petrus verwandt ist (zu seiner familiaritas, fraternitas gehört)?' (c. 21 S. 269, 31 ff). Diese dem Bischof von Karthago von Tertullian zugeschriebenen Worte stellen sich neben die rein praktische Aussage des Papstes: ego et moechiae et fornicationis delicta paenitentia functis dimitto (c. 1 S. 220, 5). Letzterer weist ohne Theorie rein autoritativ auf sein Vorgehen als mustergültig hin, der Bischof von Karthago gibt die innere Begründung an, warum er dieses autoritative Beispiel nachahmen darf und soll. Die Worte des Papstes und die schriftgemäße Erklärung des Bischofs sind in dem Satze verbunden, den fortan Tertullian immer wieder nennt: ecclesia, numerus episcoporum delicta donabit. Vergleiche Esser, Katholik 1902 II S. 206 ff; 1908 I S. 103 A. 1; Bonner Programm 1910 S. 10 A. 1.

²) Antoniano fratri s. ep. 55, 21 CSEL 3 II S. 638, 23 ff. Et quidem apud *antecessores nostros* quidam de episcopis istic in provincia nostra dandam pacem moechis non putaverunt et in totum paenitentiae locum contra adulteria cluserunt. Non tamen a coepiscoporum suorum collegio recesserunt aut catholicae ecclesiae unitatem vel duritiae vel censurae suae obstinatione ruperunt, ut quia apud alios adulteris pax dabatur, qui non dabat de ecclesia separaretur. Manente concordiae vinculo et perseverante catholicae ecclesiae individuo sacramento, actum suum disponit et dirigit unusquisque episcopus rationem propositi sui Domino redditurus. Miror autem quosdam sic obstinatos esse ut dandam non putent lapsis paenitentiam aut paenitentibus existiment veniam denegandam. Ep. 8,1 S. 486, 5 f. Et cum incumbat nobis qui videmur praepositi esse et vice

Diese Vorsteher wurden nicht von der Kirchengemeinschaft ausgeschlossen, aber es ist selbstverständlich, daß hüben und drüben lebendig für und wider gestritten wurde. Durch diese Spaltung unter den Bischöfen selbst verliert die Kampfesstellung des Tertullian viel von ihrer Bedeutung. Als Montanist lehnte er sich nur an diejenige Partei in Afrika an, die noch zur Kirche gehörte, aber seinen strengen Auffassungen sich wenigstens praktisch näherte; er griff dabei weit über ihre Forderungen hinaus.

Sind hiermit die Gegner Tertullians örtlich genauer umgrenzt und bestimmt, so gilt es ihren Beweisgang aus den Widerlegungen herauszuschälen.

2. Ihr Beweisgang: Mt 16,19 statt Mt 18,18. Den Hauptrückhalt bietet ihnen der bis dahin allgemein anerkannte Satz: ‚die Kirche hat die Vollmacht, Sünden nachzulassen'. Tertullian gibt diese Lehre zu, er bestätigt auch, daß der (montanistische) Paraklet dieselbe von neuem verkündigte, spricht aber den Bischöfen die Befugnis für Kapitalvergehen ab. Der Oberhirte von Karthago leitet darauf in seiner Erwiderung nicht aus Mt 18,18, sondern aus Mt 16,19 für sich und jede Kirche, die mit der römischen in Verbindung steht (ecclesia numerus episcoporum, omnis ecclesia Petri propinqua)[1]) die Lösegewalt ab. Warum hat der Bischof nun Mt 16,19[2]) und nicht, wie es heute näher zu liegen scheint,

---

pastorum custodire gregem, si negligentes inveniamur, dicetur nobis quod et *antecessoribus nostris* dictum est, qui tam negligentes praepositi erant, quoniam perditum non requisivimus et errantem non correximus et claudum non colligavimus et lactem eorum edebamus et lanis eorum operiebamur. Vergleiche Tertullian, De pud. 5 CSEL 20 S. 227, 28 ff, den Widerspruch in Behandlung der Sünder. Cyprian ep. 57, 5 S. 655, 13.

[1]) De praescr. 32 MSL 2, 45 B. Ad hanc itaque formam probabuntur ab illis ecclesiis, quae licet nullum ex Apostolis vel apostolicis auctorem suum proferant, ut multo posteriores, quae denique quotidie instituuntur; tamen in eadem fide conspirantes non minus *apostolice* deputantur pro *consanguinitate* doctrinae (vergleiche de pud. 21. Praesumis et ad te derivasse solvendi et alligandi potestatem, id est ad omnem ecclesiam Petri *propinquam*, sowie das vorhergehende exhibe igitur et nunc mihi, *apostolice* . . .). De praescr. 36 MSL 2,49 A. Si autem Italiae adjaces, habes Romam, unde nobis quoque auctoritas praesto est.

[2]) De pud. 21 S. 269, 31 ff. De tua nunc sententia quaero,

Mt 18,18 gewählt? Zunächst wohl, weil er das bestrittene Recht für die Kirche überhaupt (nicht bloß für Karthago oder Rom sondern) für jede Gemeinde, die mit Petrus in Verbindung steht, in Anspruch nimmt; sodann, weil Mt 16,18 die Worte super hanc Petram aedificabo Ecclesiam meam enthält. Nach der allgemein aufgenommenen Auslegung bezog man in Afrika diese Stelle auf die zur Zeit des Schreibers jeweils existierende Kirche. Sogar in der montanistischen Zeit kommt dem Tertullian[1]) der Satz in die Feder, der Herr habe die Himmelsschlüssel dem Petrus und durch ihn der Kirche überlassen. Das Wort ‚Kirche' ermöglichte daher die Anwendung der Stelle Mt 16,18 auf die unmittelbare Gegenwart ohne vorhergehende längere Begründung, es gab ferner in Verbindung mit 16,19 auch den ganzen Inhalt von Mt 18,18 trefflich wieder.

Die Argumentation Tertullians war jedenfalls neu und wich auch sicher von den Urteilen der afrikanischen Bischöfe ab, welche ihre Schlüsselgewalt nicht auf Ehebruch anwandten. Gleichwohl wagte er als Montanist weder gegen das überkommene Wort ‚Kirche' noch gegen die ‚Befugnis zu Lösen' direkt seinen Angriff zu richten. Er weicht aus, indem er für ‚die Kirche' einen neuen Begriff prägt, Ecclesia Spiritus, und das Dasein der Schlüsselgewalt zwar zugeben, aber aus Opportunitätsgründen auf ihre Ausübung verzichten will.

3. Eingreifen des Papstes. Während nun Tertullian, schon außerhalb der Kirche stehend, an der Fehde, welche in Afrika die Gemeinden und die Bischöfe in zwei Heerlager schied,

---

unde hoc jus ecclesiae usurpes. Si quia dixerit Petro dominus: Mt 16,18. 19. Idcirco praesumis et ad te derivasse solvendi et alligandi potestatem, id est ad omnem ecclesiam Petri propinquam? S. 270, 32 f. Quid nunc et ad ecclesiam et quidem tuam, psychice? S. 271, 8 f. Et ideo ecclesia quidem delicta donabit, sed ecclesia spiritus per spiritalem hominem, non ecclesia numerus episcoporum.

[1]) ZB. in der schon in der montanistischen Zeit abgefaßten Schrift Scorpiace 10 CSEL 20 S. 137, 24. Memento claves eius (caeli) hic Dominum Petro et per eum *ecclesiae* reliquisse. Ferner de praescr. 22 MSL 2, 34 B. Petrum aedificandae Ecclesiae petram dictum, claves regni coelorum consecutum et solvendi et alligandi in coelis et in terra potestatem.

lebhaft sich beteiligte, hörte er von einem äußern[1]) autoritativen Eingreifen in den Kampf. In seiner Ausdrucksweise scheint er dasselbe mit dem Erlaß eines kaiserlichen Ediktes in Reichsangelegenheiten zu vergleichen. Die kurzgefaßten Worte, die uns überkommen sind, wurden nach Tertullian in der Kirche verlesen. Losgelöst aus der rhetorischen Umrahmung, in die sie der Montanist gefaßt hat, lauten sie einfach: ego et moechiae et fornicationis delicta paenitentia functis dimitto. Sie werden wohl die eingelaufene Antwort auf die Anfrage des Bischofs von Karthago sein. Ohne längere sachliche Erklärung stellt der Verfasser des knappen Bescheides autoritativ sein Vorgehen als mustergültig hin. Unter Cyprian fanden solche Anfragen mehrfach statt. Den Urheber des sogenannten ‚Ediktes' nennt Tertullian nicht ausdrücklich mit Namen, aber er legt ihm den Titel bei: pontifex maximus quod est episcopus episcoporum. Mit Recht versteht man darunter allgemein den Papst in Rom. Da die Abfassungszeit der Pudicitiaschrift nicht feststeht, kann auch der Name des Papstes[2]) nicht mit

---

[1]) Im Gegensatz zu den Anm. 1—3 S. 80 zusammengestellten Anreden und Angriffen, die sich in direkter Wiedergabe gegen Tertullian kehren oder von ihm ausgehen und sich gegen die nächste Umgebung richten, geht dem Tertullian die Kunde von dem sogenannten Edikt nur durch Hörensagen zu. Der Inhalt desselben wendet sich nicht an ihn, sondern an die Kirche von Karthago (audio etiam edictum esse propositum et quidem peremptorium. De pud. 1 CSEL 20 S. 220, 2), zu der er nicht mehr gehörte (sed hoc in ecclesia legitur et in ecclesia pronuntiatur S. 220, 10 f); die Partikel etiam zeigt, daß mit dem Edikt der Kampf gegen die Montanisten nicht erst seinen Anfang nahm, sondern in Verbindung mit Rom zur Entscheidung gebracht werden sollte (edictum esse propositum et quidem peremptorium).

[2]) Für gewöhnlich suchte man den Papst ‚Kallist' als den Urheber des ‚Ediktes' daraus zu erschließen, daß Hippolyt von diesem sagt, MSG 16 III col. 3386 AB: Καὶ πρῶτος τὰ πρὸς τὰς ἡδονὰς τοῖς ἀνθρώποις συγχωρεῖν ἐπενόησε λέγων πᾶσιν ὑπ' αὐτοῦ ἀφίεσθαι ἁμαρτίας. Es handle sich um dieselben Sünden (moechiae et fornicationis delicta paenitentia functis dimitto). Dagegen ist bei Hippolyt von ernster Buße (paenitentia functis) keine Rede und keine Sündenart hervorgehoben. Col. 3386 B. Εἴ τι ἂν ἁμάρτῃ φασίν, οὐ λογίζεται αὐτῷ ἡ ἁμαρτία; col. 3387 B. Μὴ διακρῖνον τίσι δεῖ κοινωνεῖν, πᾶσι δ' ἀκρίτως προσφέρον τὴν κοινωνίαν; col. 3387 A. ὁ ἄνομος μοιχείαν καὶ φόνον ἐν τῷ αὐτῷ διδάσκων. Vergleiche Esser, Katholik 1908 I S. 109 ff. —

Sicherheit angegeben werden; sowohl Zephyrin als Kallist können in Erwägung kommen. Vielleicht haben die Christen von Karthago im Kampfe mit anderen Gemeinden den Ausspruch des Papstes ‚peremptorisch‘ genannt; möglicherweise auch nur Tertullian selbst, weil er sah, daß die rigoristischen Bischöfe nicht so ernst wie kurz vorher der Montanismus von Rom aus verurteilt wurden.

4. Verbreitung von Mt 16,18. 19. Hält man an diesem Zusammenhang fest, so hatte der Bischof von Karthago besonderen Grund, sich auf Mt 16,19 zu berufen. Die mildere Ausübung der Schlüsselgewalt wurde durch den Nachfolger Petri als richtig hingestellt. Fanden die Verhandlungen zur Zeit eines Gegenpapstes (Natalius 210, Hippolyt 217/235) statt, so war dies ein neuer Anlaß Mt 16,19 zu bevorzugen. Nur den mit Petrus und seinem rechtmäßigen Nachfolger verbundenen Bischöfen wurde die Schlüsselgewalt zuerkannt. Wie sehr sich in Afrika bis auf den Bischof Cyprian[1]) (248—258) die Anwendung von Mt 16,18. 19 eingebürgert hatte, mag man aus den Schriften

---

Der Widerspruch, auf den Tertullian in der Bußpraxis vorwurfsvoll hinweist: de pud. 5 S. 227, 28. Idololatrem quidem et homicidam semel damnas, moechum vero de medio excipis? richtet sich gegen Afrika, nicht gegen Italien. Er könnte daher nicht hinderlich sein, dem Kallist (aus andern Erwägungen als den eben genannten) die Urheberschaft des Ediktes zuzuweisen. Preuschens Zitate (aaO. S. 138) für benedictus sind für Kallist nicht beweisend, und die Stelle de pud. 13, bonus pastor et benedictus papa, geht auf den Bischof von Karthago. Vergleiche Cyprian ep. 8, 1 CSEL 3 II S. 485, 19. Didicimus secessisse benedictum papatem.

[1]) De un. eccl. 4 CSEL 3 I S. 112, 8 ff. — Ep. 33,1 CSEL 3 II S. 566, 4 ff. — De hab. virg. 10 S. 194, 25 ff (Mt 16,18 u. Jo 21,15—18). — Ad Fortunatum 11 S. 338, 15 ff. — De bono patientiae 9 S. 403, 16 ff (dignatione fundata). — Plebi universae ep. 43,9 CSEL 3 II S. 594, 5 ff (cathedra una super P.). — Cornelio fratri ep. 59,7 S. 674, 16 f. — Florentio cui et Puppiano fratri s. ep. 66,8 S. 732, 25 ff. — Concilschreiben ep. 70,3 S. 769, 19 ff. — Quinto fratri s. ep. 71,3 S. 773, 11 ff. — Jubaiano fratri s. ep. 73,7 S. 783, 14 ff (Mt 16,18. 19 Jo 20,21—23]; 73,11 S. 786, 6 ff (Mt 16,19; 28,18). — Firmilianus Cypriano fratri s. ep. 75,16 S. 820, 26 ff. — Viele kurze Anführungen, die gerade die volle Vertrautheit mit dem Text voraussetzen, ep. 66,8 S. 732, 21 ff: Petrus super quem aedificata fuerat ecclesia, ecclesiae nomine docens.

desselben erschließen. Da er ohne theologische und philosophische Vorbildung als Neubekehrter (246) auf den Bischofsstuhl von Karthago erhoben wurde (248), wird er gerade für den Gebrauch und die Auslegung der Texte unter dem Eindruck der katholischen Umgebung stehen. Während er Mt 16,19 sehr oft gebraucht, fehlt bei ihm jedes Zitat[1]) von Mt 18,18.

5. Verbreitung von Jo 20,22. 23. Die Gegenüberstellung von Ecclesia Spiritus und Ecclesia episcoporum veranlaßte die Gegner des Montanismus auch den hl. Geist und seine Gaben in besonderer Weise für sich in Anspruch zu nehmen. Aus der Dezischen Verfolgung (250) sind zahlreiche prophetische[2]) Angaben überkommen. Der eben genannte Cyprian hat den starken charismatischen Zug sicher schon als Neophyt in der christlichen Umgebung vorgefunden. In Schriften und Briefen wird der hl. Geist[3]) besonders oft erwähnt. Darum werden auch Schrifttexte

---

[1]) D. J. Chapman weist auf das Fehlen von Mt 18,18 hin Rev. bénéd. 1910. S. 449.

[2]) Cyprian ep. 16,4 S. 520, 6. Praeter nocturnas visiones per dies quoque impletur apud nos Spiritu sancto puerorum innocens aetas, quae in ecstasi videt oculis et audit et loquitur ea, quibus nos Dominus monere et instruere dignatur. Das afrikanische Konzilsschreiben von 251 an Papst Cornelius ep. 57,5 S. 655, 8 läßt die versammelten Bischöfe per visiones multas et manifestas gemahnt werden, die lapsi aufzunehmen und ihnen Waffen zu reichen, weil noch ein heftigerer Kampf bevorstehe: hoc nobis divinitus frequenter ostendi S. 655, 20. — De mortalitate 19 S. 309, 10 ff dient die Vision eines sterbenden Bischofs als Anlaß zu den Mahnungen: nam qui moriturus audivit, ad hoc audivit, ut diceret: audivit non sibi ille, sed nobis. Nam quid disceret jam recessurus? — Für numidische Bekenner (Lucius) ist Cyprian ep. 78,2 S. 837, 15 f Spiritu s. plenus, sein Brief heißt prophetia.

[3]) Cyprian test. III 101 S. 179, 3 ff Spiritus s. in igne frequenter apparuit. — De dominica or. 34 S. 292, 14 ff Nam super discipulos hora tertia descendit Spiritus s. S. 292, 25 S. 293, 9. — Test. III 7 S. 120, 3 ff Non contristandum esse Spiritum s. quem accepimus. — De un. eccl. 4 S. 213, 5. Quam unam ecclesiam etiam in cantico canticorum Spiritus s. ex persona domini designat et dicit: una est columba (Cant. 6,8). — 8 S. 217, 14 Hanc domum, hoc unanimitatis hospitium designat et denuntiat Spiritus sanctus in psalmis dicens ps. 67,7 in domo Dei, in ecclesia Christi unanimes habitant, con-

bevorzugt, in denen der Paraklet mitgenannt ist. Die Stelle Jo 20, 22. 23 sprach nun einerseits so klar wie Mt 16,19 die Gewalt der Sündenvergebung aus, andrerseits nannte sie als Urheber dieser Gewalt in besonderer Weise den hl. Geist. Setzte darum Mt 16,19 die große Universalkirche mehr äußerlich in Gegensatz zu kleinen montanistischen Gemeinden, so benahm Jo 20,22. 23 denselben alle angeblichen Vorrechte und außerordentlichen Begnadigungen und übertrug sie auf die kirchlichen Vorsteher.

Wie Tertullian (de pud. 22) schon den Vorwurf gegen die Martyrer (Bekenner) erhoben hatte, als maßten sie sich die Schlüsselgewalt an, so mußte mit viel mehr Recht Cyprian in der Dezischen Verfolgung gegen ihr Vorgehen einschreiten. Die starke Betonung göttlicher Erleuchtung von seiten Cyprians legt den Schluß nahe, daß auch seine Gegner in Karthago sich als Bekenner auf außerordentliche Mitteilungen des hl. Geistes[1]) beriefen und im Gegensatz zur Strenge des Bischofs die lapsi auf Grund von Jo 20,22. 23 in die Kirche aufnahmen. Jedenfalls wird in der Schrift de unitate ecclesiae 4 die Stelle Jo 20,22. 23[2]) wahrscheinlich als Einwurf der Gegner d. h. der Bekenner erwähnt. Wohl gerade durch diesen frühen Kampf lebte sich Cyprian noch mehr in die Auffassung ein, daß seine Handlungen oft durch Offenbarung geleitet seien. Dieser charismatische Zug[3]) verließ ihn in seiner zehnjährigen Tätig-

---

cordes et simplices perseverant. Idcirco et in columba venit Spiritus s. . . — 10 S. 218, 19 Per apostolum praemonet Spiritus s. et dicit: oportet et haereses esse . . . quos designat Spiritus s. sedentes in pestilentiae cathedra. — Ep. 63,8 S. 707, 6. Per baptisma autem Spiritus s. accipitur et sic baptizatis et Spiritum s. consecutis ad bibendum calicem Domini pervenitur. — Ep. 69,14 S. 763, 8. Quin immo Spiritus s. non de mensura datur, sed super credentem totus infunditur. — Ep. 73,9 S. 784, 17; 785, 2—5. — Ep. 73,6 S. 783, 3. Der hl. Geist teilt sich nur in der Kirche mit. — Sententiae episcoporum 10 S. 442, 7 f; 16 S. 443, 18 f; 29 S. 448, 1; 73 S. 457, 18.

[1]) Ep. 43,5 S. 593, 25 warnt Cyprian mit der Stelle Jer. 23,16. 17 vor den Aussprüchen falscher Propheten; S. 594, 19 nach Deut. 13,5 vor dem falschen Propheten selbst. S. 594, 3 f. Pacem nunc offerunt qui ipsi non habent pacem nec ecclesiam lapsos reducere et revocare permittunt qui de ecclesia recesserunt. Ep. 55,15 S. 634, 17. Cum pseudoprophetae gregem Christi nunc vastare et lacerare non desinant.

[2]) Siehe den Text in beiden Rezensionen S. 98—99.

[3]) Ep. 11,3 S. 497, 8 ff. Nam quod magis suasit et compulit

keit (248/58) nicht. Er wirkte wohl auch auf sein Verhalten gegen Papst Stephan[1]) ein und überschritt weit die Grenzen der ordent-

ut has ad vos litteras scriberem, scire debetis, sicut Dominus ostendere et revelare dignatur, dictum esse in visione: petite et impetratis. — Ep. 11,4 S. 498, 9 ff. Nam et illud ostensum est, quod sederet paterfamilias sedente sibi ad dextram juvene . . . — Ep. 11,6 S. 500, 8. Denique ad minimum famulum suum et in delictis licet plurimis constitutum et dignatione eius indignum, tamen ille pro sua circa nos bonitate mandare dignatus est. Dic illi, inquit, securus sit, quia pax ventura est. — De mortalitate 20 S. 309, 16 ff. Nobis quoque ipsis minimis et extremis quotiens revelatum est, quam frequenter adque manifeste de Dei dignatione praeceptum est, ut contestarer adsidue ut publice praedicarem fratres nostros non esse lugendos. — Ep. 33,2 S. 567, 21 ff. Dominus testis est, qui dignatus est ostendere quid ejusmodi et tales servi (lapsi) de ejus bonitate mereantur. — Ep. 39,1 S. 582, 2 ff. Celerinum . . . clero nostro non humana suffragatione sed divina dignatione conjunctum, qui cum consentire dubitaret, ecclesiae ipsius admonitu et hortatu in visione per noctem compulsus est ne negaret . . — Ep. 40,1 S. 585, 12. Admonitos nos et instructos sciatis dignatione divina. — Ep. 20,1 S. 527, 8 f. Sicut Domini mandata instruunt . . . interim secessi (Flucht). — Vita 7 S. XCVIII 9. Nisi Domino latebram tunc jubenti paruisset, etiam ipsa passione peccare; 8 S. XCVIII 14. Secessum illum . . . vere fuisse divinum. — Ep. 66,10 S. 734, 8 ff. Quamquam sciam somnia ridicula et visiones ineptas quibusdam videri. — Ep. 63,1 S. 702. Sed quando aliquid Deo inspirante et mandante praecipitur, necesse est Domino servus fidelis obtemperet, excusatus aput omnes, quod nihil sibi adroganter adsumat, qui offensam Domini timere compellitur, nisi faciat quod jubetur. — Ep. 66,9 S. 733, 22 ff. Prius Dominum meum consulam an tibi pacem dari et te ad communicationem ecclesiae suae admitti sua ostensione et admonitione permittat. Memini enim quid iam mihi sit ostensum, immo quid sit servo obsequenti et timenti de dominica et divina auctoritate praeceptum: qui inter cetera quae ostendere et revelare dignatus est et hoc addidit: itaque qui Christo non credit sacerdotem facienti postea credere incipiet sacerdotem vindicanti.

[1]) Ep. 73,13 S 787, 8 ff. Proinde frustra quidam qui ratione vincuntur consuetudinem nobis anteponunt, quasi consuetudo maior sit veritate aut non id sit in spiritalibus sequendum quod in melius fuerit a sancto Spiritu revelatum. Ignosci enim potest simpliciter erranti, sicut de se ipso dicit beatus apostolus Paulus 1 Tim 1,13. Post inspirationem vero et revelationem factam, qui in eo quod erra-

lichen[1]) Beihilfe des hl. Geistes für das bischöfliche Amt. ‚Mit der Gewalt der Sündenvergebung wohnt der hl. Geist dem christlichen Bischof in besonderer Weise inne': diese Auffassung mag Cyprian schon bei seiner plötzlichen Erhebung auf die Cathedra von Karthago sich zu eigen gemacht oder als Erbe des Bischofs aus dem Montanistenstreit vorgefunden haben. So sehr er gegen die unrechte Anwendung von Jo 20,22. 23 durch die Bekenner ankämpfte, so sehr nahm er die Stelle für sich und seine Amtsbrüder in Anspruch. Die Sündenvergebung geschieht auf Grund von Mt 16,19 und Jo 20,22. 23[2]). Die Taufe ist eine Sündenvergebung, darum ist die Häretikertaufe ungültig. Diese Schrifttexte waren Gemeingut der afrikanischen Kirche und übten auch in irriger Anwendung große Zugkraft aus. In der Taufe wird der hl. Geist[3]) mitgeteilt, den die Häresie nicht besitzt, der Christ wird in diesem Sakramente übernatürlich geboren, die Kirche, seine Mutter, ist eine Jungfrau[4]), ihr steht der Häretiker fern. (Doch darüber später.)

6. Verhältnis von Mt 18,18 zu Mt 16,19. Wie ehedem der Gegner Tertullians nicht Mt 18,18 sondern Mt 16,19 gegen ihn ins Feld führte, ähnlich finden wir bei Cyprian in seinen verschiedenen Kampfstellungen nie Mt 18,18 zur Verteidigung

verat perseverat prudens et sciens, sine venia ignorantiae peccat. Praesumptione enim adque obstinatione quadam nititur, cum ratione superetur. Nec quisquam dicat, quod accepimus ab apostolis hoc sequimur, quando apostoli non nisi unam ecclesiam tradiderint et baptisma unum quod non nisi in eadem ecclesia sit constitutum. — Ep. 73,26 S. 798, 17 ff. Servatur a nobis patienter et leniter caritas animi, collegii honor, vinculum fidei, concordia sacerdotii. Propter hoc etiam libellum nunc de bono patientiae quantum valuit nostra mediocritas permittente Domino et inspirante conscripsimus, quem ad te pro mutua dilectione transmisimus. — Sententiae episcoporum 73 S. 457, 18 Lucius: secundum motum animi mei et Spiritus s. etc.

[1]) So wird mit Recht der afrikanische Konzilsbeschluß über die Behandlung der Gefallenen eingeleitet: Ep. 57,5 S. 655, 7 f. Placuit nobis s. Spiritu suggerente.

[2]) Ep. 73,7 S. 783, 13 ff; ep. 75,16 S. 820, 26 ff.

[3]) Ep. 69,11 S. 759, 14 f. Jo 20,22. 23 quo in loco ostendit eum solum posse baptizare et remissionem peccatorum dare qui habeat s. Spiritum denique ipsum Christum Dominum nostrum baptizaturus Johannes accepit ante Spiritum s. etc.

[4]) Firmilian Cypriano fratri in Domino. Ep. 75,14 S. 819, 14 ff.

bischöflicher Rechte erwähnt. In Afrika muß Mt 18,18[1]) wenig zitiert worden sein und Cyprian wird als Neubekehrter diesen Brauch vorgefunden haben. Will man sich über das Verhältnis von Mt 18,18 zu Mt 16,19 irgendwie orientieren, ist man gezwungen, auf spätere Zeiten zurückzugreifen. Ohne ihre Auffassung uneingeschränkt auf Karthago und die Jahre des Tertullian oder des Cyprian übertragen zu wollen, dürfte ein kurzer Vergleich doch von Interesse sein. Örtlich und zeitlich steht da wohl das Zeugnis des Origenisten Didymus[2]), des Lehrers des Hieronymus, am nächsten (310/95). Er verbindet Mt 18,18 so mit Mt 16,19, daß die Apostelgewalt ganz in der Vollmacht des Petrus enthalten ist. In Numidien um 370 wird vom Bischof Optatus[3]) Mt 16,19 bevorzugt um schis-

---

[1]) Ep. 57,1 S. 651, 3 ff sind auf dem Konzil die Mt 16,19 und Mt 18,18 gemeinsamen Worte allein erwähnt: Quando permiserit ipse (Dominus) et legem dederit ut ligata in terris et in caelis ligata essent, solvi autem possent illic, quae hic prius in ecclesia solverentur.

[3]) Didymus Al. de trinit. 1,30 MSG 39,417 C. Πρὸς τούτοις ἔλαβεν (ὁ Πέτρος) ἐξουσίαν, μᾶλλον δὲ καὶ πάντες δι᾿ αὐτοῦ μὴ ἀπαγορεύειν τοῖς πταίουσιν ἀλλὰ δέχεσθαι μετανοοῦντας. Οὐδεὶς γὰρ ἀναμάρτητος, εἰ μὴ ὁ ταύτην ἐπιτρέψας τῷ Πέτρῳ τὴν αὐθεντείαν. τοῦτο γάρ ἐστιν· Ὃ ἐὰν λύσητε ἐπὶ τῆς γῆς, ἔσται λελυμένον ἐν τοῖς οὐρανοῖς. Die zuletzt zitierten Worte sind als das Gemeinsame aus Mt 16,18 und Mt 18,18 herausgehoben, die Mt 18,18 genannten Apostel werden dem Mt 16,18 allein erwähnten Petrus unterstellt. Vergleiche 2,10 Sp. 640 D: Πέτρος δὲ, ὁ τὰ πρωτεῖα ἐν τοῖς ἀποστόλοις ἔχων. Fragm. in act. apost. c. 10 Sp. 1678 C: Ὁ τῶν ἀποστόλων ἔξαρχος Πέτρος. Auch Origenes, der Vorgänger des Didymus, zitiert vornehmlich Mt 16, 18. 19. Bei de orat. 14,6 CSEG 2 S. 333, 15 ff kann man zweifeln. Ähnlich wie bei Cyprian finden sich Zitate in unmittelbarer Nähe von Mt 18,18, so Mt 18,19 c. Celsum 8,69 CSEG 2 S. 286,13; Mt 18,20 c. Celsum 2,9 CSEG 1 S. 136, 26; Comment. in Jo lib. 32. 30 CSEG 4 S. 477, 17. 18. 28. 30; fragm. 82 S. 549, 2; hom. in Jer CSEG 3 S. 206, 21.

[2]) Optatus Mil. lib. 2, 4/5 CSEL 26 S. 39, 13 ff. Contra quas portas claves salutares accepisse legimus Petrum, principem scilicet nostrum, cui a Christo dictum est: Mt 16,19. Unde est ergo, quod claves regni coelorum vobis usurpare contenditis qui contra cathedram Petri vestris praesumptionibus et audaci sacrilegio militatis. Hier ist offenbar Mt 16,19 bevorzugt vor Mt 18,18, um leichter die apostol. Sukzession darzutun. Vergleiche lib. 1, 10 S. 12,6. Ut haeretici omnes neque claves habeant quas solus Petrus accepit. S. 12, 20. Nec Caecilianus

matischen Bischöfen gegenüber leichter die apostolische Sukzession der allein berechtigten Bischöfe darzutun. Am klarsten stellt wohl Ambrosius[1]) beide Texte nebeneinander, aber alle Waffen zur Abwehr der Schis-

---

recessit a cathedra Petri vel Cypriani sed Maiorinus cujus tu cathedram sedes. (Nachweis apostol. Sukzession cathedra Petri vel Cypriani = Mt 16,19 und 18,18) lib. 2, 2 S. 36, 14. Apostolorum caput Petrus (Mt 16,19) . . . ne ceteri apostoli singulas (cathedras) sibi quisque defenderent (Mt 18,18) lib. 7, 3 S. 173, 16. Stant tot innocentes (apostoli) et peccator (Petrus) accipit claves ut unitatis negotium formaretur.

[1]) Ambrosius in ps 38 n. 37 (Vers. 14) MSL 14, 1057. Hoc volens recipere David antequam Christus veniret in terram dixit, remitte mihi ut refrigerer, priusquam eam et amplius non ero; hoc est, hic mihi remitte, ubi peccavi. Nisi hic remiseris mihi, ibi remissionis requiem invenire non potero; *quod enim in terra ligatum manserit, ligatum manebit in coelo, quod solutum in terra fuerit, solutum erit in coelo.* Propheta enim et praedicator Ecclesiae congregandae, evangelico spiritu indulgentias Domini praevidebat; et praecipienda apostolis ei Dominus revelabat; immo haec erat vetus sententia, ut qui se ligasset in terris, vinctus migraret a corpore. Ideo Dominus quod ante erat judicii sui, dedit apostolis peccata remittendi aequitate solvenda (Mt 18,18); ne cito solvendo diligata manerent. Denique audi dicentem: Mt 16,19. *Tibi,* inquit, *dabo claves regni coelorum ut et solvas et liges.* Hoc Novatianus non audivit, sed *Ecclesia* Dei audivit; ideo ille in lapsu, nos in remissione, ille in impoenitentia, nos in gratia. *Quod Petro dicitur, apostolis dicitur. Non potestatem usurpamus, sed servimus imperio,* ne postea cum venerit Dominus et ligatos invenerit, quos oportuit solvi, commoveatur adversus dispensatorem, qui ligatos servaverit, servos quos Dominus jusserat solvi. — De poen. lib. 1 c. 7 n. 32. 33 MSL 16, 476 BC. Quod ergo isti (Novatiani) possunt consortium tecum habere, qui claves regni non suscipiant, negantes quod dimittere peccata debeant? Quod quidem recte de se fatentur; non habent enim Petri haereditatem, qui Petri sedem non habent, quam impia divisione discerpunt: sed hoc improbe, quod etiam in ecclesia donari peccata negant posse, cum Petro dictum sit Mt 16,19; cum et ipse vas electionis Dominicae dicat: si cui autem quid donastis et ego; nam et ego quod donavi, propter vos in persona Christi. Cur igitur Paulum legunt, si eum tam impie arbitrabantur errasse, ut jus sibi vindicaret Domini sui? Sed vindicavit acceptum, non usurpavit indebitum.

matiker entnimmt er nicht der Auslegung von Mt 18,18 sondern von Mt 16,19. Augustin[1]) folgt seinem Lehrer Ambrosius und läßt sachlich Mt 18,18 in Mt 16,19 schon enthalten sein. Ähnlich

[1]) Augustinus in Jo tr. 50,12 MSL 35, 1762/3 nam si in Petro non esset ecclesiae sacramentum, non ei diceret Dominus: Mt 16,19 Si hoc tantum Petro dictum est, non facit hoc ecclesia. Si autem et in ecclesia fit, ut quae in terra ligantur, in coelo ligentur et quae solvuntur in terra, solvantur in coelo (Mt 18,18) . . . si hoc ergo in ecclesia fit, Petrus quando claves accepit, ecclesiam sanctam significavit. Die Übertragung der Lösegewalt an alle Apostel Mt 18,18 ist schon durch die Überweisung an Petrus, als Vertreter der Kirche, durch Mt 16,19 vorweggenommen. Vergleiche in Jo tr. 124,5 Sp. 1973 quando ei dictum est Mt 16,19 universam significabat ecclesiam . . . ecclesia ergo quae fundatur in Christo, claves ab eo regni coelorum accepit in Petro, id est potestatem ligandi solvendique peccata. In Jo tr. 124,7 Sp. 1976. Ad liganda et solvenda peccata claves regni coelorum primus Apostolorum Petrus accepit . . . nec iste solus, sed universa ecclesia ligat solvitque peccata. — Enarr. in ps 108 n. 1 MSL 37,1431/2. Sicut enim quaedam dicuntur quae ad apostolum Petrum proprie pertinere videantur, nec tamen habent illustrem intellectum, nisi cum referuntur ad ecclesiam, cujus ille agnoscitur in figura gestasse personam, propter primatum, quem in discipulis habuit; sicuti est tibi dabo claves regni coelorum et si qua huiusmodi: ita Judas personam quodammodo sustinet inimicorum Christi Judaeorum . . . Der Primat ist der Grund, warum Petrus die Kirche in Person darstellt: in Jo tr. 124 n. 5 MSL 35,1973. Cujus ecclesiae Petrus apostolus, propter Apostolatus sui primatum, gerebat figurata generalitate personam. — Sermo 76 c. 2 n. 3 MSL 38,480. Petrus a petra cognominatus beatus, ecclesiae figuram portans, apostolatus principatum tenens. C. 3 n. 4 Sp. 481. In illo ergo uno apostolo, id est, Petro, in ordine apostolorum primo et praecipuo, in quo figurabatur ecclesia, utrumque genus significandum fuit, firmi et infirmi quia sine utroque non est ecclesia. — Sermo 149,6 n. 7 MSL 38,802 Petrus enim in multis locis Scripturarum apparet quod personam gestet ecclesiae, maxime illo in loco ubi dictum est: Mt 16,19. Numquid istas claves Petrus accepit et Paulus non accepit? Petrus accepit et Joannes et Jacobus non accepit, et caeteri Apostoli? Aut non sunt istae in ecclesia claves, ubi peccata quotidie dimittuntur? Sed quoniam in significatione personam Petrus gestabat ecclesiae, quod illi uni datum est, ecclesiae datum est. Ergo Petrus figuram gestabat ecclesiae; ecclesia corpus est Christi. Recipiat igitur jam mundatas gentes . . .

verbindet Hieronymus[1]) beide Stellen; Mt 16,19 soll durch die hervorragende Amtsstellung, welche sie dem Petrus zuerkennt, den Schismen vorbeugen. Ähnliche Motive werden zur Zeit des Tertullian bei den Spaltungen unter den Bischöfen und dem Schisma des Natalius und Hippolyt wirksam gewesen sein. Cyprian mochte in Karthago durch die Anmaßungen der Konfessores, der 5 widerspänstigen Priester, des Diakons Felicissimus und des Gegenbischofs Fortunatus teils von ähnlichen Rücksichten geleitet worden, teils auch dem schon bestehenden Brauche gefolgt sein. Zwischen Cyprian und dem Gegner des Tertullian ist daher in der Auffassung von Mt 16,19 kein Unterschied. Die Verwendung des Textes in dem Sinne, daß er Mt 18,18 einschließt und übertrifft, ist für Cyprian keine neue Deutung, sondern traditionelles Erbe, das er vorfindet und der ihm zugewiesenen Herde ohne Erklärung verständlich ist.

II. Mt 16,19 und Jo 20,22. 23 in Cyprians Schrift de unitate ecclesiae 4

1. Geschichtliche Vorbemerkungen. Da die Beurteilung der Auslegung genau von der geschichtlichen Umgebung abhängig ist, in welche die Schrift gehört, wird es notwendig sein, diesen Zusammenhang kurz vorzulegen. Mt 16,19 und Jo 20,22. 23 kommen in einem Argumente vor, das leicht faßlich sein soll und sich an Gegner wendet. Wie man bei Tertullian die Verteidiger der Schlüsselgewalt aus seiner Schrift mühsam hervorsuchen mußte, so treten auch bei Cyprian die Widersacher nur indirekt hervor. In Brief 40 erzählt er von fünf alten Priestern, die mit der Wahl des Neophyten zum Bischof unzufrieden waren (248). Als der Bischof im Januar 250 (ep. 5—8) zu Beginn der dezischen Verfolgung aus Karthago floh und von seinem Versteck aus gegen die Gefallenen die Kirchendisziplin aufrecht erhielt trotz der libelli pacis, welche Bekenner

---

[1]) Hieronymus adv. Jov. 1,26 MSL 23,247. At dicis super Petrum fundatur ecclesia: licet idipsum in alio loco super omnes apostolos fiat et cuncti claves regni coelorum accipiant, et ex aequo super eos ecclesiae fortitudo solidetur, tamen propterea inter duodecim unus eligitur, ut capite constituto schismatis tollatur occasio . . Petrus apostolus est et Johannes apostolus, maritus et virgo, sed Petrus apostolus tantum: Joannes et apostolus et evangelista et propheta.

ausgestellt hatten, mehrte sich die Partei der Gegner (Februar 250 bis einige Tage nach Ostern). Aus dieser Gährung bildete sich wie zufällig ein Schisma. Von Cyprian wurden zwei Bischöfe und zwei Priester nach Karthago gesandt, um an viele durch die Verfolgung arm gewordene Familien Almosen zu verteilen. Da fühlte sich ein Diakon Felicissimus, dem wohl die Fürsorge für Notleidende oblag, zum Aufruhr bewogen. Er scharte die fünf Priester, die gestoßenen Confessores und andere unzufriedene Elemente einheitlich zusammen (Ende 250 oder Anfang 251). Gegen diese Partei, die sich äußerlich um den Diakon gruppierte, schrieb Cyprian in der freiwilligen Verbannung die Schrift de lapsis und die erste Rezension von de unitate[1]) ecclesiae. Beide Bücher wurden nach der Rückkehr des Bischofs (ep. 40,7), wahrscheinlich auf dem Konzil zu Karthago (Mai 251) verlesen (ep. 54,4). Das Werk über die kirchliche Einheit geht in der Beweisführung auf die Lapsi zurück und tut dar, wie die Sünde der freiwilligen Auflehnung viel schwerer wiegt als die unter Qualen erpreßte Glaubensverleugnung.

2. Verhältnis der 1. und 2. Rezension. Zu einer Zeit, wo die Frage nach Wiederaufnahme der Gefallenen das Interesse noch nicht eingebüßt hatte und wo wiederum auch zum Teil durch Anmaßung von Bekennern die kirchliche Einheit in Frage gestellt war, wurde dieselbe Schrift durch kleine Änderungen neuen Verhältnissen angepaßt. In der ersten Ausgabe steht dem Schreiber die Frage der lapsi unmittelbar nahe, sie wird zeitlich und örtlich mit

[1]) Harnacks Chronologie (Geschichte der altchristl. Literatur 2,2 S. 349/53) ist Rev. bénéd. 1903 S. 28 korrigiert. Nach dem Konzil von Karthago kann wegen Zeitmangel die Abfassung von de unitate nicht stattgefunden haben. Vergleiche zu den folgenden Ausführungen: John Chapman, Rev. bénéd. 1902, S. 357—73; 1903 S. 26—51; 1910 S. 453/6; Journal of Theol. Studies 1902 S. 103; 1904 S. 432; Laurand S. J., Berliner philol. Wochenschrift 1909 S. 1016. — Es ist beachtenswert für die Schrift de unitate, daß die Erhebung des Novatian zu Beginn reines Schisma war und nicht eine Frage der Bußdisziplin oder der reinen Lehre. Später, als sich Papst und Gegenpapst gegenüberstanden, wurde die Bußdisziplin oder die Häresie Streitobjekt. Chapman weist auf die Cyprianbriefe hin (Rev. bénéd. 1910 S. 458 A. 1); ep. 54 wird de unitate nachweislich schon zum zweiten Mal nach Rom geschickt und erst ep. 55,2 (S. 624, 18) ist von Novatians Häresie die Rede.

hic näher bestimmt, der Aufruhr mit illic. In der 2. Rezension hat der Aufstand allein das direkte Interesse, er wird mit hic eingeleitet, auch die Gefallenen sind noch in lebendiger Erinnerung, aber im Vergleich zur Revolte werden sie mit illic eingeführt. Daß ein zeitlicher Abstand zwischen der 1. und 2. Rezension ist, versteht sich von selbst. Da aber die ganze Schrift auf den Donatismus nicht mehr paßt und hernach auch das Interesse für die lapsi geschwunden war, kann er nicht sehr groß sein. Bei dem Wechsel von hic und illic in der 2. Rezension liegt es nahe, auch an eine örtliche Verschiebung zu denken. Dann käme Rom mit dem Gegenpapst Novatian in Frage. Schon mit den Briefen 45, 46, 47 wurde durch den Subdiakon Mettius ‚de unitate' sicher nach Rom gebracht. Im Brief 54,4 schickte Cyprian ein Exemplar sowohl von ‚de lapsis' als auch von ‚de unitate' an die zur kirchlichen Einheit in Rom zurückgekehrten Bekenner. Es wäre nicht unmöglich, daß Cyprian für die letztgenannte Sendung die Textänderung selbst vorgenommen habe. Für die Annahme eines spätern Bearbeiters liegt in der handschriftlichen Überlieferung eine große Schwierigkeit. Aus den verstreuten Handschriften und Handschriftengruppen konnten kaum alle Texte und Lesarten gesammelt und in Cyprianischer Ausdrucksweise zu der Einheit verbunden werden, wie sie die zweite Ausgabe tatsächlich bietet. Zur leichteren Übersicht lassen wir c. 19 (Hartel S. 227, 2—22) und sodann c. 4 (S. 212, 6—213, 13) in beiden Rezensionen folgen. Auch wer die zweite Redaktion nicht dem Cyprian zuweist, wird in ihr eine gute Erklärung der ersten finden, denn der zweite Bearbeiter war sicher ein guter Kenner des Cyprian, sowohl hinsichtlich seiner Gedanken, als besonders in gleicher Handhabung der Sprache.

Et filii Aaron qui imposuerunt altari ignem alienum quem non praeceperat Dominus, in conspectu statim Domini vindicantis extincti sunt. Quos imitantur scilicet adque sectantur, qui Dei traditione contempta alienas doctrinas adpetunt et magisteria humanae institutionis inducunt: quos increpat Dominus et objurgat in evangelio suo dicens: reicitis mandatum Dei, ut traditionem vestram statuatis. Peius hoc crimen est, quam quod admisisse lapsi videntur, qui tamen in paenitentia criminis constituti Deum plenis satisfactionibus deprecantur.

hic ecclesia quaeritur et rogatur,
illic ecclesiae repugnatur:

---

hic potest necessitas fuisse,
illic voluntas tenetur in scelere:

---

hic qui lapsus est sibi tantum nocuit
illic qui haeresim vel schisma facere conatus est, multos secum trahendo decepit:

---

hic animae unius est damnum,
illic periculum plurimorum. Certe peccasse se

---

hic et intellegit et lamentatur et plangit,
ille tumens in peccato suo et in ipsis sibi delictis placens a matre filios segregat, oves a pastore sollicitat, Dei sacramenta disturbat. Et cum

---

lapsus semel peccaverit,
ille cottidie peccat. Postremo

---

lapsus martyrium postmodum consecutus potest regni promissa percipere:
ille si extra ecclesiam fuerit occisus, ad ecclesiae non potest praemia pervenire

---

Beweis[1]) für die Einheit. Einleitung: tractatu longo adque argumentis opus non est. Probatio est ad fidem facilis compendio veritatis.

Beweis. Loquitur Dominus ad Petrum Mt 16,18. 19 Super unum aedificat ecclesiam.

---

[1]) Man muß sich das Argument, das ‚leicht' sein soll, vorgetragen, d. h. mit Sinn und Verständnis vorgelesen denken, wie es zB. in Karthago geschah. Geschrieben und mit der zeitlichen Entfernung von 17 Jahrhunderten ist es für uns gar nicht so klar. Diese von Chapman angedeutete Teilung in Beweis, Einwurf und Erwiderung gibt ungezwungen einen einheitlichen Sinn, der den Zeitverhältnissen gerecht wird. Auf eine Auslegung, die unbedingt sicher ist und daher jede andere zweifellos ausschließt, kann man bei Cyprian wegen seiner Unklarheit im Christentum nicht rechnen.

illic ecclesia quaeritur et rogatur,
hic ecclesiae repugnatur:

---

illic potest necessitas fuisse
hic voluntas tenetur in scelere

---

illic qui lapsus est sibi tantum nocuit
hic qui haeresim vel schisma facere conatus est, multos secum quoque trahendo decepit:

---

illic animae unius est damnum,
hic periculum plurimorum. Certe peccasse se

---

ille et intellegit et lamentatur et plangit,
hic tumens in peccato suo et in ipsis sibi delictis placens a matre filios segregat, oves a pastore sollicitat, Dei sacramenta disturbat. Et cum

---

lapsus semel peccaverit
hic cottidie peccat. Postremo

---

lapsus martyrium postmodum consecutus potest regni promissa percipere;
ille si extra ecclesiam fuerit occisus, ad ecclesiae non postest praemia pervenire.

---

tractatu longo adque argumentis opus non est. Probatio est ad fidem facilis compendio veritatis.

Loquitur Dominus ad Petrum Mt 16,18. 19 **et eidem post resurrectionem**[1]) **dicit: pasce oves meas.** Super illum aedificat ecclesiam **et illi pascendas oves mandat.**

---

[1]) Es entspricht den Gepflogenheiten des Cyprian, daß bei Worten, die Christus nach der Auferstehung zu den Aposteln sprach und wo es sich nicht um eine Gegenüberstellung zweier Texte handelt, das *post resurrectionem* bald gesetzt wird, bald fehlt: Ep. 28,2 S. 546, 4 ff Dominus *post resurrectionem* mittens apostolos mandat et dicit Mt 28,18 f. — Ep. 63,18 S. 716, 14 ff et ipse alio in loco (fehlt *p. res.*) mittens apostolos dixit Mt 28,18 f. — De habitu virg. 10 S. 194, 25 Petrus etiam cui (fehlt *p. res.*) oves suas Dominus pascendas tuendasque com-

Einwurf. Quamvis apostolis omnibus post resurrectionem suam parem potestatem tribuat et dicat Jo 20,22. 23

Erwiderung. Tamen ut unitatem manifestaret unitatis ejusdem originem ab uno incipientem sua auctoritate disposuit.

Neuer Einwurf. Hoc erant utique et ceteri apostoli quod fuit Petrus pari consortio praediti et honoris et potestatis.

Neue Erwiderung. Sed exordium ab unitate proficiscitur, ut ecclesia Christi una monstretur.

Dritter Einwurf.

Dritte Erwiderung.

Quam unam ecclesiam etiam in cantico canticorum Spiritus s. ex persona Domini designat et dicit: 6,8

Hanc ecclesiae unitatem qui non tenet, tenere se fidem credit?

Qui ecclesiae renititur et resistit

in ecclesia se esse confidit?

Quando et beatus apostolus Paulus hoc idem doceat et sacramentum unitatis ostendat dicens Eph. 4,4

3. Jo 21,15 in Beziehung zu Mt 16,18. 19. Wie in c. 19 hic und illic in beiden Rezensionen wechseln und den zeitlichen und örtlichen Unterschied markieren, so ist auch in c. 4 der Beweisgang um einen Einwurf und um eine Erwiderung vermehrt, aber sonst einheitlich der Gedankengang gewahrt. Das an letzter Stelle des Arguments eingeführte Hirtenbild ist für die Schriften[1]) Cyprians charakteristisch; auch die damit korrespondierende

---

mendat. — De un. eccl. 4. 2. Rez. S. 212, 13 et idem *post resurrectionem* dicit (Jo 21,15) pasce oves meas. — Vergleiche dagegen Koch, Cyprian und der röm. Primat. S. 161,1.

[1]) Stephano fratri s. Ep. 68,5 S. 753, 15 ff. Et idcirco Dominus insinuans nobis unitatem de divina auctoritate venientem ponit et dicit: ego et pater unum sumus. Ad quam unitatem redigens ecclesiam suam denuo dicit: et erit unus grex et unus pastor (Jo 10,16). Si autem grex unus est, quomodo potest gregi adnumerari qui in numero gregis non est aut pastor haberi quomodo potest qui ma-

Quamvis apostolis omnibus parem tribuat potestatem

Unam tamen cathedram constituit et unitatis originem **atque rationem** sua auctoritate disposuit.

Hoc erant utique et ceteri quod fuit Petrus

Sed primatus Petro datur.
et una ecclesia **et cathedra una** monstratur

Et pastores sunt omnes
Sed grex unus ostenditur qui ab apostolis omnibus unanimi consensione pascatur.

[Die Paulusstelle Eph 4,4 fehlt.]

Hanc **et Pauli** unitatem qui non tenet, tenere se fidem credit?
Qui cathedram Petri, super quem fundata ecclesia est deserit in ecclesia se esse confidit?
Super unum aedificat ecclesiam.

Einfügung von Jo 21,15 nach Mt 16,18. 19 zu Beginn. Der Beweis mit Mt 16,18. 19 wird also durch Jo 21,15 erweitert, ferner super illum aedificat ecclesiam angereiht und durch et illi pascendas oves mandat noch ausgedehnt. Die Briefe 59 und 66 setzen ganz ähnlich das Hirtenbild zu der Ecclesia, dem

---

nente vero pastore et in ecclesia Dei ordinatione succedanea praesidente nemini succedens et a se ipse incipiens alienus fit et profanus, dominicae pacis ac divinae unitatis inimicus non habitans in domo Dei id est in ecclesia Dei. Ferner ep. 57,2 S. 651, 18 ff; ep. 60,2 S. 692, 22; ep. 61,1 S. 695, 18; 3 S. 697,2; ep. 68,3 S. 746, 6—8; 4 S. 747, 1—23; ep. 69,5 S. 753, 18 ff; ep. 76,1 S. 828,25. Test. 1,14 S. 48, 17 ff. De habitu virg. 1 S. 188, 4 ff. De lapsis 4 S. 239, 23. — Auch wer diese 2. Textform dem Cyprian nicht glaubt zuschreiben zu können, wird gut tun, alle ihre Elemente genau zu prüfen. Denn der Redaktor war jedenfalls ein genauer Cypriankenner und hat wenigstens im Sinne des Autors gut kommentiert.

Felsen, zu Petrus und damit zu Mt 16,18. 19 in Beziehung. Cornelio fratri s. ep 59,6 S. 674, 8 ff nec praepositum servum deseri a quibusdam miretur aliquis, quando ipsum Dominum . . . discipuli sui reliquerint . . . Petrus tamen super quem aedificata ab eodem Domino fuerat ecclesia unus pro omnibus loquens et ecclesiae voce respondens ait Jo 6, 67—69 significans . . . ecclesiam tamen quae in Christum credat et quae semel id quod cognoverit teneat, numquam ab eo omnino discedere et eos esse ecclesiam qui in domo Dei permanent. — Florentio cui et Puppiano fratri s. Ep. 66,8 S. 732, 20 ff Et Dominus quoque in evangelio cum eum loquentem discipuli derelinquerent, conversus ad duodecim dixerit: Jo 6, 67—69. Loquitur illic Petrus, super quem aedificata fuerat ecclesia, ecclesiae nomine docens et ostendens quia . . ecclesia tamen a Christo non recedit, et illi sunt ecclesia plebs sacerdoti adunata et pastori suo grex adhaerens. Das Argument ‚de unitate‘ hat statt der negativen Form (Christus nicht verlassen Jo 6,67—69), die positive gewählt (an Christus mit Liebe hangen Jo 21,15). Gerade diese positive Art ist dem Bischof so geläufig, daß sie ohne Einigungsgedanken ihm auch in die Feder kommt, wenn er christlichen Jungfrauen Ratschläge für gute Sitten erteilt[1]. De habitu virg. 10 S. 194, 25. Petrus etiam, cui oves suas Dominus pascendas tuendasque commendat (Jo 21,15), super quem posuit et fundavit ecclesiam (Mt 16,18) aurum quidem sibi esse et argentum negat, sed esse se dicit Christi gratia divitem. — Die Mahnungen

---

[1]) Ep. 8,1 ist ohne Überschrift und wird von Rom nach Karthago geschickt sein. S. 486, 5 ff. Et cum incumbat nobis qui videmur praepositi esse et vice pastorum custodire gregem, si negligentes inveniamur, dicetur nobis quod et antecessoribus nostris dictum est, qui tam negligentes praepositi erant, quoniam perditum non requisivimus et errantem non correximus et claudum non colligavimus et lactem eorum edebamus et lanis eorum operiebamur. Denique et ipse Dominus implens quae erant scripta in lege et prophetis docet dicens: Jo 10,11. 12. Sed et Simoni sic dicit: Jo 21,15. Hoc verbum factum ex actu ipso quo cessit cognoscimus, et ceteri discipuli similiter fecerunt.

an Bischöfe und Priester kleidet er natürlich umso mehr in das gleiche Hirtenbild und zwar im engen Anschluß an die ,Ecclesia' de un. eccl. 8 (S. 216, 15 ff). Quis ergo sic sceleratus et perfidus, quis sic discordiae furore vesanus, ut aut credat scindi posse aut audeat scindere unitatem Dei, vestem Domini, ecclesiam Christi? monet ipse in evangelio suo et docet dicens: et erunt unus grex et unus pastor. et esse uno in loco aliquis existimat aut multos pastores aut greges plures?

4. Konkrete Anwendung des Beweises für die Einheit. Zeigen diese Hirtenvergleiche, wie Cyprian im allgemeinen theoretisch sein Argument versteht, so bringt Brief 43 eine konkrete Anwendung desselben auf die damalige schwierige Lage. Die Abfassung dieses Briefes geht zeitlich der Unitasschrift unmittelbar voraus und gibt klar den Kerngedanken derselben wieder. Das Schisma ist ausgebrochen unter Führung des Diakons Felizissimus. Aus seinem verborgenen Aufenthaltsort schreibt Cyprian nach Karthago (ep. 43,5 S. 594, 22 f): Nemo filios ecclesiae de ecclesia tollat. Pereant sibi soli qui perire voluerunt. Extra ecclesiam soli remaneant qui de ecclesia recesserunt, soli cum episcopis non sint qui contra episcopos rebellarunt. Wie hier ,die Bischöfe' in der Mehrzahl steht und die Kirche im weiten Sinn verstanden ist, obwohl der Angriff nur einem gilt und die Gemeinde von Karthago ganz allein beunruhigt wird, so geht doch auch das Hauptargument unmittelbar auf die Gesamtkirche und auf Petrus zurück (S. 594, 5 ff): Deus unus est et Christus unus et una ecclesia et cathedra una super Petrum Domini voce fundata. Aliud altare constitui aut sacerdotium novum fieri praeter unum altare et unum sacerdotium non potest. Der Mangel jeglicher Erläuterung deutet an, daß der Verbannte nur an bekannte Lehrsätze zu erinnern gedenkt. Aus diesem Texte ,super Petrum Domini voce fundata' ergibt sich ohne Zweifel, daß Mt 16,19 wie zur Zeit des Tertullian Mt 18,18 dem Sinne nach einschließt. Den Christen in Afrika lag also bei der Erwähnung der Schlüsselgewalt, die dem Petrus übertragen wird[1]), der Gedanke

[1]) Wer mit einem Bischof ist, hält mit allen, wer gegen einen ankämpft, ist wider alle zugleich — so eng sind sie verbunden durch die Ecclesia, welche auf Petrus ruht.

an die Apostel (Mt 18,18) und an die Bischöfe (cum episcopis — contra episcopos) nahe. Umgekehrt nahmen sie bei der neuen Erwähnung (Jo 20,22. 23), Sünden nachzulassen und zu behalten, die der Heiland nach Ostern allen Aposteln gegenüber macht, den Petrus nicht aus[1]). Dies wird der Grund sein, warum Cyprian de un eccl. 4, wo er nach dem Zitat von Mt 16,19 den Petrus allein mit Ausschluß aller andern als das Fundament betonen will, so sehr die Gegenüberstellung und das Verhältnis zu den andern Aposteln hervorkehrt und in stets neuen Wendungen den Gedanken der Einheit in der Vielheit vorlegt. Dies war für Afrika nötiger, als uns heute scheinen will, wegen der üblichen Zusammenfassung von Mt 16,19 und 18,18[2]).

---

[1]) Dies findet Anwendung auf die folgenden Stellen: Ep. 59,11 S. 759, 11. Nam cum in baptismo unicuique peccata sua remittantur, probat et declarat in evangelio suo Dominus per eos solos posse peccata dimitti qui habent Spiritum s. post resurrectionem enim discipulos suos mittens loquitur ad eos et dicit: Jo 20,22. 23 (Petrus einbegriffen). — Ep. 73,7 S. 783, 13 ff. Manifestum est autem, ubi et per quos remissio peccatorum dari possit, quae in baptismo scilicet datur. Nam Petro primum Dominus super quem aedificavit ecclesiam et unde unitatis originem instituit et ostendit, potestatem istam dedit ut id solveretur (in terris) quod ille solvisset. Dem Petrus zuerst, und zwar weil er Fundament und Einheitsgrund ist, den andern Aposteln später (Mt 18,18). Et post resurrectionem quoque ad apostolos loquitur dicens: Jo 20,22. 23 (Petrus einbegriffen). — Firmilian wiederholt dieselbe Stelle etwas anders nüanciert in der Antwort Ep. 75,16 S. 821, 24. Qualis vero error sit et quanta caecitas ejus, qui remissionem peccatorum dicit apud synagogas haereticorum dari posse nec permanet in fundamento ecclesiae, quae semel a Christo super Petram solidata est, hinc intelligi potest quod soli Petro Christus dixerit: Mt 16,18. 19 (aber nicht als wenn er es allein ohne die Apostel Mt 18,18 ausführen müßte) Et iterum in evangelio (quando) solos apostolos (Petrus einbegriffen) insufflavit Christus dicens: Jo 20,21. 22. — Anders verhält es sich im Texte de un. eccl. 4 S. 212, 7 ff. Da heißt es nach dem Zitat von Mt 16,19: Super unum aedificat ecclesiam, die übertragene Gewalt kommt nicht so sehr in Frage, als daß er als einer und als Fundament dem Kollegium gegenübersteht, und daß durch ihn als einen die Einheit garantiert werden soll.

[2]) Man muß sich die lokale Schwierigkeit für die Aufstellung eines Einheitsargumentes in Karthago besonders vorführen. Der seit dem Mon-

5. Tragweite des Argumentes. Es geht nicht an, aus dem vorgelegten Argument des Cyprian weitgehende Schlußfolgerungen zu ziehen. Die schwierige Lage, aus der die Schrift ‚de unitate' entstand, erinnert daran, daß Cyprian bei seiner bischöflichen Erhebung noch nicht lange Christ war und daß gerade deshalb alte Priester und Bekenner dem Neophyten Widerstand leisteten. Dieser Umstand fordert auch, daß man in den Schriften des erst kürzlich Bekehrten eher das Überkommene und Altkirchliche, als das ihm Eigene und Neue hervorholen und betonen sollte. Zehn Jahre arbeitete er im Weinberge des Herrn (248|58) und kam dabei von einer Schwierigkeit in die andere. Durch Wort und Schrift räumte er ziemlich geschickt die Hindernisse aus dem Weg. Aber jeder Brief und jedes längere Schreiben ist auf eine augenblickliche Notlage gerichtet und kann nur unter Berücksichtigung dieser Verhältnisse richtig gewertet werden. Ein einheitliches, scharf durchdachtes System findet sich in seinen Schriften nicht. Verbindet man die vielen einzelnen praktischen Gesichtspunkte zu einer Einheit, so werden sie einander oft widersprechen oder sich sonst als unhaltbar erweisen. (Darüber später Näheres.)

6. Die Verwendung von Jo 20,22. 23. Jo. 20,22. 23 findet sich im Beweisgang für die Einheit der Kirche als Einwurf entweder der Bekenner im besonderen oder auch der Afrikanischen Christen im allgemeinen zitiert. Letztere kommen damit auf die gewöhnliche Interpretation von Mt 16,19 zurück, wovon diesmal Cyprian eine Ausnahmserklärung gegeben hat. Dies wird das Wahrscheinlichere sein. Möglicherweise wird auch gegen die angemaßten Vorrechte der Bekenner angekämpft. Sonst kommt die Stelle in dieser ersten Zeit bei Cyprian selbst gar nicht vor. Ob der Gegensatz zu den Confessores in Karthago und die irrige Anwendung des Zitates ihm den Gebrauch verleidete, ob er mündlich sich darauf berief und mehr zufällig

---

tanismus nachweisbare Gebrauch von Mt 16,19 schließt Mt 18,18 durch das Wort ecclesia immer ein; Mt 18,18 wird nicht zitiert, sondern es ist durch Mt 16,19 vollständig ersetzt. Nun findet Cyprian diese Gewohnheit vor. Er will aber ausnahmsweise um die Einheit, den ‚einen' allein herauszuschälen und zu betonen, bei Zitierung von 16,19 für seinen besonderen Zweck die andern Apostel ausschließen. Das geschieht nun in 2 (1. Rezension) bezüglich 3 Einwürfen (2. Rezension), in denen eigentlich immer der Gedanke wiederkehrt: ‚aber in Mt 16,19 sind ja (Mt 18,18 oder) die übrigen Apostel einbegriffen'.

schriftlich nicht auf Jo 20,22. 23 kam, ist heute kaum zu entscheiden. In der zweiten Rezension ist der Text gestrichen. Vielleicht sollte die frühere persönliche Färbung gemildert werden und der Zwist mit den Confessores nicht mehr in den Vordergrund treten. (Das Exemplar, das Brief 54,4 zufolge nach Rom abgeht, ist Bekennern gewidmet, die sich mit Cornelius ausgesöhnt haben.) Später wendet Cyprian die Stelle noch zweimal[1]) an in dem Streit um die Gültigkeit der Ketzertaufe. Das einemal soll der Nachweis geführt werden, daß nur der eine gültige Taufe spenden kann, der selbst den hl. Geist besitzt. Das anderemal ist Jo 20,22. 23 mit Mt 16,19 verbunden, um hervorzuheben, daß es sich in der Taufe um Nachlassung der Sünden handelt und daß diese nur den Nachfolgern der Apostel zukommt. Vergleicht man noch kurz diese Verbindung von Mt 16,19 und Jo 20,22. 23 mit der andern, welche sich im Beweis für die Einheit findet, so standen sie dort äußerlich entweder gegensätzlich oder erklärend (= die andern Apostel sind diesmal ausgeschlossen) nebeneinander. Im Brief 73 heben beide Stellen gemeinsam hervor, daß nur ein Träger der Schlüsselgewalt Sünden vergeben und ‚darum taufen‘ kann, Jo 20,22. 23 allein markiert noch den besonderen Umstand dazu, daß man den hl. Geist besitzen muß, um jemand auf das trinitarische Bekenntnis hin von Sünden rein zu waschen.

III. Literarische Verwendung der Einheitsschrift

Den Schriften und Briefen Cyprians über un für die Einheit der Kirche sollte im Laufe der Zeiten eine merkwürdige Rolle zufallen. Statt das Wesentliche und das letzte Ziel des Autors ins Auge zu fassen: ‚Die Notwendigkeit einer Kirche, welche alle Gläubigen in sich begreift‘, verkannten von Anfang an oft nicht unbedeutende Sektenführer diesen ersten Gesichtspunkt. Statt dessen gingen sie den von Cyprian gewiesenen praktischen Wegen zur Einheit nach. Vielfach leitete sie dabei die Hoffnung, für sich und ihren Anhang Vorteile und Zugeständnisse zu erzwingen. Die Schriften des afrikanischen Bischofs bieten objektive Handhaben genug um bei einseitigem Vorgehen ein Schisma zu stützen. Das haben die Bollandisten schon

[1]) Ep. 69,11 S. 759, 11 f Jo 20,22. 23 allein; ep. 73,7 S. 783, 13 ff mit Mt 16,18. 19; ep. 75,16 S. 820, 26 ff wiederholt Firmilian dasselbe Zitat in der Antwort an Cyprian; auch in den sententiae episcoporum finden sich Anspielungen auf die Spendung der Taufe als Sündenvergebung, aber ohne Texte der hl. Schrift.

hervorgehoben. Bei dem bewegten Leben des Cyprian ist das praktische Ziel mit seltener Klarheit erkannt, während aus Unerfahrenheit im Christentum theoretisch und praktisch im einzelnen oft Fehlgriffe vorkommen. Für die Hauptsache ist und bleibt er daher ein durch die christlichen Zeiten weithin leuchtendes Gestirn, — eine Kirche will er, die alle Völker umspannt. Wer aber seine Mittel und Wege zur Beilegung von Streitigkeiten, wie sie von Jahrhundert zu Jahrhundert auftauchen, unterschiedlos als Norm hinstellen wollte, dem würde schwerlich jemand lange Gefolgschaft leisten. Augustinus hat zuerst im Kampf mit den Donatisten in edelster[1]) Weise sein Andenken geschont und zugleich das Unbrauchbare aus seinen Schriften durch seine Darlegungen entkräftet. Aber schon vorher hatte dem Lucifer[2]) von Calaris († 370/1) und seinen Getreuen der Einheitsbischof viele Stellen liefern müssen, die zum Teil auch das Schisma stützten, welches um 384 (MSL 13,107 f) dem Ende zuging. Unter dem Schutze des großen Augustin, der das Mittelalter beherrschte, blieb Cyprian lange Zeit unbehelligt. Der griechische Osten las keine lateinischen Autoren. Die Protestanten fanden an Cyprian als ‚starrem Vertreter der Hierarchie' keinen Gefallen. Erst mit der anglikanischen Kirche setzte eine neue Zeit für ihn ein. Heinrich VIII von England, der die ihm untergebenen Christen von Rom trennte, konnte natürlich trotz des kirchlichen Nimbus, den er sich zu geben wußte, keine religiöse Theorie erfinden, um den neuen Tatbestand zu rechtfertigen. Aber unter seinen Nachfolgern wurde diese Arbeit den Theologen des Staates zugewiesen. Die Gedanken, die John Henry Newman 1833 zugunsten der anglikanischen Kirche unter dem Titel Via media[3])

---

[1]) De baptismo lib. 5,17. 22 CSEL 51 S. 280, 5. Sed iam ad illa eloquia pacifica Cypriani, hoc est ad epistolae finem omnibus consideratis pertractisque perventum est, quae me legentem et saepe repetentem non satiant. Tanta ex eis iucunditas fraterni amoris exhalat, tanta dulcedo caritatis exuberat. Ähnlich das ganze Buch hindurch gegen die Donatisten, ferner sententiae episcoporum S. 177, 1 bis 367, 9.

[1]) De s. Athan. lib. 2,17 CSEL 14 S. 179,18. Qui licet concitaris scandala tamen deceperis eos tantum qui te nesciverint iam sic aruisse ut rivus praecisus a fonte, ut fractus ramus ex arbore = de un. eccl. 5 S. 214, 8—9.

[1]) Tracts for the time N. 38. 41. 90, dazu N. 1 Thougths on the Ministerial Commission, respectfully adressed to the Clergy (Bedeutung der hierarchischen Weihe) 1833 Sept.

schrieb, sind seit dem Beginn der Trennung bis heute dem Inhalte nach maßgebend gewesen: „Die englische Religion halte die rechte Mitte zwischen Protestantismus und Katholizismus.“ Der arme Cyprian mußte der altkirchliche Repräsentant und Gewährsmann für diese Lehre werden. 1672 verteidigte John Pearson, Bischof von Chester († 1686), die Echtheit der Ignatiusbriefe[1]) zugunsten des Episcopalsystems gegen die protestantische Laienverfassung. Hernach lenkte er die Aufmerksamkeit auf Cyprian[2]). Mt 16,18 ist in der Einheitsschrift bereits allegorisch erklärt. 1682 gab der Bischof von Oxford, John Fell, seine Werke in Druck. Auch er übernimmt die bildliche Deutung. Mit Henry Dodwell, einem Laien, setzt die eingehendere apologetische Wertung Cyprians Protestanten und Katholiken gegenüber ein. Der Weihecharakter des Priesters[3]), der allein die Sakramente spenden kann, ist gerade so energisch verfochten, wie der Primat Petri[4]) geleugnet wird. In zweieinhalb Jahrhunderten ist in England für Mt 16,18 das Allegorische derart ins Gefühl und in eine ungeprüfte Tradition übergegangen, wie man es sich auf dem Kontinent nur schwer vorstellen mag. Ein Beispiel hiefür ist Bischof Lightfoot von Durham. Aus Origenes[5]), bei dem die Allegorese den

---

[1]) Vindiciae epistolarum S. Ignatii.

[2]) Annales Cyprianici 1682.

[3]) Dissertatio de iure laicorum sacerdotali ex sententia Tertulliani aliorumque veterum 1685.

[4]) Dissertationes Cyprianicae London 1684. Vergleiche Bingham, Scholastical history of the practice of the Church in reference to administration of baptisme by Laymen 1712. 1714 (lateinisch den Origines eccl. beigefügt 1751). Dissertation upon the 8 th canon of the Council of Nice lat. 1751.

[5]) Es handelt sich um Orig. Comment. in Mt t. 12 n. 10 MSG 13,997 AB. — Apostolic Fathers St. Clement of Rome II London 1890 S. 484. This with some modification is the universal interpretation of the fathers for many centuries with those few exceptions represented by St. Augustine's after-thoughts, who explain it of Christ the rock. They understand it to mean St. Peter's confession or St. Peter's faith or St. Peter's firmness. Vergleiche dazu die folgenden Origenes-Stellen: Hom. 5 in Exod. n. 4 MSG 12,329. — In Jo 5,3 CSEG 4 S. 101, 25 ff. — In Jo 10,8 S. 178, 6 ff, — Fragm. catena 22 CSEG 4 S. 502, 18 ff. — C. Celsum 6,77 CSEG 2 S. 147, 18 ff. — De oratione 24,2 CSEG 2 S. 354, 7 ff. — In ep. ad Rom. 1. 5 MSG 14,1053. — De principiis 3,2 n. 5 MSG 11,311. — In ps. 38 hom. 1,

höchsten Grad erreicht hat, wählt er aus den zahlreichen Zitaten von Mt 16,18 eines aus, das rein symbolisch ist. Es gibt natürlich andere Origenesstellen von Mt 16,18, die gar nichts Bildliches haben. Dieser eigens ausgewählte Text, der selbst beim Autor die natürliche Deutung voraussetzt und nirgendwo ausschließt, wird als die den Vätern gemeinsame Erklärung von Mt 16,18 vorgelegt. Betreff des Felsens, des bleibenden Fundamentes, findet sich für die Cyprianstelle de un. eccl. 4 (S. 212, 8—18) in England die Allegorie vor, soweit sich die literarische Behandlung Cyprians dort seit Beginn der Trennung verfolgen läßt. Betreff der den Aposteln übertragenen Gewalt sagt bei Mt 16,19 der Heiland dem Petrus allein, was er Mt 18,18 und Jo 20,22. 23 allen gemeinsam sagt. Ein Mitschüler Lightfoots, der Erzbischof von Canterbury E. W. Benson[1]), hat mit stark antirömischer Färbung noch 1897 diese überkommene anglikanische Lehrmeinung in seinem Werke über Cyprian vorgelegt.

In diesen großen englischen Nationalstrom mündete von Zeit zu Zeit ein Rinnsal aus anderer Gegend ein. 1616 floh Marcantonio de Dominis, Erzbischof von Spalato in Kroatien, ein geborner Venetianer, nach England zur „Wiedervereinigung aller Kirchen" (c. 13 consilium perfectionis) und gab dort die Werke de republica ecclesiastica[2]) heraus: ‚zwischen Bischof und Papst ist kein Unterschied, zwischen dem Bischof und Priester dagegen ein wesentlicher'. Cyprian mußte diese Theorien stützen. 1763 ließ Joh. N. von Hontheim[3]) „zur Vereinigung der Christen" das Buch de statu ecclesiae durch den Buchhändler Eßlinger in Frankfurt drucken: Petrus hat nur einen Ehrenvorrang (c. 1,7; c. 2,4), das vereinte Apostelkollegium hat dem einzelnen (Bischof) gegenüber noch

n. 10 MSG 12,1399. — In Is. hom. 7 n. 1 MSG 13,247; hom. 8 Schluß Sp. 252. — In Ezech. hom. 13 n. 2 MSG 13,761. — In Mt 12 n. 32. 33 MSG 13,1057. 1060; 14 n. 5 Sp. 1193. — Hom. 17 in Luc MSG 13,1845. — In Mt 13 n. 31 MSG 13, 1180 f. — Series interpret. in Mt n. 77; n. 139 MSG 13,1724. 1791.

[1]) Cyprian his life, his times, his work London 1897.

[2]) Buch 1—4 (1617) 5—6 (1620) 7 und 9 (1622); Buch 8 u. 10 erschienen nicht. Vergleiche Buch 1 c. 2, 3 und 5.

[3]) Justini Febronii I Cti de Statu Ecclesiae et Legitima Potestate Romani Pontificis Liber Singularis ad reuniendos dissidentes in Religione Christianos compositus. Bullioni apud Guillelmum Evrardi 1763. 4.

Machtbefugnis (Konzil über den Papst). Die Altkatholiken Langen[1]), Friedrich[2]), Schulte[3]) nahmen diese Gedanken begierig auf. Der altkatholische Bischof Reinkens[4]) stellte wieder Cyprian und seine Kircheneinheit als Muster hin.

In der Erklärung von Cyprians de unitate ecclesiae c. 4 hat schon Erzbischof Benson[5]) betont, der Vorrang des Petrus bestehe darin, daß ihm der Heiland zuerst (Mt 16,19) den Auftrag gegeben habe, den später (Mt 18,18 und Jo 20,22. 23) alle Apostel entgegennahmen. Seine Auslegung deckt sich fast wörtlich mit der von Schulte. Der protestantische Engländer Puller[6]) kehrte diese rein zeitliche Priorität für Petrus noch stärker hervor. Neuerdings erhob Hugo Koch[7]) diesen bloß zeitlichen Vorrang zu einem vollen System, nach dem man vorwärts und rückwärts schauend alle Schriften Cyprians einheitlich zu erklären habe[8]). Im Gegensatz zu

---

[1]) Das vatikanische Dogma I S. 33 II S. 81.

[2]) Zur ältesten Geschichte des Primates 1879.

[3]) Die Stellung der Konzilien. Anhang S. 204. Was Petrus bei Mt 16,19 und allen Aposteln Mt 18,18 gesagt wird, ist ja materiell vollkommen identisch. Weil aber Mt 16,19 vorhergeht: Und dir will ich die Schlüssel des Himmels geben, kann man daraus eine verschiedene Binde- und Lösegewalt folgern? Denn für den Himmel kann doch nur Kraft haben, was dies Leben nach dem Tode betrifft. Nun diese Gewalt haben alle Mt 18,18 und nochmals nach der Auferstehung bei Jo 20,23 als Gewalt der Sündenvergebung alle erhalten.

[4]) Die Lehre des hl. Cyprian von der Einheit der Kirche und des Glaubens. Würzburg 1881.

[5]) Ch. IV. I S. 198. Simply to declare the unity of His Church, He, the first time that He gives that commission, gives it to one. Afterwards He repeats the same commission (as Cyprian understood it) to all.

[6]) Primitive Saints and the see of Rome. Ch. II app. B. S. 88. S. Cyprian sees in S. Peter, not the garantee of unity, but as being the first-designated apostle, the symbol, to use S. Augustine's word, the figure of unity.

[7]) Cyprian und der römische Primat. Eine kirchen- und dogmengeschichtliche Studie. Leipzig 1910. (Texte u. Untersuchungen zur Geschichte der altchristlichen Literatur. A. Harnack u. C. Schmidt. 3. Reihe, 5. Bd.)

[8]) Schon der Versuch, den als Neophyten zum Bischof geweihten Cyprian, der wegen seines nur zweijährigen Alters im Christentum von Anfang an mit den größten Schwierigkeiten kämpfen mußte, in Theorie und

Schulte und Benson wurde von Mt 18,18[1]) vollständig abgesehen. Die alt überkommene englische Tradition, die immer noch eine nüchterne Mitte einhielt, nimmt sich durch den neuen Ansatz noch ungünstiger aus. Cyprian muß nun systematisch[2]) sich eine Felsen- und Fundamenttheorie zu eigen machen, die man nicht mehr ernsthaft nachdenken und prüfen kann. Petrus, der Fels, das Fundament super quem aedificavit ecclesiam[3]) — der ständige Ausdruck Cyprians — hat einen eigenen Sinn: ein Fundament, das nur einige Jahre,

---

Praxis ganz einheitlich zu erklären, wirkt für eine historische Beurteilung befremdlich. In der Behandlung der Schriften Cyprians wird das chronologische Moment vernachlässigt. Die Schrifttexte werden willkürlich der Prioritätsidee untergeordnet, ohne die landläufige Deutung der damaligen Zeit in Erwägung zu ziehen. De un. eccl. 4 wird S. 14 folgendermaßen erklärt: ‚Cyprian unterscheidet zwei Vorgänge: 1. den Anfang des Kirchenbaues mit Petrus und dessen Ausstattung mit der Schlüsselgewalt, 2. die Ausstattung sämtlicher Apostel mit der gleichen Gewalt (nach der Auferstehung). Das sub 1 Genannte Mt 16,18 f Erzählte enthält für Cyprian nicht etwa 2 Akte, sondern nur einen Akt, ein Moment. Dadurch, daß der Herr dem Petrus die Binde- und Lösegewalt zuerst überträgt, macht er ihn zum Grundstein, d. h. zum ersten Baustein der Kirche. Diese Binde- und Lösegewalt erhielten nach der Auferstehung Jesu alle Apostel im gleichen Umfange wie Petrus'.

[1]) Warum Cyprian wohl Mt 16,18 wählt, ob er Mt 18,18 nicht kennt, wo doch sogar nach Schulte und nach englischer Tradition und vor allem nach dem Evangelium selbst der Heiland vor der Auferstehung den Aposteln die Schlüsselgewalt gibt, — all das bleibt unerledigt. Wie sich Jo 21,15 (ein Auftrag, der zeitlich nach Mt 16,19; 18,18 und Jo 20,22. 23 ergeht) zu der rein zeitlichen Priorität verhält, wird nicht gesagt. — Die Ersetzung von ‚Fels, Fundament' durch ‚Grundstein, erster Baustein' ist willkürlich. Die Übertragung dieser Auffassung auf die späteren Schriften liegt schon außerhalb des Rahmens dieser Arbeit.

[2]) S. 14. ‚Als Auszeichnung für Petrus bleibt nur die zeitliche Priorität seiner Ausrüstung mit der Schlüsselgewalt, die Erinnerung an die zeitweilige numerische Einheit der apostolischen Gewalt und die damit für alle Zeiten geschaffene Vorbildlichkeit für die moralische Einheit der Kirche. In diesem Sinne ist Petrus für alle Zeiten ‚Fundament' der Kirche, der, ‚super quem aedificavit Dominus ecclesiam'.

[3]) S. 13. ‚Richtig ist auch die Gleichung: super unum aedificavit ecclesiam = unitatis originem ab uno incipientem sua auctoritate disposuit = exordium ab unitate proficiscitur. Aber gerade diese Gleichung zeigt, was Cyprian unter dem ‚super unum aedificavit ecclesiam' ver-

vielleicht nur etliche Monate dauert (die Zeit, welche zwischen Mt 16,18 und Jo 20,22. 23 nicht Mt 18,18 liegt); ein Fels, der nur so lange zur Grundlage bestimmt ist, als das Gebäude nicht existiert; ein Fundament, das bei Aufführung des Baues Jo 20,22. 23[1]) (nicht Mt 18,18; nicht Jo 21,15) zu einem einzelnen Baustein zusammenschrumpft, den aber dauernd der Ruhmesschein umgeben wird, vorher vom Architekten[2]) mit Fels und Fundament bezeichnet worden zu sein.

Über die tiefe Kluft, welche seit dem ersten Beginn das englische Episkopalsystem[3]) von der protestantischen Laienregierung durch mehr als 3 Jahrhunderte bis zur Stunde trennte, hat der Neubearbeiter Cyprians enthusiastisch eine Brücke gespannt, die ihn nicht so viel Mühe kostete wie der ‚einheitliche' Gedankengang des afrikanischen Bischofs und Martyrers: ‚Der Morgentraum des jungen Christentums von Freiheit, Gleichheit und Brüderlichkeit im vollsten und edelsten Sinne, von einer Gemeinschaft gleicher Brüder, die keine Priester hat, weil alle Priester sind, keine Rechtsträger, weil die Christen Geistträger sind, in der nicht Amt und Weihe, nicht Sukzession und „missio canonica" entscheiden, sondern vor allem Geist und Charisma — dieser goldene Jugendtraum der Kirche wich bald einer nüchternen Wirklichkeit, dem Autoritäts- und

---

steht. Dieser Satz findet seine Erklärung in den beiden andern Sätzen und will einfach besagen: mit einem beginnt der Kirchenbau'.

[1]) S. 13. ‚Der Herr hätte sofort allen Aposteln die Schlüsselgewalt übertragen können. Aber er bevollmächtigte zuerst den Petrus allein und später erst die übrigen Apostel, um ganz deutlich zu zeigen, daß seine Kirche eins sein soll'.

[2]) S. 43. ‚Petrus ist nicht Realgrund, nicht Ursache und Mittelpunkt, sondern nur der zeitliche Ausgangspunkt und der Erkenntnisgrund der kirchlichen Einheit'. — S. 21. ‚Der Vorgang Mt 16,18 f ist also in den Augen des Bischofs von Karthago inbezug auf Petrus lediglich Erkenntnisgrund, nicht Realgrund für die Einheit der Kirche, dagegen Erkenntnisgrund und Realgrund in Beziehung auf den die Einheit der Kirche bezweckenden Willen des göttlichen Stifters'.

[3]) S. 156. ‚Mt 16,18 f ist ihm der Stiftungsbrief des Episkopats und die erste, für Petrus ausgefertigte Bestallungsurkunde. Jo 20,21 f ist Duplikat dieses Stiftungsbriefes und Anstellungspatent der übrigen Apostel. Petrus ist Senior des Episkopates und Typus der kirchlichen Einheit. Das ist alles' (von Koch gesperrt).

Priesterbedürfnis des Volkes. So entstand der Klerus, und der Klerus brauchte selber eine Spitze, und Bischofs- und Presbyteramt wurde zum Priestertum, weil man das brauchte und wollte, wie Israel einen König haben wollte, wie das Judentum und wie das Heidentum Priester hatte." (S. 153.)

Schlußbemerkung. In Afrika wurden Mt 16,19; 18,18 Jo 20,22. 23 zunächst auf die Sündenvergebung angewandt. Wenn sie in der Argumentation des Cyprian, Firmilian und anderer Bischöfe, auch auf die Spendung der Taufe übertragen sind, so geschieht es nur, um für den Spender der Taufe dieselben Anforderungen stellen zu können, wie für den Spender der sakramentalen Buße. Darum setzt die irrige Beweisführung betreffs der Taufe ‚als Ausübung der Schlüsselgewalt' und als ‚Sündenvergebung' immer die Verwaltung des Bußsakramentes durch Bischöfe und Priester als das Bekanntere, Selbstverständlichere voraus. Bei Mt 16,19; 18,18 wird die Verbindung mit dem Bischof, bei Jo 20,22. 23 der hl. Geist und das trinitarische Bekenntnis betont. Augustinus sieht sich später gezwungen, diese Schriftbeweise aufzugreifen und zu widerlegen, findet aber keine hermeneutische Regel, um diese Deutung der Texte als unstatthaft abzulehnen. Darum kommen sie auch bei späteren Theologen, die das Sakrament der Taufe erläutern, noch mehrfach in Anwendung.

Rezensionen

1. **Ein österreichischer Reformator.** Lebensbild des heiligen P. Klemens Maria Hofbauer, des vorzüglichsten Verbreiters der Redemptoristenkongregation. Von P. Adolf Innerkofler C. Ss. R. Mit oberhirtlicher Druckgenehmigung und Erlaubnis der Ordensobern. Regensburg 1910. Friedrich Pustet. XXII u. 914 S. in 8. Preis brosch. M. 5, geb. M. 6.20.

2. **Der hl. Bonaventura,** Kardinal und Kirchenlehrer aus dem Franziskanerorden (1221—1274). Festschrift zum VII. Centenar der Gründung des Franziskanerordens von P. Leonhard Lemmens O. F. M. Mit bischöflicher Approbation. Kempten u. München 1909. Jos. Kösel. VIII u. 286 S. in kl. 8. Preis brosch. M. 3.20, geb M. 4.20.

Das Bestreben vieler Biographen, das Leben der Heiligen möglichst weit dem Menschlichen und Irdischen zu entrücken und sie im Lichte eines außergewöhnlichen und überirdischen Glanzes erscheinen zu lassen, ist jetzt beinahe verschwunden. Man will die Heiligen schildern, wie sie in ihrer Zeit, in den sie umgebenden Verhältnissen und Zeitgenossen, mit ihren aszetischen Grundsätzen und Anschauungen, die ihnen zum Teile durch die Erziehung oder von ihrer Umgebung beigebracht worden sind, unter dem Einflusse der göttlichen Gnade gehandelt haben. Ohne das Wunderbare und Außergewöhnliche in Abrede stellen oder alles rein natürlich erklären zu wollen, wie es manche Naturalisten und hyperkritische Köpfe versuchen möchten, will man doch vor allem der gewöhnlichen menschlichen Tätigkeit der Heiligen die ihr in der Geschichte gebührende Stelle anweisen; alles nach zuverlässigen Zeugnissen und Berichten bewerten und daraus dann

das Übernatürliche und Wunderbare im Leben der Heiligen, so weit es geschichtlich nachweisbar ist, besser zu verstehen trachten. So wird die Lebensbeschreibung zu einer verläßlichen und zugleich wirksamen für das Leben.

1. Der Verfasser des ersten Werkes ‚Ein österreichischer Reformator' ist in der glücklichen Lage, seinen Lesern einen Ordensmann, Priester und Prediger vorzuführen, der in einer Zeit lebte, welche von der unsrigen nur wenig verschieden ist. Ihm stehen auch viele Quellen zur Verfügung. Bald nach dem Tode Hofbauers wurde sein Leben nach allen Seiten hin erforscht, zahlreiche Zeugen, die den Heiligen gekannt hatten und über ihn etwas berichten konnten, mußten schriftlich oder mündlich über ihn aussagen und die Förderer seiner Heiligsprechung mußten alles sorgfältig sammeln, was von seinen Briefen und Schriften noch vorhanden war, oder wenn sonst etwas zur Aufhellung seines inneren und äußeren Lebens dienen konnte. Innerkofler konnte daher aus der Fülle der Zeugnisse schöpfen und hatte es nicht notwendig, manche Daten in dem Leben des Heiligen erst aus den Zeitereignissen zu erschließen. Außer den grundlegenden Lebensbeschreibungen des Heiligen von Brunner, Haringer und Bauchinger benutzte er die Prozeßakten, welche zum Zwecke der Seligsprechung Hofbauers aufgenommen wurden, die Aufzeichnungen von Zeitgenossen, besonders von Schülern und Freunden Hofbauers, und die noch erhaltenen Briefe des Heiligen. Sein Bestreben war, die Tätigkeit Hofbauers geschichtlich treu zu schildern, ohne sich auf gewagte Erklärungen und Kombinationen bezüglich der übernatürlichen Einwirkung Gottes auf den Heiligen einzulassen. Wo die Quellen nicht sprechen, hält auch der Verfasser mit seinem Urteil und seinen Ansichten zurück. Er wollte nicht, wie es manchmal geschieht, eine Theorie der geistlichen Vollkommenheit aufstellen und am Leben des Heiligen ihre Anwendung zeigen, sondern den tatsächlichen Verlauf des Lebens nach den vorliegenden Zeugnissen und Akten zeichnen. Daher kommen nach Möglichkeit die Zeugen selbst zu Worte. Von den Briefen des Heiligen sind leider nur wenige erhalten geblieben, aber diese wenigen wurden fleißig ausgenutzt. Die Darstellung beruht auf sicherer Grundlage und kann vieles, was die früheren Biographen des Heiligen entweder ungenügend oder aus Mangel an Quellen unrichtig dargestellt haben, ergänzen und berichtigen. Die Frische und Pracht des Bildes hat durch diese Vorsicht und kluge Überlegung beim Farbengeben nicht gelitten.

Der Charakter des Heiligen erscheint nun sehr anspruchslos, rein und edel im Streben, liebevoll und hingebend an seine Aufgabe und an seine Mitmenschen, pflichtgetreu und unablässig tätig, standhaft und unbeugsam in der Verfolgung seines Zieles, mutig und opferfreudig im Unglück, unerschrocken in den zahlreichen Schwierigkeiten, Gott ergeben im Leiden, stark in Widerwärtigkeiten und edelmütig bei der Anpassung an neue Verhältnisse und Anforderungen, die oft nach den glänzendsten Erfolgen ihm die weitgehendste Einschränkung und Zurückhaltung auferlegten, anziehend für alle, die bei ihm Unterricht und Anregung suchten. Dies ist umso bewunderungswerter, als Hofbauer in seiner Jugend und in seinen ersten Jünglingsjahren fast ganz auf sich allein angewiesen war und von Priestern und Beichtvätern wenig Anleitung zur Vollkommenheit erhielt. Nur den einen oder andern Priester fand er, der sich des armen Bäckerjungen etwas annahm und für sein Ringen nach Wachstum im Geiste Verständnis hatte. Das mag auch eine der Ursachen gewesen sein, warum Hofbauer erst nach zwei mißlungenen Versuchen mit dem Einsiedlerleben zum Eintritt in die Kongregation des hl. Alphons Liguori, der damals noch Bischof von St. Agatha war, sich entschloß. Aber auch nach dem Eintritte war er vielfach sich selbst und seiner eigenen Klugheit und Überlegung überlassen. Besonders war dieses der Fall, als er Italien verließ und nach Deutschland und Polen wanderte, um die junge Kongregation auch in diesen Gegenden einzubürgern. Glücklich überwand er alle Schwierigkeiten und rief bei St. Benno in Warschau ein Kolleg ins Leben, das durch seine rasche Entwicklung, erfolgreiche Missionstätigkeit und durch die Pflege des Jugendunterrichtes ein Segen für die ganze Stadt Warschau wurde. Als Hofbauer infolge der Umtriebe der Parteien nach der Eroberung der Stadt durch die Franzosen Warschau verlassen und in die Verbannung wandern mußte, schien seine Wirksamkeit und sein Einfluß für immer gebrochen zu sein. Auch in der Kongregation hatte er als Generalvikar kaum mehr etwas zu tun, da die Mitglieder in alle Länder zerstreut waren und längere Zeit keine rechte Ordensgemeinschaft mehr bilden konnten. Der gefeierte Obere und Missionär begnügte sich daher in Wien mit der bescheidenen Stellung eines Hilfspredigers an der italienischen Nationalkirche und dann eines Klosterkaplans bei den Ursulinen. Aber gerade in dieser überaus bescheidenen Stellung fand er Zuspruch als Prediger und Beichtvater und schloß mit mehreren sehr bekannten Dichtern, Gelehrten und Professoren, zu denen auch die berühmten Konvertiten und Klassiker Friedrich Schlegel, Friedrich von Klinkowström, der geniale Emanuel Veith, der Dichter und Prediger Zacharias Werner, dann der Staatsmann Pilat und andere bedeutende Männer zählten, einen sehr wirksamen Freundschaftsbund. Hofbauer bildete diese zu überzeugungstreuen Katholiken heran, die das auch in ihrem Streben voll und ganz sein wollten, was Gott von ihnen verlangte. Durch diese Männer und durch mehrere junge Leute, die in seiner

Schule sich bilden wollten, begründete er seinen Einfluß und bereitete die Errichtung eines Redemptoristen-Kollegs bei Maria Stiegen vor. Es kam kurz nach seinem heiligen Tode, der im Ursulinenkloster am 20. März 1820 erfolgte, auch wirklich zustande. Gleich nach seinem seligen Heimgang verehrten ihn seine Freunde und Schüler wie einen Heiligen.

Das Denkmal, das Innerkofler in dieser Lebensbeschreibung dem Heiligen setzt, ist des großen Mannes würdig. Zu wünschen wäre, daß bei einer zweiten Auflage auch der Korrektur des Italienischen und Französischen in den mitgeteilten Briefen größere Aufmerksamkeit geschenkt würde. Es scheinen sich S. 763 und 766 störende Lesefehler eingeschlichen zu haben. Auch die Kapitelüberschriften sind an mehreren Stellen in ungewöhnlicher Weise mit dem Kontext vermengt. An einzelnen Stellen zB. 387 ist das Wortgefüge etwas ungebräuchlich.

2. Viel weniger reich als beim heiligen Klemens Maria Hofbauer fließen die Quellen bei dem berühmten Kirchenlehrer und Kardinal Bonaventura. Seine Zeitgenossen kümmerten sich wenig um die Sammlung und Erhaltung seiner Briefe und um die Aufzeichnung seiner Lebensdaten. Doch sind uns seine Werke erhalten und durch eine vieljährige Forscher- und Schriftsteller-Tätigkeit der gelehrten Franziskaner Fidelis von Fanna, Ignaz Jeiler und Hyazinth Deimel in einer den Anforderungen der Zeit entsprechenden kritischen Ausgabe von neuem leicht zugänglich gemacht worden. Auf dieser Ausgabe und auf den ebenfalls meist schon in neueren Ausgaben erschienenen ältesten Chroniken, Lebensbeschreibungen und Berichten baut P. Leonhard Lemmens O. F. M. seine neue Darstellung des Lebens auf. Wir haben es daher hier ebenso mit einem gewissenhaften Forscher zu tun, wie bei dem eben angezeigten Werke über Klemens Maria Hofbauer. Doch erwächst dem Verfasser noch die neue schwierige Aufgabe, einen Gelehrten in seinem Bildungsgange und in seinen Leistungen gebührend zu würdigen. Leider sind uns über den Bildungsgang Bonaventuras nur spärliche Daten erhalten. Lemmens ist daher gezwungen, aus seinen später verfaßten Werken auf den Bildungsgang zurückzuschließen. Er tut dieses mit Umsicht und wissenschaftlicher Schärfe, vermag aber doch nicht alle Zweifel zu heben. Manches, was der Verfasser in die Studienzeit verlegt, wie das Lesen und die Durcharbeitung der Werke der Väter, dürfte vielleicht doch erst in eine spätere Zeit fallen, wo Bonaventura schon mehr Vorkenntnisse zum Verständnis dieser Werke mitbrachte. Doch gelingt es

Lemmens, die Studien- und Geistesrichtung Bonaventuras genügend zu charakterisieren. Dasselbe gilt auch von dem zweiten Kapitel, das über den Eintritt in den Orden und die Heranbildung des jungen Novizen handelt. Aus den damaligen Verhältnissen im Orden und aus einigen aszetischen Grundsätzen, die Bonaventura später ausgesprochen und betätigt hat, ergänzt und belebt der Verfasser die dürren Nachrichten, die uns die Chronisten des Ordens und die Biographen des Heiligen überliefert haben.

Auf festerem Boden stehen seine Ausführung über die Lehrtätigkeit Bonaventuras und über seine Bedeutung als Schriftsteller und Prediger. Hier kommt ihm die kritische Ausgabe seiner Schriften trefflich zu statten. Überdies befindet er sich in der vorteilhaften Lage, die Lehren Bonaventuras bereits in der Ordensschule kennen gelernt zu haben.

Die Begeisterung für seinen Heiligen offenbart sich namentlich in der Schilderung des Auftretens und der Grundsätze Bonaventuras als Generalministers des Ordens. Um nicht einen gewissen Gegensatz seines Helden in der Auffassung der Franziskanerarmut zu der des hl. Ordensstifters Franz von Assisi zugeben zu müssen, wie andere Geschichtschreiber des Ordens getan haben, möchte er bei diesem den Wortlaut und die Vorschriften der Regel unterscheiden von seinen Idealen und der Lebensweise der ersten Genossen. Die Ideale des hl. Ordensstifters und das Leben der ersten Genossen soll für die Kommunität nicht verpflichtend gewesen sein, sondern nur die unter dem Einflusse des Kardinals Hugolino niedergeschriebene Regel. Daher möchte der Verfasser bei Bonaventura nicht von einer ‚Milderung der Regel', sondern nur von einer ‚Milderung der nicht verpflichtenden Ideale des hl. Stifters sprechen' (S. 159). Diese Unterscheidung genügt aber kaum, um alle Streitfragen zu klären, die in jener Zeit zu Parteibildungen unter den Ordensmitgliedern führten. Auch die Ausführungen über das Verhalten des heiligen Ordensgenerals gegen seinen Vorgänger Johann von Parma fanden nicht allgemein Beifall. Vgl. Histoire des Spirituels dans l'ordre de St. François par le P. René de Nantes. 203 Anm. 2. Wer das Richtige getroffen hat, wollen wir nicht entscheiden.

Die Tätigkeit des Heiligen auf dem Konzil von Lyon, seine Erhebung zum Kardinal, sein heiliger Tod und seine Verehrung nach dem Tode bilden den Schluß des schön ausgestatteten Büchleins, das als Einführung in den Geist und die Lebensgrundsätze Bonaven-

turas den Theologiestudierenden, Priestern und Ordensleuten vortreffliche Dienste leisten kann. Der Nachtrag enthält eine Auseinandersetzung mit dem Verfasser des Handbuches der Geschichte des Franziskanerordens, P. Heribert Holzapfel, wegen einiger Verschiedenheiten in der Darstellung gewisser Entwicklungsschwierigkeiten im ersten Jahrhundert des großen Ordens. Sie hätte ohne Verlust für die Sache aus dieser Festschrift weggelassen werden können.

Innsbruck. Alois Kröß S. J.

Katholische Sittenlehre. I. Allgemeiner Teil. Nach den bewährtesten Gottesgelehrten für den Schulgebrauch der Theologiestudierenden zusammengestellt von P. Thomas v. Villanova Gerster, Kapuziner, Lektor der Moraltheologie. Brixen 1910. Verlagsanstalt Tyrolia. S. IX u. 165.

Das Buch soll vor allem Unterrichtszwecken dienen. Der vorliegende Teil behandelt die sog. allgemeine Moral in fünf Abschnitten, denen der Verfasser folgende ganz passende Überschriften gegeben hat: Das Subjekt der Sittlichkeit; die objektive Norm der Moralität (das ewige Gesetz Gottes, das menschliche Gesetz); die subjektive Norm der Sittlichkeit (Gewissen); die Übereinstimmung des Handelns mit dem Gesetze und dem Gewissen, (gute Handlung, Tugenden); die Störung der sittlichen Ordnung (Sünde). Der Verf. bedient sich einer sehr einfachen und anspruchslosen Sprachweise, die das Verständnis bedeutend erleichtert, trägt eine solide und gesunde Lehre vor, und hat sich in der heutigen und in der älteren theologischen Literatur gut umgesehen, wie die zahlreichen Zitate dartun.

In einem Werke, das die allgemeine Moraltheologie behandelt, interessiert in hohem Grade das Moralsystem des Verfassers. P. Thomas Gerster schließt sich (S. 110) ‚hinsichtlich des Kampfes zwischen den Vertretern des Äquiprobabilismus und des einfachen Probabilismus ganz und gar den Ausführungen Schindlers an', der richtig sagt, daß trotz der verschiedenen theoretischen Formulierung der Prinzipien des Probabilismus und des Äquiprobabilismus ‚in der praktischen Anwendung des gemeinsamen probabilistischen Grundgedankens bei den Vertretern beider Richtungen sich nur wenige Verschiedenheiten finden und die vorhandenen von weitaus geringerer Bedeutung sind, als es nach der zeitweilig entbrennenden Heftigkeit des Kampfes

angenommen werden möchte." Wie ein kurzer Satz auf der vorhergehenden Seite andeutet, verläßt P. Thomas zudem den Äquiprobabilismus theoretisch und praktisch in den Fällen, in welchen es sich um das wahrscheinliche Aufhören einer früheren sicheren Verpflichtung handelt. 'Der Probabilismus, so sagt er, hält demnach in allem an der Priorität der Freiheit vor dem Gesetze fest, so daß die Freiheit stets im Besitze ist, bis eine sichere Meinung sie verdrängt. Sein Axiom ist der gewiß richtige Satz: Alles ist erlaubt, was nicht durch ein sicheres Gesetz verboten ist' (S. 109).

Auch das in den letzten Zeiten erst genauer bekannt gewordene Dekret Innocenz XI vom 26. Juni 1680 über den Probabilismus-Streit erwähnt der Verf. S. 109. Wenn er sagt, der Papst habe in demselben den Probabilismus 'ganz entschieden mißbilligt', wenn auch nicht verurteilt, so läßt sich das nicht behaupten. Der Verf. ist hierin A. Koch, Lehrbuch der Moraltheologie[2] S. 105 f gefolgt. Wäre der Probabilismus mißbilligt, so könnte man die Probabilisten, die auch nach diesem Dekrete noch ihre Meinung behielten und verteidigten, wenigstens von einer Makel des Ungehorsams gegen den heiligen Stuhl nicht wohl reinigen. Wer aber das Dekret prüft, wird zugeben müssen, daß selbst die Vollkommenheit und zwar sowohl die innere als die äußere Vollkommenheit des Gehorsams ein Ablassen von dem Lehren und Verteidigen des Probabilismus nicht verlangte. Das Dekret verlangt nur die völlige Freiheit auch zum Lehren und Verteidigen des Probabiliorismus. Wenn diese Freiheit gewährt wurde, und wenn sie namentlich auch seitens aller jener, welche in die Lage kommen konnten, diese Freiheit zu beschränken, mit Bereitwilligkeit gewährt wurde, dann war selbst der Vollkommenheit dieser Tugend Genüge geleistet. Das Dekret mißbilligt weder das Festhalten an der Theorie des Probabilismus noch auch die Verteidigung desselben. Es mag sein, daß es aus der Überzeugung des Papstes von der Minderwertigkeit des Probabilismus gegenüber dem Probabiliorismus hervorging, aber weder das Wesen der Tugend des Gehorsams noch die Vollkommenheit derselben verlangten die innere Zustimmung oder die äußere Verteidigung dieser inneren Überzeugung des Papstes. Erst wenn Innocenz XI den Befehl oder wenigstens den Wunsch kundgegeben hätte, von der Verteidigung des Probabilismus abzustehen, würde der Gehorsam das Aufgeben dieser Lehre erfordert haben. Hätte gar eine wirklich autoritative Mißbilligung stattgefunden, dann müßte man dieses um so mehr sagen.

S. 146 erwähnt der Verf. auch die Ansicht, daß der Wesensunterschied zwischen Tod- und läßlicher Sünde „in die Willensgesinnung und Willensenergie zu legen ist." Spricht er sich an dieser Stelle auch nicht über diese Ansicht aus, so lassen doch die folgenden Seiten erkennen, daß er sie nicht teilt, und er tut gut daran. Es ist wohl kein Zweifel, daß sie in sich unrichtig ist; ihre praktische Anwendung auf das eigene sittliche Streben muß notwendig die Erlahmung im Kampfe gegen die Versuchungen und Leidenschaften zur Folge haben und darum müßte diese Ansicht, wenn sie allgemein verbreitet würde, allgemein demoralisierend wirken. — Die S. 163 erwähnte Frage über das Verlangen nach zukünftig erlaubten sowie Freude über früher erlaubte Handlungen, die jetzt aber nicht erlaubt sind, wird kaum als „unter den Moralisten nicht ausgetragene Streitfrage" bezeichnet werden können; denn auch der hl. Alphons läßt Freude über das künftige Erlaubtsein dieser Handlungen zu. Wenn er in dem vorhergehenden Absatze allgemein negativ zu antworten scheint, so bezieht sich dieses auf den Fall, daß jemand die zukünftigen oder vergangenen Handlungen als in die Gegenwart versetzt sich denkt oder vorstellt und dann in Gedanken bei ihnen verweilt. Das ist dann selbstverständlich eine delectatio morosa, die vom Verlangen nach zukünftig erlaubten und von Freude über früher erlaubte Handlungen wohl zu unterscheiden ist. — Der Verf. zitiert den hl. Alphons nach der sehr verdienstvollen Ausgabe von P. Gaudé; wäre es aber nicht besser gewesen, statt nach den Bänden und Seiten dieser Ausgabe, vielmehr nach den Büchern und Marginalnummern zu zitieren, wie ja der hl. Alphons es auch selbst tut?

Das Buch ist zum ersten Studium der Moraltheologie sowie zur kurzen Wiederholung sehr zu empfehlen.

Innsbruck. J. Biederlack S. J.

Christus. Des Heilands Leben, Leiden, Sterben u. Verherrlichung in der bildenden Kunst aller Jahrhunderte von Dr. phil. Walter Rothes. Mit 196 Abb. im Text und 5 Farbendruckbildern. 1.—6. Tausend (XIV + 324 S. 8.) Köln a. Rh. Bachem.

Es war für Verfasser und Verleger, man möchte fast sagen, ein gewagtes Unternehmen, in einem reich illustrierten Buche bei doch recht handlichem Format und bescheidenem Umfange ‚des Heilands Leben,

Leiden, Sterben und Verherrlichung in der bildenden Kunst aller Jahrhunderte' erschöpfend darzustellen. ‚In der Beschränkung zeigt sich erst der Meister', dies mußte der maßgebende Grundsatz in der Verteilung und Behandlung des gewaltigen Stoffes sein und war es auch. Das Buch soll dabei nach dem Vorwort des Verfassers einem doppelten hohen Zwecke gerecht werden, es führe ‚in das zweifache herrliche Reich, in jenes des Schönen, das ist: ‚Der Kunst, und in das himmlische, . . . wo der König der Könige, der Welterlöser, regiert.' So kommt Horazens treffliche Norm für die Dichtkunst vom prodesse und delectare in erhabenerem Sinne auch hier zur Geltung, indem der Verfasser nicht nur auf die Belehrung, sondern auch auf die Erbauung des Lesers bedacht ist.

Damit erklärt sich die wohl berechnete Sichtung des Stoffes nach den Hauptmomenten aus dem Leben Jesu, wie sie schon im Untertitel angekündigt wird. Gleichsam als Einleitung wird eine kurze Behandlung des ‚Christustypus' vorausgeschickt. Warum jedoch Christi Geburt und Jugendleben mit Stillschweigen übergangen wurde, ist nicht wohl ersichtlich. Denn ist uns auch davon in den Evangelien nur das Wichtigste überliefert, so hat sich doch die christliche Kunst von jeher mit ausnehmender Liebe diesem Thema zugewandt. Ein kurzer Überblick, wie ihn derselbe Verfasser in der letzten (3.) Nummer des ‚Aar' (S. 322—335) über die Weihnachtsbilder gegeben, wäre auch hier recht gut am Platze gewesen. Zu Beginn der einzelnen Abschnitte und innerhalb derselben werden zunächst klar die verschiedenen Motive der Darstellung je nach den Ländern, Meistern und Schulen unterschieden, dann ziehen teils in schlichter Erwähnung, teils in liebevoller Beschreibung, oft genug in bildlicher Wiedergabe die bedeutendsten Kunstwerke, die den betreffenden Stoff behandeln, an unserem Auge vorüber.

Es kann dem verdienten Lobe dieses Buches keinen erheblichen Eintrag tun, wenn wir an dieser Stelle auf einige geringe Mängel desselben verweisen: Eine gewisse Eintönigkeit macht sich bei der Anordnung des Stoffes insofern bemerkbar, als fast immer wieder in der gleichen Reihenfolge dieselben Künstler in ihren Werken besprochen werden. Die Fresken der romanischen und gotischen Stilperiode, die sich besonders auch in deutschen Ländern erhalten haben, finden zu wenig Berücksichtigung (mehrmals sind nur jene zu Oberzell auf der Reichenau und zu Burghausen erwähnt). Auch der zahlreichen Werke der deutschen Barockmaler sowie der Nazarener wird kaum je gedacht. Dagegen erfreut sich Fritz von Uhde einer etwas zu weitgehenden Bevorzugung unter den späteren Meistern.

Über die richtige Auswahl der Bilder läßt sich im Einzelnen schwer urteilen. Jedesfalls hätten aber einige gehaltlose Darstellungen jüngerer Tage, besonders Produkte französischen und russischen Geschmacks (wie etwa Abb. 23, 31, 33, 59, 97, 177) besseren Stücken Platz machen dürfen.

Wiewohl der Verf. bei der überreichen Fülle des Materials von vornherein auf eine auch nur annähernd erschöpfende Aufzählung sämtlicher hier in Betracht kommenden Kunstwerke verzichten mußte, sei es uns doch verstattet, zur Ergänzung einige Werke nachzutragen, die kaum geflissentlich übergangen wurden. Für den Abschnitt über ‚Gleichnisse des Herrn‘ (S. 31 ff) hätten das gleichbetitelte Werk mit 16 Kompositionen von Schnorr, Führich ꝛc. (A. Dürr, Leipzig) und die 2. Serie der Ars sacra (Kösel, Kempten 1909) herangezogen werden können. Eduard von Steinle behandelte mehrmals diesen Stoff, insbesondere durften Jos. von Führichs Zyklus vom verlorenen Sohn und andere Blätter desselben nicht unberücksichtigt bleiben. Zum Kapitel ‚Kreuzigung‘ ließe sich u. a. ergänzend beifügen: Albertinellis Darstellung in der Certosa in Val d'Erma bei Florenz, Raffaels ‚Kreuzigung‘ in der Sammlung Mond in London (zu S. 170), ähnlich der erwähnten in der Eremitage zu St. Petersburg, Gaudenzio Ferraris Behandlung dieses Gegenstands zu Varallo (dessen ‚Kreuzannagelung‘ S. 149 genannt wird). Von letzterem Werke glaubte Lomazzo behaupten zu dürfen: ‚Das große Mysterium des Kreuzes sei niemals vollendeter und mit so wahrer Empfindungswärme dargestellt worden‘ (vgl. Kraus-Sauer, Geschichte der christl. Kunst II 2 S. 331). Jedesfalls verdient es als frühes Muster für spätere Panorama-Darstellungen genannt zu werden, da es eine plastische Gruppe mit gemaltem Hintergrund aufweist. Als Beweinung Christi und Pietà weithin bekannt sind ferner das Lunettenbild des Carlo Crivelli in der Brera zu Mailand, der obere Teil des Votivbildes Guido Renis in der Pinakothek seiner Vaterstadt Bologna und das Werk des Spaniers Alonso Cano im Prado-Museum zu Madrid. S. 225 soll es offenbar heißen: ‚. . . auf dem Schnitzaltar der Kirche in Aufkirchen (bei Toblach) in Tirol‘. Berühmte Auferstehungs- und Himmelfahrtsbilder stammen endlich auch von Pinturicchio im Appartamento Borgia des Vatikan, spätere von Martin Knoller zu Neresheim und Gries bei Bozen und Meister J. v. Führich in seinem Zyklus: ‚Er ist auferstanden‘.

Das Buch bietet in der Erläuterung und Wiedergabe so vieler auserlesener Kunstwerke über die Person und das Leben des göttlichen Heilandes eine solche Fülle von Anregungen für Predigt und Betrachtung, daß es den Priestern und dem gläubigen Volke in gleicher Weise zu großem geistigen Nutzen gereichen wird. An diesen weiteren Kreis, nicht etwa bloß an die Kunstkenner wendet sich der Verfasser. Wir wünschen ihm, es möge sich dieses neue Werk mindestens ebenso

rasch und weithin einbürgern wie seine ‚Madonna'. Beide Werke verfolgen dieselbe edle Absicht, den Leser auf den erhabenen Pfaden der Kunst zur Liebe Jesu und Mariä zu führen.

Innsbruck. V. Geppert S. J.

1. **Ludwig Richter** von Dr. Hyazinth Holland.
2. **Weihnachten in der Malerei** von Dr. Johann Damrich. Die Kunst dem Volke. Herausgegeben von der Allg. Vereinigung für christliche Kunst in München. 1910 Nr. 2, 40 S. 66 Abb. u. Nr. 3, 40 S. 48 Abb.

3. **Das katholische Kirchenjahr in Bildern.** Herausgegeben unter Mitwirkung der Katechetenvereine in München und Wien von Dr. Ulrich Schmid. I. Teil: Der Weihnachtskreis. (16 Tafeln in Ton- und Farbendruck. Gr. Folio). Verlag von E. A. Seemann in Leipzig. (Einzelpreis M. 5 — Subskriptionspreis für das ganze Werk in 3 Teilen mit 60 Tafeln M. 15).

4. **Die christliche Kunst.** Monatsschrift für alle Gebiete der christlichen Kunst rc. VI. Jahrgang. Okt. 1909—Sept. 1910. VIII 368 S. + 40 S. Beilage.
5. **Der Pionier.** Monatsblätter für christliche Kunst. II. Jahrg. 1909/10. 96 S.

Herausgegeben von der Gesellschaft für christl. Kunst in München.

1. Wollte man für das gesamte Schaffen L. Richters ein passendes Motto prägen, dann müßte es wohl lauten: ‚Die Kunst dem Volke'. Welcher Meister verdiente also mehr, in einer Publikation Berücksichtigung zu finden, welche eben diesen Leitspruch führt, als gerade unser Richter? Er war es ja, der seit Dürer mit unter den Ersten wieder dem Holzschnitt seine ganze Bedeutung zuerkannte und so mit den romantischen Dichtern seiner Tage Hand in Hand zur Verschönerung und Verbreitung der Volksbücher und Volkskunst wesentlich beitrug. Seine Bilder sind Zug für Zug dem schlichten Leben biederer deutscher Bürger und Bauern nachempfunden. Ihre edelsten Vorzüge greift er auf, um sie im schönen Kleide phantasievoller Gestaltung möglichst anziehend denselben als würdige Muster frommer Zucht wieder vor Augen zu halten. Der Pflege und Veredelung deutschen Gemüts hat Richter seinen Griffel geweiht, dieser hohen Aufgabe hat er selbst die Freude seiner Jugendbestrebungen,

die Landschaftsmalerei und den Farbenpinsel überhaupt zum unwiderruflichen Opfer gebracht. Deutscher Frohsinn und zarte Sitte finden in unserem Meister einen formgewandten Anwalt. Am schönsten zeichnet er häusliches Glück, die heitere Unschuld der lieben Kinderwelt und deren innigsten Vertrauten, das göttliche Christkind.

Darum ist auch jede Schrift über Ludwig Richter, welche wie die vorliegende die besprochenen Vorzüge seiner künstlerischen Bestrebungen ins richtige Licht setzt und im Bilde wieder zum Leben ruft, freudigst zu begrüßen und zu weitester Verbreitung zu empfehlen. Eine gemütvolle Veranschaulichung der reinen Freuden, welche ‚Zucht und Ehre, Treue und Glaube' unausbleiblich im Gefolge haben, pflegt doch meist segensreicher zu wirken, als bittere herbe Vorwürfe und ernste Worte über deren Mangel.

2. Ein weiteres Heft derselben Sammlung kommt eben zu rechter Zeit. Es war wohl mehr der kunsthistorische Standpunkt, der dem vom früher erschienenen Dürerheft her noch in bester Erinnerung stehenden Dr. Damrich, bei Abfassung dieser Arbeit maßgebend war; durch sachgemäße Aufeinanderfolge von Beispielen innig-frommer Darstellungen und deren Gegenbeispielen, sowie besonders durch entsprechende Hervorhebung und eingehende Würdigung wahrhaft religiös empfundener Meisterwerke wurde auch der Erbauung geziemend Rechnung getragen. Ist es ein großer Vorzug dieser Schrift, daß darin mehrere sonst weniger allgemein bekannte, aber nicht minder wertvolle Bilder (wie etwa Nr. 13, 23, 25, 26 u. a.) Berücksichtigung und Wiedergabe fanden, so scheint uns doch der Hauptwert der Arbeit in der gediegenen Beschreibung der einzelnen Gemälde zu liegen, die in ihrer leichtfaßlichen Weise höchst geeignet erscheint, tieferes Verständnis für die Kunstwerke überhaupt auch dem einfachen Volke zu vermitteln und ihm dadurch den hohen Wert manch eines verstreuten und wenig geachteten Schatzes in seiner engern Heimat zu erschließen. So huldigt auch dieses Heft durchaus dem Grundsatz: ‚Die Kunst dem Volke'.

Die künstlerische Berechtigung der Nacktheit des göttlichen Kindes auf vielen dieser Bilder, wird kurz und überzeugend dargetan. Doch kann bei der Darstellung Fiesoles und mehrerer anderer Meister kaum von einem ‚Widerspruch mit dem evangelischen Berichte' oder von einem Abweichen ‚von der geschichtlichen Wahrheit' (S. 11) die Rede sein. — ‚Und sie gebar ihren Sohn, den Erstgeborenen und wickelte ihn in Windeln und legte ihn in eine Krippe'. — Es war eben auch der Heiland nicht mit Windeln bekleidet zur Welt gekommen, seine Demut und Armut

beim Eintritt in diese Welt war wirklich (nicht nur symbolisch im Bilde zum Ausdruck gebracht) die tiefste und äußerste. Es mußte schon einem so hochbegabten Künstler wie dem frommen Beato Angelico als der geeignetste Moment künstlerischer Darstellung des Wunders der jungfräulichen Geburt jener erscheinen, wo das göttliche Kind plötzlich wie eine neue glänzende Sonne im Dunkel der Nacht aufblitzend vor der glücklichsten aller Mütter erstrahlt, die ohne den schmerzvollen Fluch einer Geburt fühlen zu müssen, sich in diesem Anblick mit ungetrübter Freude erwärmen kann. — Auch jene Ansicht, daß ‚die Welt' den widerspenstigen Prediger von Florenz, Savonarola ‚verkannt' u. verurteilt habe (S. 13), möchten wir nach den gründlichen Untersuchungen des Hofrats L. v. Pastor u. a. nicht teilen.

Die heutige Geschäftspraxis hat in klug berechneter Spekulation unser christliches Weihnachtsfest für ihre Zwecke auszunützen verstanden. Doch darf uns der Firlefanz alberner Galanteriewaren den tieferen Einblick in die ernsten Geheimnisse der heiligen Christnacht nicht behemmen, in diesen Tagen geistiger Erhebung soll uns nimmer ein frivoler Weltgeist berücken. — Empfehle man doch vielmehr überall und greife man selbst nach solchen Schriften und Bildern, die den erhabenen Weihnachtsgedanken in uns neu zu beleben und zu befruchten vermögen, als nach törichten Romanen und ausgelassenen oder doch nichtssagenden Bildern, welche ihn besonders im jugendlichen Herzen vollends ersticken müssen.

3. Ein abschließendes Urteil über das großangelegte Werk, dessen 1. Teil uns vorliegt, kann wohl nicht abgegeben werden, bevor uns das angekündigte Textbüchlein aus der Feder des Dr. J. Seipel als erklärende Beigabe zur Hand ist. Aber eine hochbefriedigende Ahnung des Ganzen gewährt bereits diese erste Lieferung mit der Inhaltsangabe der folgenden Blätter. Bei der Fülle des in den Kunstwerken niedergelegten Ideenschatzes bietet das Werk jedermann reichlichen Genuß und erwünschte Anregung, dem Erwachsenen naturgemäß mehr als dem Kinde, dem Kunstfreunde mehr als dem Laien auf diesem Gebiete. Für sie alle ist es berechnet, für Schule und Haus wird es auch gleich gute Dienste leisten. Die Auswahl der Bilder ist im ganzen recht glücklich, die Ausführung z. T. geradezu überraschend gelungen. Weniger geeignet für diese Publikation scheint uns nur Bild 14 (Pauli Bekehrung von Rubens), das in der Anlage etwas überladen dem weniger geübten Auge kaum übersichtlich und verständlich genug erscheinen dürfte. Wer in der glücklichen Lage

ist, die ausgezeichneten Bilderwerke des bestbewährten Kunstverlages E. A. Seemann wie etwa die ‚Galerien Europas‘ zu besitzen, wird auch die vorliegenden Ton- und Farbendrucke in ihrer vollen Treue und Schönheit der Wiedergabe begreifen. Es bliebe nur noch zu wünschen übrig, daß für die Kompositionen eines Schnorr von Karolsfeld oder eines Meister Jos. von Führich eigene Holzschnitte oder doch Klischees nach Original-Handzeichnungen angefertigt würden, denn bei einer photo mechanischen Vergrößerung kleiner Holzschnitte müssen die mit dieser Technik auf beschränktem Raume gegebenen, aber in kleinem Format kaum bemerkbaren Fehler und Unebenheiten zu stark und unangenehm in die Erscheinung treten.

Mit Recht darf man sich bei diesem vielversprechenden Anfang besonders auf den nächsten Teil ‚Osterkreis‘ mit seinen 9 Farbenbildern allgemein freuen, da diese Farbendrucke ebensowohl im einfachen ‚Blendrahmen‘ als im geschmackvollen Passepartout und feinen Zimmerrahmen einen trefflichen Schmuck für Schule und Haus bedeuten. Für Aug und Herz gleich wohltuend bilden diese Kunstblätter eine passende Weihnachtsgabe.

4. Ein so reichhaltiges und gewähltes Programm gelangte auch in diesem 6. Jhrg. der christlichen Kunst zur Durchführung, daß es jedem Liebhaber und Kenner der schönen Künste einen wahren Genuß bereiten wird, in diesen Heften zu blättern, zu lesen und zu schauen. Alle Gebiete der alten und neuen Kunst werden in größeren Abhandlungen beleuchtet oder doch in kleineren Aufsätzen und Ausstellungsberichten gestreift. Eine bevorzugte Stelle nehmen in diesem Jhrg. die Künstlerbiographien ein. Wir werden da in eingehender Weise mit den großartigen Schöpfungen des spanischen Bildhauers Damián Forment, ‚tätig um 1504—1537‘, bekannt gemacht und lernen unter der Führung des bewährten Kunstforschers Dr. Ad. Fäh manch ein stolzes Wunderwerk aus dem ‚fernen Süd‘ kennen, dem wir sonst in unseren Kunstgeschichten kaum begegnet wären. Ed. v. Steinle, der gerade vor 100 Jahren in Wien geboren wurde, erhält eine ausführliche Würdigung. Viele seiner anmutigen Werke führen uns die gelungenen Bilder vor Augen. Lebende Künstler voll Schaffensfreude treten uns näher in den Abhandlungen über Hans Thoma ‚zu seinem 70. Geburtstage‘, Gebhard Fugel, den österreichischen Sezessionisten Ferdinand Andri, Baurat Hans Gräßel u. m. a. Selbst der Ausländer wird nicht vergessen. Die Schöpfungen des Franzosen Emanuel Frémiet,

vor allem seine herrlichen Reiterstandbilder, werden in einem eigenen Aufsatze besprochen. Andere Künstler fremder Nation kommen in den verschiedenen Ausstellungsberichten entsprechend zur Geltung. Wir werden uns zwar schwerlich mit allen diesen Proben fremden besonders des französischen Geschmackes enger befreunden können (vgl. Abb. S. 20 ff), lernen aber auch von ihnen manches, vor allem eine gerechte Hochschätzung unserer heimischen Kunst, die den Vergleich mit den Schöpfungen anderer Länder heute besser denn je besteht, ja im offenen Sinn für Formvollendung und Gedankentiefe in den meisten ihrer religiösen Werke einen gewissen Vorrang einnimmt.

So fördert die Zeitschrift das Selbstbewußtsein unserer Künstler, weckt warmes Interesse für ihre Werke in weiten Kreisen der Bevölkerung und läutert das ästhetische Empfinden beider durch den erklärenden Hinweis auf die Perlen wahrer Schönheit aus vergangener und neuer Zeit.

5. Eine erwünschte Ergänzung nach der praktischen Seite hin erfährt ‚die christliche Kunst' durch den ‚Pionier,' der in erster Linie dazu berufen ist, dem Seelsorger in seinem wichtigen Amte als Erhalter und Beförderer religiöser Kunst mit erfahrenem Rate zur Seite zu stehen. Den Namen eines Pioniers verdient die Zeitschrift insofern vollauf, als sie hauptsächlich die nötigen technischen Vorbegriffe zum richtigen Verständnis der Kunstobjekte vermittelt, ohne sich dabei in trockener Darstellung zu bewegen. Um so größer ist der Wert dieser Hefte, als sich hinreichende Aufklärung über diese Gebiete der Kunst selten anderswo so kurz und allgemein verständlich wiedergegeben finden, umso nützlicher sind sie für manche Geistliche und Laien, als sie das Bedürfnis fühlen, sich Kenntnisse auf diesem Gebiete zu erwerben, aber nicht hinreichend unterrichtet sind, woher sie sich sonst dieselben beziehen könnten.

Innsbruck. V. Geppert S. J.

Neutestamentliche Zeitgeschichte oder Judentum und Heidentum zur Zeit Christi und der Apostel von Dr. Joseph Felten, Professor der Theologie zu Bonn. Bde I u. II. Regensburg 1910. Verlagsanstalt, vorm. G. J. Manz. VIII u. 620; IV u. 580.

Es fehlt nicht an großen und kleinen Bearbeitungen der neutestamentlichen Zeitgeschichte. Ich brauche nur an die großen Werke

A. Hausraths und E. Schürers zu erinnern, von denen der eine geistreich, anziehend, ja beinahe mit dichterischer Gestaltungskraft, der andere mit weiter und tiefer Gelehrsamkeit, mit Umsicht und wahrem Bienenfleiße die wichtigen Einzelfragen behandelt, die uns die Anfänge des Christentums verständlich machen. Von kleineren Werken seien erwähnt O. Holzmanns und W. Staerks Grundrisse der neutestamentlichen Zeitgeschichte, die je in ihrer Art und ihrem Sinn ausgezeichnete Leistungen sind. Jedoch bei all diesen Werken empfindet bald in gewissen Punkten der katholische Leser einen prinzipiellen Gegensatz, der entweder aus dem konfessionellen Standpunkte oder aus der ganzen Weltanschauung überhaupt sich ergibt. Das große, zweibändige Werk Feltens kommt daher in erster Linie den Theologen, dann aber auch Nichttheologen zu statten, welche die zeitgeschichtlichen Beziehungen des Herrn und seiner Apostel erfassen und in sich recht verstehen möchten.

Es dürfte sich empfehlen, den Lesern dieser Zeitschrift den reichen, mannigfaltigen Inhalt des ausgezeichneten Werkes aufzurollen, um gegebenen Falls die eine oder andere zweckdienliche Bemerkung anzufügen.

Dem Buchtitel nach zerfällt das Werk in zwei ungleiche Teile. Der erste umfaßt die Darstellung der neutestamentlichen Zeitgeschichte bezüglich des Judentums in drei Abschnitten und 23 fortlaufenden Kapiteln (I 3—620 u. II 3—233). Der zweite beschäftigt sich mit der Darstellung des Heidentums zur Zeit Christi und der Apostel (II 234—562), ebenfalls in drei Abschnitten mit 10 Kapiteln. Interessant ist hier, daß der größere Schürer mit seinen drei Bänden durch den kleineren Felten mit seinen zwei Bänden übertroffen wird. Felten bringt die gesamte neutestamentliche Zeitgeschichte zur Darstellung und erinnert insofern an Döllingers klassisches Werk ‚Heidentum und Judentum eine Vorhalle zur Geschichte des Christentums‘, während Schürer sich auf die Darstellung der Verhältnisse des Judentums im Zeitalter Jesu Christi beschränkt. Damit aber soll trotz aller Selbständigkeit Feltens die Vorbildlichkeit des monumentalen Werkes Schürers nicht herabgesetzt werden, wie auch Felten selbst dasselbe häufig und mit Achtung erwähnt.

Nun zum Werke selbst. Nach einer keineswegs zu langen Einleitung (I 3—18), worin der Begriff, die Einteilung, der Nutzen der neutestamenlichen Zeitgeschichte samt ihren Quellen und ihrer Bearbeitung besprochen wird, präsentiert sich der überaus reiche Stoff

in sechs wohl disponierten Abschnitten: 1. Die politische Geschichte der Juden seit dem Jahre 63 v. Chr. (I 19—285); 2. die inneren sozialen und sittlichen Zustände des jüdischen Volkes in der neutestamentlichen Zeit (I 226—622); 3. die theologischen Anschauungen der Juden (II 3—233); 4. die politischen Zustände des römischen Reiches im ersten christlichen Jahrhundert (II 234—412); 5. die sozialen und sittlichen Zustände im römischen Reiche während des ersten christlichen Jahrhunderts (II 413—453); 6. Die Religion im römischen Reiche (II 454—580).

In diesen sechs Abschnitten wird der wissenschaftliche Nachweis geliefert von dem Zusammenhange des Judentums und des Heidentums mit dem Christentum, wie es uns im Neuen Testamente entgegentritt. Die politische Geschichte der Juden beginnt Felten mit dem Jahre 63 v. Chr., in welchem der große Pompejus von Damaskus aus in die Schicksale des jüdischen Volkes bestimmend eingriff. Schürer markiert den Beginn der Periode mit der makkabäischen Erhebung und der Regierung Antiochus' IV. (175—164 v. Chr.). Beide enden die Schilderung der politischen Geschichte des Judentums mit dem großen Aufstand unter Kaiser Hadrian (132—135 n. Chr.). Das Plus bei Schürer macht Felten aber wett durch einen Einleitungsartikel ‚die Schicksale Judäas bis zum Jahre 63 v. Chr.' (I 83—92), worin in großen Zügen der Hellenismus und seine Verbreitung, sowie die Religionsnot unter Antiochus IV, und die inneren Zwistigkeiten der späteren makkabäischen Fürsten beschrieben werden.

An der Spitze des ersten Abschnittes steht zweckmäßig das Kapitel ‚das hl. Land zur Zeit Christi und der Apostel'. Es ist ein prächtiger, knapper Leitfaden der biblischen Geographie. Bei der Angabe der Atlanten S. 21 vermißt man ungern den Atlas Biblicus von Martin Hagen S. J. (Lethielleux. Paris 1907), der überaus schöne und genaue Spezialkarten der einzelnen Teile Palästinas enthält. In der Topographie Jerusalems pflichtet Felten den nicht zahlreichen, erst in neuester Zeit wieder mehr hervortretenden Forschern bei, daß der Berg Sion der Bibel und der vorchristlichen Zeit auf dem südwestlichen Hügel Jerusalems zu suchen sei. Die modernen zünftigen Topographen suchen den Berg Sion und Davids Burg auf der Südspitze des Osthügels. Ich gestehe, daß mir die traditionelle Anschauung Feltens wieder sympathischer geworden ist, namentlich durch die Bemerkung Benzingers, der in seiner Archäologie

(2. A. S. 32) schreibt: ‚Die Tradition sucht die Davidsburg auf dem westlichen höheren Hügel. Sie dürfte damit auch Recht behalten‘. Gleichwohl will die Freude nicht voll werden, da so viele andere Forscher, unter ihnen der gelehrte, an Ort und Stelle sich befindende Dominikaner Lagrange mit all ihrem reichen Wissen der Osthügelhypothese anhängen und durch die Auktorität Rückerts, Gatts, Mommerts, Foncks u. a. nicht aufgewogen werden. Es wäre nur zu begrüßen, wenn die in Aussicht stehenden französischen Ausgrabungen auf dem Ophel für diese Frage neues Licht brächten. Möge es nicht als Nörgelei empfunden sondern als Interesse an der Sache aufgefaßt werden, wenn ich für die Neuauflage die Erwähnung noch folgender Werke als eine Zierde der Felten'schen Arbeit betrachten und daher berücksichtigt wissen möchte. Es ist 1. das schöne Lexicon Biblicum editore Martino Hagen S. J. (Parisiis. Lethielleux. I 1905 u. II 1907), worin namentlich der Artikel ‚Jerusalem‘ (II 664—713) von Fonck hieher gehört. 2) Die geographischen Artikel im Vigouroux'schen Dictionnaire Biblique. 3. Neben Bädeker sollten doch wohl die kath. Reiseführer Liévin de Hamme, Meistermann, und besonders Zanechia — Dorangeon angeführt werden.

Die folgenden Kapitel des ersten Abschnittes führen uns dann hinein in die Zeit, wo die hellenistische Kulturwelt an dem Glaubenstore des Judentums klopft nicht bloß mit der überredenden Kraft ihrer Kunst und Wissenschaft, sondern auch mit der brutalen Gewalt der eisernen Faust. In Kap. 2 (SS. 83—145) lernt der Leser die wechselreichen Beziehungen kennen, in die das jüdische Volk je nach den weltgeschichtlichen Ereignissen zu treten gezwungen wird mit Alexander d. G., mit den Diadochen (Ptolemäern, Seleukiden), mit Antiochus IV Epiphanes, mit den Römern unter Pompejus und Cäsar. Es werden die letzten Makkabäer geschildert und der schlaue Idumäer Antipater und sein Sohn Herodes d. Gr., sowie des letzteren bewegte Regierung (40—4 v. Chr.). Besonders willkommen ist in der Schilderung des Herodes der Abschnitt ‚die staatsrechtliche Stellung des Königs Herodes zu Augustus und die Schatzung des Quirinius‘. Schürer nämlich schreibt als Fazit seiner gelehrten Untersuchung diese Worte: ‚Alle Auswege sind verschlossen, und es bleibt nichts anderes übrig, als anzuerkennen, daß der Evangelist auf unbestimmte Kunde hin, eine Angabe gemacht hat, welche gegen die Tatsachen der Geschichte verstößt‘ (Gesch. I⁴ 542). Der kath. Leser weigert sich

Schürers Resultat anzunehmen; er dankt Felten für seine besonnene ruhige Zurechtstellung. In Kap. 3 (SS. 145—182) wird der Verlauf der jüdischen Geschichte unter den Söhnen des Herodes und unter den ersten römischen Landpflegern bis zum Jahre 41 n. Chr. abgewickelt. Der Ethnarch Archelaus, der unbeugsame, rücksichtslose dritte röm. Prokurator Judäa's Pontius Pilatus (26—36 n. Chr), Kaiser Kaligula, der verweichlichte Vierfürst Herodes Antipas (4—39 n. Chr.) ziehen an unserem Blicke vorbei und die Zeichnung ihrer Regierung gestaltet sich zu einem objektiven Kommentar der evangelischen Phrasis ‚in diebus illis'. Kapitel 5 (SS. 201—216) berichtet über die letzten röm. Landpfleger (44—66 n. Ch.), die alle gleichsam wetteiferten das zuckende Volk zum Aufruhr und Krieg zu reizen. Kap. 6 (SS. 217—247) schildert den schrecklichen, grausigen Krieg, der Jerusalems Zerstörung und die Vernichtung des nationalen Bestandes zu Folge hatte. Kap. 7 (SS. 247—272) zeigt die Juden und ihr Leben in der Diaspora. Es ist eine interessante Zeichnung der großartigen Verbreitung der Juden in der damaligen Kulturwelt in Mesopotamien, Medien, Babylonien, Syrien, Kleinasien, Ägypten, Cyrene, Mazedonien, Griechenland, Italien (namentlich in Rom.) Wie aktuell hierin Felten ist, beweist die Heranziehung und Verwertung der neuen Funde zu Elephantine und Syene, wo es schon im 5. Jahrhundert v. Chr. eine bedeutende Judengemeinde gab, die aramaisch redete und einen eigenen Tempel besaß. In Kap. 8 (SS. 272—285) werden die letzen vergeblichen Kämpfe der Juden um ihre Freiheit geschildert, es sind die letzten Zuckungen des jüdischen Volkes unter Trajan (115—117) und Hadrian (132—135), veranlaßt durch den an Kraft des Körpers und des Willens gewaltigen Simon, den ‚Sternensohn' (Barkochba) und den ersten Gesetzeslehrer jener Zeit, Rabbi Akiba. Die Judenschaft der ganzen Welt hatte sich bei diesem letzten furchtbaren Aufstand beteiligt, und es dahin gebracht, daß aus Jerusalem die Aelia Capitolina wird und an Stelle des Tempels Jahves ein Tempel des Jupiter Capitolinus tritt.

Das bisher Skizzierte entspricht so ziemlich dem ganzen ersten Band bei Schürer. Ist gleich Schürers Lebenswerk reicher an Inhalt, umfassender in der Quellenangabe, so ist doch Feltens Arbeit prägnanter im Ausdruck, angenehmer im Stil, korrekter im Urteil.

Der zweite Abschnitt der Haupteinteilung (SS. 286—620) behandelt die inneren sozialen und sittlichen Zustände des jüdischen Volkes in der neutestamentlichen Zeit.

Dieser überaus reichhaltige interessante Abschnitt bewegt sich sozusagen im Rahmen der biblischen Archäologie. Wir lernen da die religiösen und häuslichen Altertümer kennen, die Verfassung der jüdischen Städte Palästinas, den hohen Rat zu Jerusalem, die Priesterschaft und den Tempeldienst, die Schriftgelehrten, Synagogen, Schulen, das jüdische Parteiwesen, das häusliche und soziale Leben, die Sabbatübung, die Feste und andere Vorschriften des religiösen Lebens, die Proselyten. Endlich zuletzt, aber nicht als auf das Letzte sei hingewiesen auf die korrekte Darstellung der letzten kanonischen Bücher und der historischen apokalyptischen Schriften. So wertvoll nämlich bezüglich der jüdischen apokryphen Literatur die Werke Schürers, Kautzsch's, Boussets, Baldenspergers u. a. sind, so bedurfte gerade die Bearbeitung dieser jüdischen Literatur einer katholischen Hand. Es geht denn doch für einen Katholiken nicht an, mit Schürer u. a. das kanonische Buch Daniel zu den Büchern Henoch und der Assumtio Moses' unter den einen Titel ‚Prophetische Pseudoepigraphen' zu stellen und dabei noch gelegentlich einen kleinen Beitrag zur Auslegung von Dan. 9, 24—27 mit in den Kauf zu nehmen, der falsch und irreführend ist (Vgl. Schürer III 186—199). Freilich auch für Feltens Buch möchte ein Wunsch nicht unterdrückt werden. Es dürfte nämlich angezeigt sein S. 528 Anm. 5 den ganzen Passus bezüglich des Buches Tobias und der Achikarsage einer Revision zu unterwerfen. Er müßte inhaltsreicher werden, womöglich nach der Analogie von Schürers neuestem 3. Bd. einen ausführlicheren Exkurs erhalten. Ja, seitdem die deutsche Ausgrabungskommission zu Elephantine auch zwei Achikarstücke gefunden hat, ist auch Vetters Hypothese, daß das Achikarbuch in hebräischer Sprache zwischen 100 v. Chr. und 100—200 n. Chr. von einem jüdischen Schriftsteller verfaßt worden sei, nicht mehr haltbar.

Der dritte Abschnitt zeichnet die theologischen Anschauungen der Juden im neutestamentlichen Zeitalter (II 3—233).

Er verläuft in sechs Kapiteln, deren Schlagworte sind: Kanon, die Lehre von Gott, vom Logos, vom Geiste Gottes, von den Engeln, von den Menschen, die Hoffnung auf den Messias, die jüdische Eschatologie. Es sind wichtige Kapitel. Ich hebe aber daraus nur zwei hervor, das über den Kanon und das über die Messiaserwartung. Bei der Frage über den Kanon schließt sich Felten mit Recht den Anschauungen Dankos, Kaulens, Pörtners, van Kasteren und Fells an und formuliert folgende vier Thesen: 1. Die hebräischen

Juden haben nicht schon seit Esdras einen streng abgeschlossenen Kanon gehabt (II 4). 2. Der ägyptische Kanon der Juden umfaßte zur Zeit Christi auch die deuterokanonischen Bücher (II 16). 3. Der palästinensische Kanon war zur Zeit Christi nicht abgeschlossen und enthielt damals auch deuterokanonische Bücher (II 19). 4. Der sogenannte palästinensische Kanon des A. T. ist bald nach dem Untergange Jerusalems von den Pharisäern festgesetzt worden und ist somit jünger als der alexandrinische. In der Schilderung der Messiashoffnung wird zuerst ein historischer Überblick der Lehre in den alttestamentlichen protokanonischen Büchern gegeben. Dieselben bieten ,bei wesentlicher Übereinstimmung in den verschiedenen Zeiten der Offenbarung eine geradlinige Entwickelung der Messiasidee aus der Uroffenbarung' (II 140). Es fällt auf, daß Felten, der mit Recht den individuellen, konkreten, persönlichen Charakter des Messias betont, neben den Psalmen 2; 72; 110 nicht auch den Psalm 2 Sam 23, 1—7 anführt, den ,Herrscher über die Menschenwelt' und den Ps. 22, der in so wunderbaren konkreten Zügen den leidenden, sterbenden Heiland zeichnet. An zweiter Stelle wird die Messiaserwartung in der außerkanonischen jüdischen Literatur gezeichnet nach dem Henochbuche, nach der Sibylle, nach den Psalmen Salomos, der Himmelfahrt des Moses, nach den Jubiläen. An dritter Stelle werden die Zeugnisse Philo's, des Josephus Flavius, der Targumisten des N. T. und an vierter Stelle die Zeugnisse aus Pseudo-Esdras, Pseudo-Baruch, aus dem Testamente der 12 Patriachen, aus dem Schemone Esre herbeigezogen und kurz besprochen. Nach dem Vorgange Schürers schließt das Kapitel mit einem systematischen Überblick, der einzelne Punkte der Messiashoffnung besser hervorhebt.

Die Behandlung der jüdischen Eschatologie bildet den krönenden Schluß des ersten größeren Teiles des ganzen Werkes oder der ,Darstellung des Judentums'.

Die letzten drei Abschnitte sind der ,Darstellung des Heidentums innerhalb des römischen Imperiums' geweiht, nach der dreifachen Beziehung zuerst der politischen Zustände, dann der sozialen und sittlichen, endlich der religiösen. Leider kann ich diesem Teile keine proportionierte Betrachtung mehr widmem und nur kurz das ,tolle lege' urgieren.

Was hier geboten wird, ist eine ,geschichtliche Einleitung' in die neutestamentliche Geschichte im Rahmen und im Lichte der Zeitver-

hältnisse (vgl. I 4). Wir studieren von der kundigen Hand Feltens geführt im ersten Abschnitt die römischen Kaiser von Augustus an bis Trajan, dann die Verfassung und Verwaltung des röm. Reiches im ersten christlichen Jahrhundert, endlich die Länder der apostolischen Wirksamkeit: Syrien, Ägypten, Kleinasien zuerst, dann Mazedonien, Griechenland, Italien und Rom. Im zweiten Abschnitte lernen wir kennen: die Familie, den Hausvater, die Frauen, die Kinder, die Sklaven, dann die Schauspiele, endlich das Verkehrswesen. Im dritten Abschnitt werden die philosophischen und religiösen Geistesströmungen gekennzeichnet, die Lehre der Stoa, Epikurs und anderer, die religiösen Meinungen der Gebildeten jener Zeit, die Vorstellungen vom Zustande nach dem Tode bei Gebildeten und Ungebildeten u. s. w., der Kaiserkult und der Kult der Dea Roma.

Diese systematische Übersicht bekommt nun wieder Fleisch und Blut, Geist und Leben durch das reichhaltige Material, das aus den besten Quellen geschöpft ist, und durch die frische, anregende Darstellung. Noch ist hervorzuheben die umsichtige Benützung der inländischen und ausländischen Literatur.

Dank dem Verfasser, Dank dem Verleger dieser neutestamentlichen Zeitgeschichte — dem Verfasser wegen des klassischen Werkes und des katholischen Geistes, dem es entstammt; dem Verleger wegen der herrlichen wohltuenden typographischen Ausstattung.

Innsbruck. Matthias Flunk S. J.

Introductio historico-critica **in s. Novi Testamenti libros**, cui praemittuntur notae chronologico-criticae de vita D. N. Jesu Christi necnon geographicae-politicae de Palaestina tempore Christi. Auctore Ladislao Babura. Esztergom 1910. Selbstverlag. XVI 404. 8. K 10.—.

Vorliegendes Werk ist für Seminarien bestimmt und informiert den angehenden Theologen in klarer und geordneter Weise über die mannigfaltigen Fragen dieser für unsere Zeit so wichtigen Disziplin. Aus praktischen Gründen hat der Verfasser einige Fragen aus der Chronologie des Lebens Jesu vorausgeschickt, die viel zum Verständnis der erörterten Probleme beitragen und deren Kenntnis dem Theologen in der Exegese nicht immer geboten werden kann. Auch ein kurzer Abriß der Geographie des hl. Landes ist vorgelegt. Überall

sieht man den frommen Sinn des hochw. Verfassers und die Begeisterung, mit der er an den erhabenen Stoff herangetreten ist. Wie üblich, ist ein kurzer Abriß des Lebens des Völkerapostels beigegeben. Die chronologischen Angaben können nur gebilligt werden, wenn man auch mitunter ein einschränkendes ‚vielleicht', ‚etwa', ‚wahrscheinlich' beigegeben wünschte. Was in § 195 über die ungarischen Bibelübersetzungen enthalten ist, wird auch außerhalb des marianischen Königreiches Interesse bieten, wo man die gegebenen Daten nicht immer zur Hand hat. Ein gutes Register und 2 Karten vervollständigen das gut ausgestattete Schulbuch.

Leider findet sich in dem Werke eine Anzahl von Unrichtigkeiten und Fehlern, welche die gerühmten Vorzüge einigermaßen beeinträchtigen. Die Datierung der Geburt Christi ins Jahr 752 a. U. c. = 2 vor Beginn unserer Zeitrechnung wird immer mehr aufgegeben. — S. 27 wäre zum Texte Os 11,1 beizufügen gewesen, daß er sich nur im typischen Sinne auf Christus bezieht. — Die geographischen Daten sind doch zu dürftig und kaum für einen Gymnasialunterricht genügend. — S. 37: Wie läßt es sich beweisen, daß die Erzählung vom Ährenraufen (Lk 6,1—5) ‚am Tage der Heilung des Gichtbrüchigen am Schafteiche erfolgte?' Hier ist überdies der 38jährige Kranke mit dem Gichtbrüchigen verwechselt worden. — In der Kontroverse über den Tag des Abendmahls ist der Harmonieversuch Belsers u. a. gar nicht erwähnt. — S. 67: Es ist unrichtig, daß das g a n z e Ostjordanland Peräa genannt wurde: die Tetrarchie des Philippus lag nicht mehr in Peräa, das sich nur bis Pella erstreckte. — S. 104. Der scharfe Tadel, den Christus über Petrus aussprach, ist nicht nur Mk 8,33 sondern mit denselben Worten auch Mt 16,23 zu lesen. — S. 120. Daß der hl. Evangelist Lukas auch Lucanus genannt wurde, läßt sich nicht beweisen; schon der hl. Paulus bezeichnet ihn als Arzt (Kol 4,14) und nicht erst der Verfasser des Muratorischen Fragmentes (S. 121). — Die Benützungshypothese ist nicht in jeder Form abzulehnen; Belser darf nicht unter ihren Gegnern aufgezählt werden. — Zum Irenäuszeugnis über das Johannesevangelium ist nicht Cornelys Untersuchung, sondern die ausgezeichnete Monographie von Gutjahr zu zitieren (S. 148). — Die guten Zeugnisse des Papias fürs 4. Evangelium sind S. 150 nicht angeführt, dafür aber das nicht hieher gehörige Papiasfragment von einer Ehebrecherin; diese Geschichte ist nicht dem 4. kanonischen Evangelium, sondern dem apokryphen Hebräerevangelium entnommen. — Herodes Agrippa II kann schon deshalb nicht Richter des hl. Paulus genannt werden (S. 169), weil ein Gericht in der Provinz nach der Appellation nicht mehr möglich war. Ebd. ist von einem Cestius Festus die Rede; Portius Festus und Cestius Gallus, der Statthalter von Syrien (63—66), sind zwei verschiedene Persönlichkeiten. — Unrichtig ist die Notiz S. 170, daß die kaiserlichen

Provinzen durch einen Prokurator verwaltet wurden. Dies ist nur von den kleinern, noch nicht definitiv eingerichteten Provinzen zu sagen, die größern wurden durch einen legatus augusti pro praetore geleitet. — Nicht ersichtlich ist, wie unter den primitiae gentium (?) neben dem Eunuchen aus Äthiopien und Kornelius auch Barnabas und Paulus aufgezählt werden (S. 172). — Der Autor schließt sich der Blaßschen Hypothese über die Apostelgeschichte an (S. 174), darf sie aber nicht multo receptior nennen. — Zu S. 181: Man kann es als eine wahrscheinliche Meinung gelten lassen, daß Paulus und Barnabas in der AG 13,1—3 geschilderten Feier die Bischofsweihe erhielten; aber daß dabei ‚die Vorsteher der Gemeinde von Antiochien' ihnen die volle Jurisdiktion über die ‚Gläubigen' verliehen, ist aus einem doppelten Grunde unrichtig: erstens erstreckte sich die Jurisdiktion der dort genannten Wanderlehrer nicht soweit und zweitens hat Paulus als Apostel seine Jurisdiktion unmittelbar von Christus erhalten (Gal 1,1). — S. 182 heißt es, daß Paulus nicht nur in Lystra, sondern auch in Ikonium gesteinigt worden sei. Letzteres ist im hl. Texte (AG 14,5) nicht gesagt, es wird nur der Racheplan der Juden erwähnt. Aus 2 Kor 11,25 wissen wir, daß er diesmal nicht zur Ausführung kam. — Die προσευχή in Philippi (AG 16,13) ist nicht als orationis *domus* (S. 185) zu denken, sondern als ein freier Platz am Flusse. — Die 2 Tim 4,10 erwähnte Sendung des Titus darf nicht ins Jahr 57 verlegt werden (S. 188), sondern erfolgte etwa 8—9 Jahre später. — Der griechische Text von 1 Kor 15,51 enthält das Gegenteil von den in der Vulgata enthaltenen Worten (S. 211). — Der Verfasser bekennt sich (S. 217 f) zur nordgalatischen Hypothese, ohne ihren Hauptvertreter auf katholischer Seite, Alphons Steinmann, zu nennen; aber es ist nicht einzusehen, wieso er unter den Gründen für die südgalatische Adresse die Erwähnung des Apostelkonzils im Galaterbriefe anführen kann. — S. 225: Auch der Philipperbrief gehört zu den Gefangenschaftsbriefen. — S. 243 beruft sich der Verfasser zum Beweise für das Alter der kirchlichen Hierarchie auf die Schriften des ‚Areopagiten Dionysius', eine dem 5. Jahrhundert angehörige Fälschung. — Der Text des Hegesippus über den hl. Jakobus den Jüngern darf nicht ohne weiteres als historisches Zeugnis zitiert werden (S. 273), da er eine Anzahl von Unrichtigkeiten enthält.

Auch noch andere Punkte, z. B. im Kapitel über die alten Übersetzungen, wären richtig zu stellen. Doch dürften die vorstehenden Bemerkungen, ohne damit die eingangs erwähnten Vorzüge aufheben zu wollen, zur Genüge zeigen, daß das Buch der bessernden Hand wohl bedarf. Es wird den Rezensenten freuen, wenn er einer zweiten, verbesserten Auflage ungeteiltes Lob spenden kann.

Innsbruck. U. Holzmeister S. J.

Historicae et criticae Introductionis in U. T. Libros sacros Compendium. Auctore Rud. Cornely. Ed. 6. recognovit et complevit Martinus Hagen. Parisiis, Lethielleux, 1909. XV. 712 p. 8. Fr 8.

Das vorzügliche Kompendium der Einleitung in das Alte und Neue Testament von Cornely ist zu bekannt, als daß seine Vorzüge aufs neue hervorgehoben werden müßten. Darum war es nur zu begrüßen, daß nach dem vor 2 Jahren erfolgten Tode des Verfassers der verdiente Herausgeber des Lexicon biblicum, Martin Hagen, an die Bearbeitung einer 6. Auflage gegangen ist.

Der verstorbene Verfasser war bemüht, sein Buch in den Neuauflagen stets auf der Höhe der Zeit zu halten; indes war es erklärlich, daß dem Herausgeber ein gutes Stück Arbeit übrig blieb. Nun hat er wohl, wie er auch in der Vorrede mitgeteilt, eine Reihe von Veränderungen vorgenommen. In der allgemeinen Einleitung zeigt sich die bessernde Hand des Herausgebers in den Paragraphen über den jüdischen Kanon, die Vetus latina, die Peschiṭta; in der speziellen Einleitung zum Alten Testament finden sich Zusätze und Verbesserungen in den Abschnitten über die Pentateuchkritik, das Buch Josue, die historischen Schwierigkeiten der beiden Makkabäerbücher, die Weisheitsbücher. Aus dem Neuen Testamente ist in der Frage nach dem Markusschluß und der Perikope von der Ehebrecherin die Frage nach der Echtheit von der über die Inspiration und kanonische Geltung richtig geschieden. In der Kontroverse über den Tag des letzten Abendmahles ist Chwolsons passender Lösungsversuch der wohl unhaltbaren Ansicht Cornelys beigegeben worden. Bei Besprechung des Hebräerbriefes wurde der Frage nach dem Redaktor ein größeres Interesse geschenkt. Die neuere katholische Literatur ist durchwegs gewissenhaft gebucht und auch sonst sind kleinere Veränderungen und Verbesserungen im Text mit Geschick angebracht worden. Zu begrüßen ist die Beifügung von Herrschertafeln, Geschlechtsregistern und eines Inhaltsverzeichnisses (S. 687—712).

Eine pietätvolle Scheu hat den hochw. Herausgeber von größeren Veränderungen an dem berühmten Werke zurückgehalten. Wir möchten aber doch dem Wunsche Ausdruck geben, er möge nur rüstig auf dem begonnenen Wege voranschreiten und sich durch die Pietät gegen den Autor nicht von solchen Eingriffen abhalten lassen, die nur eine konsequente Fortführung des Werkes bedeuten.

So möchten wir zB. die Erwähnung des neuentdeckten apokryphen Markusschlusses und die Anführung der Einwendungen Harnacks gegen

den dritten Evangelisten und sein zweiteiliges Geschichtswerk empfehlen. Über die synoptische Frage könnte mehr als die kurze Bemerkung auf S. 508 hinzugegeben werden, besonders da sie mit dem Vorausgehenden nicht mehr ganz harmoniert. Die gewagten Hypothesen von Wellhausen und Schwarz über den Tod des Apostels Johannes, die Papiastexte über das 4. Evangelium, Deißmanns Angriffe auf die Paulusbriefe, möchten wir bei einer Neuauflage ebenfalls behandelt wissen. Die Einleitungswerke von Belser und Gutjahr informieren sofort über solche aktuelle Probleme. Selbst eine Revision der etwas singulären Auffassung Cornelys bezüglich der Galaterfrage würde man dem Herausgeber nicht verübeln können. Sicher läßt sich der Satz nicht halten: Lukas berichtet genau die Gründungsgeschichte der Kirchen, denen Paulus Briefe schrieb, er hätte nur die Kirchen Galatiens (in der nordgalatischen Hypothese) übergangen. Auch Kolossä ist in der A. G. nirgends erwähnt.

Noch einen Punkt möchten wir der Beachtung empfehlen. Wenn die langen lateinischen Perioden einfacheren Konstruktionen Platz machten, würde dadurch für Schüler und Lehrer, die das Buch ihren Vorlesungen zu Grunde legen, ein großer Gefallen geschehen.

Möge das gute Textbuch noch auf Dezennien in den theologischen Unterrichtsanstalten seinen Platz behaupten! Das wird es dann, wenn sich der Herausgeber bei der künftigen Neubearbeitung entschließt, mutig etwas tiefer einzugreifen und dem guten Alten vieles gute oder doch wissenswerte Neue beizufügen. Nicht durch Aufgeben des erprobten Alten, sondern durch Benützung des Neuen ist ja ein Fortschritt, eine Modernisierung katholischer Wissenschaften im Sinne des kirchlichen Lehramtes möglich. Dazu möge Cornely auch nach seinem Tode noch das Seinige beitragen!

Innsbruck. U. Holzmeister S. J.

1. **Commentarius in Librum Sapientiae** auctore R. Cornely S. J. Opus postumum edidit Fr. Zorell S. J. [Cursus Scripturae Sacrae: Commentariorum in V. T. Pars II., in libros didacticos t. V.] Parisiis. P. Lethielleux. 1910. IV u. 614 S.

2. **Die griechische Philosophie im Buche der Weisheit,** von Dr. Paul Heinisch, Privatdozent an der Universität Breslau. [Alttestamentliche Abhandlungen, herausgegeben von Prof. Dr. J. Nikel, Breslau. I. Band, 4. Heft]. Münster 1908, Aschendorff. 158 S.

1. Fr. Zorell übergibt hiemit das letzte Werk von R. Cornely († 3. März 1908) der Öffentlichkeit. Da das Manuskript

noch von R. Cornely selbst vollendet werden konnte, hat der Herausgeber pietätvoll, von einigen Kürzungen abgesehen, keine wesentlichen Änderungen am Buche selbst vorgenommen. Daher kommt es, daß nicht nur Cornelys Disposition des Buches der Weisheit, sondern auch dessen Ausführungen, daß der hl. Schriftsteller ‚salomonische Schriften‘ benutzt, bezw. wiedergegeben habe, fast unverändert abgedruckt wurden. Doch dürfte gerade bezüglich der letzteren Ansicht Cornelys eine Stellungnahme des Herausgebers erwünscht gewesen sein, wie dies auch von M. Hagen in der 6. Auflage von Cornelys Compendium Introductionis (S. 360—361), wenn auch kurz, geschehen ist. Daß aber der Herausgeber, um den Umfang des Kommentars nicht über Gebühr anwachsen zu lassen, in den von Cornely gesammelten Väterstellen und Zitaten Kürzungen vornahm, war sicherlich am Platze.

Cornelys bekannte Erudition zeigt sich auch in seinem letzten Werke im schönsten Lichte. In Kontroversfragen gibt er die verschiedenen Erklärungsversuche ausführlich und klar wieder, so daß sein Kommentar sich mancherorts zu einer wahren Rüstkammer gestaltet, welche den Fachgelehrten, der nicht über eine größere Bibliothek verfügt, in den Stand setzt, sich auf Grund dieses Kommentares über die von den Vätern und Theologen vorgebrachten Interpretationen zu orientieren und sich seine eigene Ansicht zu bilden. Ein wertvoller Beitrag zur richtigen Würdigung des theologischen Gehaltes des Buches der Weisheit und zur Weisheitslehre des Alten Testamentes überhaupt ist der zweite Abschnitt der Prolegomena: ‚Quae sapientia commendetur‘. Schön bemerkt Fr. Zorell in der kurzen Lebensskizze Cornelys, welche er dem Buche selbst vorausgeschickt hat, daß es für den greisen Gelehrten ein großer Trost war, auf ein arbeitsreiches Leben im Dienste seiner Kirche und in der Verteidigung des katholischen Glaubens zurückblicken zu können. Dieses sein letztes Werk aber ist ein würdiger Abschluß seines im Dienste der Wissenschaft vollendeten rastlosen Schaffens und Wirkens.

2. Die oben an zweiter Stelle bezeichnete Schrift von P. Heinisch ist in der Spezialfrage ‚über das Verhältnis des Buches der Weisheit zu den Lehren der griechischen Philosophie‘ eine gute und willkommene Ergänzung des Kommentars von R. Cornely, wenn auch andererseits zugegeben werden muß, daß die Auffassung und Interpretation der einschlägigen Stellen im Kommentare Cornelys zumeist

dogmatisch tiefer und im philosophisch-theologischen Ausdrucke präziser ist. Heinisch untersucht im Einzelnen das Verhältnis des Verfassers des Buches der Weisheit zu den älteren, vorsokratischen Philosophen: Heraklit, Anaxagoras und dem Sophisten Prodikus (bei Xenophon, Mem. II, 1,21—33), zu Plato, den Stoikern und Epikuräern und endlich zur jüdisch-griechischen Philosophie eines Philo. Das Hauptergebnis, daß eine positive Beeinflussung des Hagiographen von seiten der griechischen Philosophie oder eine Herübernahme verschiedener, der griechischen Philosophie eigenen Ideen von seiten des hl. Schriftstellers nicht beweisbar ist und daher auch nicht angenommen werden darf, ist mit guten Gründen dargetan. Doch möchte es dem Referenten scheinen, daß der Verfasser in einigen Punkten die Bekanntschaft des Hagiographen mit der griechischen Philosophie zu sehr herabzudrücken geneigt ist. So ist z. B. S. 120 behauptet, ‚daß die jüdischen Freigeister, welche in Kap. 2 zu Worte kommen, keinem bestimmten philosophischen System zugetan waren, ja überhaupt keine philosophischen Kenntnisse besaßen, wenn wir das Wenige, was vielleicht die allgemeine Bildung ihnen vermittelt hatte, nicht als solche bezeichnen wollen‘. Die Ausdrücke aber, welche hier der Verfasser des Buches der Weisheit gebraucht, berühren sich, wie Cornely (S. 79—80) zeigt, doch so enge mit philosophischen Fachausdrücken, daß man wohl annehmen kann, daß der Hagiograph hier spezielle philosophische Lehren ins Auge faßte und bekämpfte. Die vorliegende schöne Studie von P. Heinisch ‚ist die Vorarbeit zu einem Kommentar zum Buche der Weisheit, der als ein Band des geplanten „Exegetischen Handbuches zum Alten Testament“, herausgegeben von Prof. Dr. Joh. Nikel, in absehbarer Zeit erscheinen soll‘. Eine solche Vorarbeit läßt in der Tat einen guten und gründlichen Kommentar erhoffen.

Innsbruck. J. Linder S. J.

Im Bannkreis Babels. Panbabylonistische Konstruktionen und Religionsgeschichtliche Tatsachen. Von Fr. X. Kugler S. J. Münster i. W. 1910. Verlag der Aschendorffschen Buchhandlung. XX u. 165 S. M. 4.—.

Die hier vorliegende neueste Schrift von Fr. X. Kugler hat ihre Vorgeschichte, über welche der Verfasser in der Einleitung

(S. III—XX) orientiert. Der Panbabylonismus gibt sich nicht mehr damit zufrieden, die Abhängigkeit der alttestamentlichen Religion und Kultur von Babel zu behaupten, er dehnt seine Aufstellungen auch auf das Neue Testament aus, ja ‚wittert überall: in Ostasien, Ägypten, Griechenland, bei den Römern und Germanen, ja sogar den zentralamerikanischen Völkern‘ babylonische Einflüsse. Doch handelt es sich auch hier in erster Linie um religiöse Anschauungen, welche ‚auf ein in Babylonien heimisches System von kosmologisch-mythologischen Lehren‘ zurückgeführt werden; dieses System aber soll sich nach der Behauptung der Panbabylonisten schon in altbabylonischer Zeit durch lange und eifrige Pflege der Sternkunde und Kalenderwissenschaft herausgebildet und von Babel aus seine Verbreitung über die ganze Welt gefunden haben. Der Begründer der panbabylonistischen Lehre ist der Berliner Professor H. Winckler, welchem andere Assyriologen, besonders A. Jeremias, folgten.

Den Aufstellungen der Panbabylonisten gegenüber hatte Fr. X. Kugler im 1. Buche seines bedeutsamen Werkes über die Sternkunde und den Sterndienst in Babel (Münster 1907) darauf hingewiesen, daß erst im Laufe der letzten sieben Jahrhunderte v. Chr. eine eigentliche Astronomie in Babylonien sich entwickelte. Das panbabylonistische Lager geriet darob in große Aufregung; denn nicht mit Unrecht fühlte A. Jeremias, daß Kugler, der durch seine astronomischen, wie assyriologischen Kenntnisse hervorragende Gelehrte, durch seine Resultate ‚die babylonische Kultur‘, richtiger die panbabylonistischen Theorien zerstöre. Auf die Kampfschrift von A. Jeremias ‚Das Alter der babylonischen Astronomie‘ (Leipzig 1908) folgte Kuglers Antwort: ‚Auf den Trümmern des Panbabylonismus‘ (Anthropos IV [1909] S. 477—499), in welcher der Nachweis erbracht wurde, ‚daß der Wortführer des Panbabylonismus weder in der Himmelskunde und Kalenderwissenschaft der Babylonier noch in der elementaren Astronomie überhaupt sich nur einigermaßen auskennt, und daß ihm die einschlägige keilinschriftliche Literatur eine terra incognita ist. Als nicht viel besser erwiesen sich seine astralmythologischen Erklärungen, die er übrigens fast samt und sonders Winckler und andern entlehnte. Vor allem aber zeigte sich, daß die Behauptung vom hohen Alter der babylonischen Astronomie und Kalenderwissenschaft völlig aus der Luft gegriffen war‘ (S. VII). Ausführlicher und eingehender noch erledigte sich Kugler seiner Aufgabe im 1. Teile des 2. Buches seiner ‚Sternkunde‘ (Münster 1909). Durch die neuesten

Kundgebungen der Panbabylonisten[1]) aber sah er sich genötigt, ‚auch die willkürlichen ethnologischen Voraussetzungen und astralmythologischen Konstruktionen Wincklers einer eingehenden öffentlichen Kritik zu unterziehen' (S. IX). Diese bietet die vorliegende Schrift.

Kugler beginnt mit der Darstellung der panbabylonistischen ‚Formel' Wincklers: Himmelsbild = Weltbild, Makrokosmos = Mikrokosmos und deren näheren Erklärung nach den Ausführungen ihres Urhebers, wie sie in dessen Schrift ‚Himmels- und Weltenbild der Babylonier' (Alter Orient III, Heft 2/3. 2. Auflage. Leipzig 1903. S. 1—13) niedergelegt sind.

Nach Winckler wären bei den verschiedensten Völkern (den altorientalischen und klassischen, den ostasiatischen und den Völkern der Südsee, den alten Kulturvölkern Mittel- und Südamerikas ebensowohl wie den Stämmen des Nordens) die gleichen mythologischen Anschauungen zu beobachten. Diese ließen sich allenfalls auf eine allen Völkern gemeinsame natürliche Entwicklung zurückführen. Sehr bedenklich wird aber eine solche Erklärung, wenn nicht nur der Gedanke selbst, sondern auch sein Ausdruck, seine Form gleichartig erscheint. Völlig unzureichend endlich wird diese Erklärung, wenn diese Form gar nicht das Wesen der Sache selbst trifft, wenn sie aus den natürlichen Verhältnissen des betreffenden Landes nicht hervorgegangen sein kann, ja sogar mit denselben in Widerspruch steht. Derartige Erscheinungen liegen nun tatsächlich vor. Daraus aber folgt, daß sie anderswoher entlehnt sind.

Da nun, so folgert Winckler weiter, diese gleichen mythologischen Anschauungen der verschiedensten Völker alle ihren Grund in der Beobachtung der Bewegung der Gestirne haben, so ist ihr Ursprung dort zu suchen, wo eine ausgebildete Gestirnreligion bezeugt ist und wo die Astronomie eine dementsprechende Pflege und Entwicklung gefunden hat, und dies umso mehr, da bei den meisten Religionen der astrale Gehalt ihrer Mythen und Lehren im Widerspruch mit der ganzen Kulturstufe des betreffenden Volkes steht. Eine ununterbrochene Tradition weise nun aber auf Babylonien als die wahre Heimat der Astronomie und zugleich der eigentlichen, ausgesprochenen Gestirnreligion. Die babylonische Himmels- und Götterlehre erschließe uns darum auch das Verständnis der Mythologien und Sagen aller Völker, die ein geschlossenes und tieferdurchdachtes Weltsystem zeigen. Die babylonische Weltanschauung, wie sie, so behaupten nach Winckler die Panbabylonisten, bereits zu Anfang des 3. Jahrtausends

[1]) A. Jeremias in der 2. Auflage seiner Schrift ‚Das Alter der babylonischen Astronomie'; F. E. Peiser, ‚Auf den Trümmern des Panbabylonismus? (OLz. XII [1909] Sp. 521—527) und W. Erbt in derselben Nummer der OLz. Sp. 540—542.

v. Chr. ausgebildet war, ist also die Urquelle dieser mythologischen Anschauungen der verschiedensten Völker.

Die Grundlage aber der babylonischen Weltanschauung ist nach Winckler die Himmelskunde. Trotz der vielfachen Kultformen und Göttererscheinungen sind es nur wenige Naturmächte und Gottesbegriffe, die in den vielfältigen Götterpersonen verkörpert sind. Diese offenbaren sich in der gesamten Natur, besonders aber am gestirnten Himmel. Da nun weiterhin nach Winckler dieselben Grundgesetze wie im Weltall, so auch auf der Erde gelten, so wird jeder selbständige Teil der Schöpfung zum Abbild des größeren Ganzen. Ein Land als eine gottgewollte Einheit hat auch am Himmel und im Weltraum sein entsprechendes Spiegelbild. Auch die Gaue und Provinzen müssen den einzelnen Einteilungen des Himmels entsprechen, und der Landeshauptstadt als Wohnsitz des Gottes entspricht die Stelle des Himmels, wo der Gott seinen Sitz hat und führt denselben Namen. So gibt es am Himmel ein Babylon, ein Eridu, einen Euphrat und Tigris, eine Unterwelt, einen Ozean, ein Festland, ein Luftreich . . . Alles irdische Sein, Werden und Vergehen ist vom Himmel abgelesen: jedwede Gestaltung im Großen wiederholt sich im Kleinen. Kurz: Himmelsbild = Weltbild; Makrokosmos = Mikrokosmos!

Nachdem Kugler so knapp und präzis Wincklers panbabylonistische Theorie herausgestellt hat (S. 3—5), untersucht er im Folgenden die hiefür vorgebrachten Beweise. Als besonders beweiskräftig erscheinen Winckler: das babylonische Gepräge des altmexikanischen Kalenders und die Reflexerscheinungen der babylonischen Neujahrsfeier in den Sitten verschiedener Völker, insbesondere in dem allgemeinen Narrenfest. Hinsichtlich des ersten Punktes fällt es Kugler nicht schwer, durch die Darlegung des starken Kontrastes, welcher urkundlich zwischen den mexikanischen und babylonischen Einrichtungen besteht, die Behauptung vom babylonischen Ursprung des altmexikanischen Kalenders als unbewiesen darzutun. Die Reflexerscheinungen des babylonischen Neujahrsfestes aber wollte Winckler in den Gladiatorenspielen der retiarii (Netzkämpfer), den Saturnalien, unserm Karneval, den ‚Zwölfnächten' der germanischen Mythologie, dem Purim-Fest der Juden und der Niederwerfung Goliaths durch den jungen David finden.

Lassen wir die mit Recht als nebelhafte Phantasien gekennzeichneten vier ersten ‚Beweise' Wincklers bei Seite und sehen wir uns nur die den Exegeten interessierenden letzteren zwei Punkte etwas näher an! Zur Begründung des babylonisch-mythologischen Ursprungs des Purimfestes der Juden glaubten manche von der panbabylonistischen Theorie beeinflußte Assyriologen auf den Anklang der Namen Mar-

dochai, Esther, Haman, Waschti an die Namen Marduk, Ischtar (Hauptgottheiten der Babylonier) und Humban (Ḫuban), Maschti (elamitische Gottheiten), sowie den Parallelismus der Gegensätze: Mardochai—Haman, Esther—Waschti einerseits und Marduk—Humban, Ischtar—Maschti andererseits hinweisen zu können. Wie ungenügend aber diese Beweisführung für den babylonisch-mythologischen Ursprung des Purimfestes ist, dessen geschichtlicher Ursprung überdies klar genug feststeht, weist Kugler in einer eingehenden, fast über Gebühr langen (S. 25—35) Widerlegung nach. Die nachträglich dem schon im Drucke vollendeten Buche beigeschlossene Notiz: ‚Die Lesung Maš-ti (Jensen) ist durch Par-ti (Hüsing OLZ 1905, 390) zu ersetzen; es gibt also gar keine elamitische Gottheit Mašti (vgl. auch Scheil bei E. Cosquin, Rev. bibl. 1909, bes. pp. 185 sqq)', dürfte wohl schließen lassen, daß, wenn ihr Inhalt von Kugler noch rechtzeitig hätte verwertet werden können, seine Widerlegung kürzer und bestimmter ausgefallen wäre. Was dann aber Wincklers Behauptung angeht, daß die Goliathgeschichte deutlich die Motive des Drachenkampfes, d. i. des Kampfes des Gottes Marduk mit Tiâmat, dem personifizierten Urmeer, zeige, so ist die feine Ironie Kuglers (Anthropos IV [1909] S. 484) und sein Urteil (S. 45), daß ‚der wirkliche Sachverhalt nicht nur jede mythische, sondern auch jede symbolische Deutung des Goliath-David-Kampfes als eine traumhafte Kombination erscheinen läßt', wohl berechtigt. Schärfer noch urteilt über diesen Mythologisierungsversuch Wincklers und ähnliche Versuche von Beer und Baentsch Domdekan Dr. Selbst in der neuesten Auflage des bekannten Schuster-Holzammerschen Handbuches (S. 704): ‚Es handelt sich um abenteuerliche Phantasien und Künsteleien'.

Im weiteren Verlaufe seiner Arbeit beschäftigt sich dann Kugler mit den von Winckler (und nach dessen Vorgang von A. Jeremias) behaupteten babylonischen Grundlagen der Astronomie und gibt in Kürze die Resultate seiner Forschungen, die er in seinem größeren Werke veröffentlicht hat, in einer für weitere Kreise berechneten Darstellung wieder. Schritt für Schritt sieht man die Pfeiler, welche das Gebäude der panbabylonistischen Theorie tragen sollten, zusammenbrechen.

Den Abschluß bildet das schöne Kapitel: ‚Babel als wahre Heimat astronomischer Kenntnisse und astrologisch-mythologischer Vorstellungen der antiken Kulturvölker', das durch eine gedrängte Zusammenfassung der positiven Daten die wahre Bedeutung Babels

als Heimat der Astronomie würdigt. Als Anhang folgt dann noch ‚ein Exempel‘: ‚Ludwig IX als Sonnenheros und französischer Gilgamesch‘, um an einem im vollen Lichte der Geschichte dastehenden Herrscher das willkürliche Vorgehen und die luftigen Phantasien des Panbabylonismus ad oculos zu demonstrieren. Ist es Kugler gelungen, den Bann zu brechen, mit dem die panbabylonistische Theorie zum Schaden ernster wissenschaftlicher Forschung schon so viele gefangen hielt, dann ist seine mühsame Arbeit eine rettende Tat.

Innsbruck. J. Linder S. J.

1. Fr. S. Gutjahr, Die Briefe des heiligen Apostels Paulus. II. Band, 1.—4. Heft. **Der erste Brief an die Korinther.** Graz und Wien. Verlagsbuchhandlung Styria. 1907 u. 1910. X u. 492 S.

2. Joh. Ev. Belser, **Der zweite Brief des Apostels Paulus an die Korinther.** Freiburg im Br. Herder. 1910. VIII u. 382 S.

3. Msgr. G. Laperrine d' Hautpoul, Lettres à un homme du Monde sur **les Epîtres de Saint Paul aux Corinthiens.** Rome, Desclée et Cie. 1910. 486 S.

1. Seinen auf 6 Bände berechneten Kommentar zu den Briefen des heiligen Apostels Paulus begann Professor Gutjahr 1900 mit der Erklärung der 2 Briefe an die Thessalonicher und des Briefes an die Galater. Nunmehr ist in längeren Abständen der Kommentar zum ersten Briefe an die Korinther nachgefolgt (1. u. 2. Heft 1907; 3. u. 4. Heft 1910). Da ein eigener 7. Band ‚nebst einer eingehenden Erörterung der introduktorischen Fragen und einem Überblicke über die Geschichte der Auslegung der Paulinen, eine zusammenfassende Darstellung des Lebens und der Lehre des Apostels enthalten soll‘ (I. S. V), wurde von den üblichen Einleitungen zu den einzelnen Briefen abgesehen. Das Ziel, welches sich Gutjahr bei der Bearbeitung seiner Kommentare gestellt hat, markiert er selbst im Vorworte zum I. Bande mit den folgenden Worten: ‚Die Exegese . . . verfolgt vor allem praktische Zwecke: Sie will der Schule und dem Leben dienen.‘ ‚Daher will Gutjahr in seinen Kommentaren zum größten Teile nur die Resultate der Forschung bieten und durch eine kurze, aber lebenswarme zusammenhängende positive Erklärung im engsten Anschluß an den Wortlaut

des vollständig beigesetzten Textes den vollen Inhalt und die Abfolge der Gedanken der Briefe zum klaren Verständnis bringen, andererseits aber auch den historischen Hintergrund und den Charakter des großen, heiligen Apostels in das rechte Licht stellen.'

Was die äußere Anlage des Kommentars angeht, so gibt Gutjahr zuerst eine kurze Übersicht über den Inhalt und den Gedankengang des einzelnen Abschnittes, sodann eine deutsche Übersetzung des griechischen Urtextes, an welche sich in Form einer Paraphrase die Erklärung des Abschnittes anschließt. Worterklärungen, grammatische Bemerkungen, dann auch größere Exkurse sind, um die Darlegung des Inhalts und Zusammenhanges nicht zu unterbrechen, nach den einzelnen Abschnitten in Kleindruck beigesetzt. Textkritische Bemerkungen, die trotz der Versicherung des Verfassers: ‚Die Textkritik ist sozusagen grundsätzlich ausgeschlossen' (I S. VI), gleichwohl an wichtigeren Stellen — aber nicht zum Schaden der praktischen Brauchbarkeit des Kommentars — erscheinen, sowie Verweisungen und Zitate finden in den Fußnoten ihre Stelle. Die in diesen Fußnoten sich findenden zahlreichen Literaturnachweise zeigen, mit welcher Akribie der Verfasser auch zu einzelnen Stellen die in den verschiedensten Zeitschriften und Spezialarbeiten niedergelegten wissenschaftlichen Resultate benützt und verarbeitet hat. Das zu Anfang des Kommentars stehende Verzeichnis der ‚hauptsächlich eingesehenen Kommentare' (VI) umfaßt deshalb nur die größeren und selbständigen Werke über den ersten Korintherbrief.

Seinem Programme ist Gutjahr auch im großen ganzen stets treu geblieben. Die Paraphrase gibt den Inhalt der einzelnen Abschnitte und den Gedankengang des Apostels in einer würdigen, nicht selten formvollendeten Sprache klar und lebenswarm wieder. Sie befähigt den Theologen, ein nachhaltiges und hingebendes Studium vorausgesetzt, in den tiefen Gehalt paulinischer Lehrweise einzudringen und zugleich die große Geistesarbeit der kirchlichen Exegese in der Erklärung und auch Enthüllung der schwierigen, dunklen Stellen des Briefes kennen zu lernen. Auch in jenen Partien, wo die Versuchung nahe liegt, die Ausführungen in die Länge zu ziehen, bleibt der Verfasser bei seiner gedrängten Darstellung.

So ist zB. die Darstellung der Parteibildungen in Korinth zwar kurz (S. 18—20), doch sind die wesentlichen Punkte genügend hervorgehoben. Dasselbe gilt von der Exegese des Abschnittes 3,8—15, wenn auch hier die Berücksichtigung der Schrift von Fr. Schmid, Das Feg-

feuer nach katholischer Lehre, Brixen 1904 (S. 128—150) vermißt wird. Gleichwohl möchte es dem Referenten scheinen, daß bei der so praktischen Bedeutung vieler Abschnitte des ersten Korintherbriefes mancherorts die Erklärung zu knapp ausgefallen ist. Zur Stelle 4,7 bemerkt Gutjahr (S. 103): ‚Nach vielen Erklärern redet hier Paulus von natürlichen Vorzügen und Gaben. Doch ist diese Ansicht kaum begründet'. Eine nähere Begründung, warum diese Ansicht ‚kaum begründet' sein soll, ist nicht gegeben. Cornely dürfte doch hier in seiner Erklärung des ersten Korintherbriefes (S. 108) das Richtige getroffen haben. Nicht sehr glücklich ist dann der Hinweis in der Fußnote: ‚Über die Verwendung der Stelle, namentlich bei Augustin, siehe Estius'. Es sind doch, wie bekannt, gerade bezüglich der Lehre von der Prädestination und Gnade die Erklärungen des Estius keineswegs immer einwandfrei. Gegen Estius hat Cornely an der oben angegebenen Stelle mit Recht Stellung genommen. — 7,1 ist mit Cornely, Cornelius a Lapide, Estius usw. auf die Verheirateten zu beziehen. Diesen gilt ja die Antwort des Apostels 7,1—7. Es ist daher 7,1 vom Folgenden nicht zu trennen, sondern ebenso mit den VV. 2—7 zu verbinden, wie später V. 8 mit V. 9. Der praktische Zweck des Kommentares hätte hier wohl auch eine kurze Widerlegung der protestantischen Mißdeutungen von 7,8—9 erfordert. Und ebenso hätte zu 7,25—38 die katholische Lehre vom Werte und dem Verdienste der Jungfräulichkeit im Gegensatze zu den irrtümlichen protestantischen Auslegungen noch etwas mehr hervorgehoben werden können. Dagegen kann der Referent zu seiner Befriedigung konstatieren, daß der Verfasser in der Erklärung von 7,36—38, speziell in der Frage, ob an dieser Stelle von ‚Syneisaktenverhältnissen' die Rede ist, nach dem Vorgange von Belser (Einleitung², S. 463—65) und J. Sickenberger (BZ III, S. 44—69) die willkürlichen Sonderansichten einiger neuerer protestantischen Exegeten kurzerhand abgelehnt hat. Dasselbe ist übrigens auch von Ph. Bachmann (Der erste Brief des Paulus an die Korinther, S. 298—300) geschehen. — In der Übersetzung von 11,5 hat sich ein sinnstörender Druckfehler eingeschlichen: „Jedes Weib aber, das am Beten oder Weissagen mit verhülltem Haupte teilnimmt usw.' statt ‚mit unverhülltem Haupte'. — In der Erklärung der Ausdrücke χαρίσματα, διακονίαι, ἐνεργήματα 12,4—6, welche Gutjahr im Gegensatze zu Cornely mit guten Gründen in einem engeren und bestimmteren Sinne faßt, ist der Zusammenhang mit den später vom Apostel im Einzelnen aufgezählten Gnadengaben besser gewahrt. Doch dürfte in der näheren Bestimmung der διακονίαι der außerordentliche Charakter derselben, nämlich als der Gnadengaben des Apostels, des Propheten, des Lehrers (12,28), des Evangelisten (Eph 4,11), noch schärfer betont werden. Mit der Auffassung der Glossalie aber, welche der Verfasser lieber für ‚ein Sprechen in der Muttersprache', denn ein Reden in fremden Sprachen halten möchte

(S. 405), kann der Referent nicht ganz übereinstimmen; die Ausdrücke γένη γλωσσῶν (12,10. 28), γένη φωνῶν (14,10) bezeichnen eine Verschiedenheit der Sprachen und nach 14,10—11 wird doch der Glossolale, welcher ohne Interpret in der Versammlung der Gläubigen redet, mit einem Fremdling (Barbar), d. ist einem in einer fremden Sprache Redenden verglichen. — Interessant ist Gutjahrs Erklärung der Worte βαπτίζεσθαι ὑπὲρ τῶν νεκρῶν (S. 443). Nach ihm wäre der Sinn der dunklen Stelle: ‚Wenn es keine Auferstehung gibt, was Törichtes werden dann jene tun, die sich für die Toten taufen lassen, um einst den Toten zuzugehören'. Oder mit anderen Worten: ‚Was Törichtes werden jene tun, die sich da taufen lassen und trotz der Taufe einst zu den Toten (die nicht auferstehen) gehören werden'. Gutjahrs Erklärungsversuch dieser schwierigen Stelle ist jedenfalls besser und sinnvoller, als so manche andere, die bislang in Vorschlag gebracht wurden. — Zu 15,51 ist in der textkritischen Note (S. 465) nur vermerkt: ‚Die zweite und dritte Variante ist jedoch kontextwidrig; so hat die erste, die in 1 Thess 4 ihre genaue Parallele hat, als die richtige zu gelten'. Hierauf wird dann noch kurz auf Corluy und Cornely verwiesen. Im Interesse der jungen Theologen, welche den Kommentar als Textbuch gebrauchen, sowie der Seelsorgspriester, welchen Corluys Spicilegium dogmatico-biblicum oder Cornelys großer Kommentar doch nicht so leicht zugänglich sein dürften, wäre eine eingehendere Rechtfertigung der richtigen Lesart notwendig gewesen, zumal da die Vulgata hier so erheblich vom Urtexte abweicht.

Doch hiemit wollen wir unsere Einzelbemerkungen schließen. Die Bedeutung der vom Apostel im ersten Korintherbriefe behandelten Lehren, wie der hohe Wert des vorliegenden Kommentares für theologische Vorlesungen rechtfertigen ein tieferes Eindringen in die große vom Verfasser geleistete Arbeit zur Genüge, ja machen es dem Rezensenten zur Pflicht. Gutjahr hat in der Tat den Studierenden der Theologie mit diesem wohl aus der Praxis des akademischen Lehramtes hervorgegangenen Kommentare ein gutes, brauchbares Textbuch dargeboten, das zwischen manchen kleineren Synopsen und dem großen Kommentare von Cornely die Mitte hält und so dem Schüler sowohl alles Notwendige bietet, als auch dem akademischen Lehrer eine gediegene Vorlage ist, welche er nach seinem Ermessen jeweils noch erweitern und vertiefen kann. Möge es dem Verfasser beschieden sein, in nicht allzuferner Zeit seinen großen Plan zur Durchführung zu bringen!

2. In nimmermüder Arbeitskraft läßt Professor Belser seinem 1909 erschienenen Kommentare zum Jakobusbriefe schon nach Jahres-

frist diesen umfangreichen Kommentar zum zweiten Korintherbriefe folgen. Es möchte auffallend erscheinen, daß der gelehrte Verfasser sofort beim 2. Korintherbriefe mit seiner Arbeit einsetzt, ohne zuerst eine Erklärung des 1. Korintherbriefes vorauszuschicken. Darum gibt er in seinem Vorworte über die nächste Veranlassung zur Abfassung dieses Kommentares Rechenschaft. Er sagt (S. V): ‚Was hat in erster Linie zur Publizierung des Kommentars angetrieben? Im Laufe des vorigen Jahres erschienen zwei Auslegungen des Briefes, eine von dem konservativen Bachmann in der Zahnschen Sammlung, eine andere in dem Handbuch zum NT., von dem der kritischen Richtung angehörigen Lietzmann. Beide Gelehrte gehen dabei von geschichtlichen Voraussetzungen aus, die wohl auf Richtigkeit nicht Anspruch machen können; beide vertreten die Hypothese betreffs einer Zwischenreise zwischen I und II, eine Hypothese, die allerdings auch der Verfasser dieses Kommentars vor vielen Jahren verteidigt hat[1], aber, wie er längst erkannte, ohne zureichende Gründe[2]). Wer von der gemeinten Grundlage aus den Brief erkärt, kann zwar in der Auslegung des Inhalts im ganzen Vorzügliches leisten, die Auslegung von wichtigen Abschnitten muß aber mißlingen, und das bedeutet dann doch einen wesentlichen Abmangel.‘

Aus dieser nächsten Veranlassung erklärt es sich auch, daß Belser den Abfassungsverhältnissen des zweiten Korintherbriefes und speziell der Hypothese von einer zwischen den 1. und 2. Korintherbrief fallenden Zwischenreise des Apostels von Ephesus nach Korinth besondere Aufmerksamkeit zuwendet. Vgl. bes. S. 10—17; 68—69; 75—77; 364—5; 366—8. Desgleichen nimmt er gegen die Annahme einer vor den 1. Korintherbrief fallenden Reise des Apostels nach Korinth Stellung (S. 12—17; S. 75) und auch dies mit Recht. Auch in der Ablehnung der Annahme eines Zwischenbriefes kann man Belser gerne zustimmen. Sein Schlußergebnis über diese Hypothese faßt er (S. 78) gut in die Worte zusammen: ‚Die Hypothese, daß Paulus zwischen I und II während seines Aufenthalts in Ephesus einen Brief an die Korinther geschrieben und durch Titus ihnen übermittelt habe, läßt sich durch 2,3 ff (und 7,8 ff) nicht erweisen und wird nach 80jährigem Dasein (Bleek, Stud. u. Krit. [1830] 625 ff) am besten mitsamt jener von der Zwischenreise

[1]) Pauli Reisen nach Korinth. Th. Q. 1894, S. 17—47.

[2]) Einleitung in das Neue Testament². S. 472—75.

für immer begraben; sie wird durch jene beiden Abschnitte in II nicht gefordert und vermochte der Korintherfrage keinerlei Aufhellung zu bringen.'

Eine weitere introduktorische Frage ist im zweiten Abschnitte der Einleitung (S. 17—22) behandelt. Sie betrifft die Einheit des Briefes. Im genannten Abschnitte und wieder in der Erklärung zu 10,1 (S. 286 ff) wird die Lostrennung der letzten vier Kapitel und die Hypothese von einem eigenen ‚Vierkapitelbrief' mit überzeugenden Gründen zurückgewiesen. Für den Zweck eines Referates genügt die Anführung des von Prof. Belser mit folgenden Worten hervorgehobenen wichtigsten Beweismomentes (S. 21): ‚Was die Zusammengehörigkeit des letzten Teils (Kap. 10—13) mit den ersten neun Kapiteln zur Evidenz erweist, ist der Umstand, daß das hier und dort behandelte Thema für sich unfertig wäre; die Gewinnung der Korinther für sich und seine Sache (erster Teil) kann Paulus nur bewerkstelligen, wenn er die zwischen ihnen und den eingedrungenen (judaistischen) Lehrern noch bestehenden Bande zerreißt, den letzten Rest von Hinneigung an dieselben aus den Herzen seiner geistlichen Kinder entfernt; das strebt er aber Kap. 10—13 an.'

In der Erklärung des Briefes selbst ist auf die grammatische und sprachliche Seite große Sorgfalt verwendet. Eine schöne Frucht dieser Detailstudien ist die im 3. Abschnitte der Einleitung niedergelegte Darstellung und Beurteilung der Sprache und des Stiles des zweiten Korintherbriefes. Gegebenenorts sind auch die Forschungen Deißmanns gut verwertet. Der Exegese der Väter, besonders des hl. Johannes Chrysostomus, schenkt der Verfasser große Aufmerksamkeit; nicht minder aber werden auch die Erklärungen des hl. Thomas und der großen katholischen Kommentatoren, des Estius vor allem, herangezogen, sodaß in dieser Hinsicht Belsers Arbeit sich würdig an die Seite des Kommentares von Cornely stellt. So ankert Belsers Werk einerseits fest auf dem sicheren Fundamente der katholischen Lehrüberlieferung, wie es aber auch andererseits keine wichtigere Kontroversfrage der Gegenwart unbeachtet läßt und somit dem wahren wissenschaftlichen Fortschritt der katholischen Exegese in hohem Maße dient.

In einigen Einzelerklärungen glaubt zwar der Referent, die im Kommentare gegebenen, bezw. bevorzugten Interpretationen nicht teilen zu können; aber da dieselben zumeist bekannte loci perdifficiles des Briefes betreffen, oder auch mehr untergeordneter Natur sind, so

dürfte ihre Aufzählung überflüssig sein. Dem Fachgelehrten können dieselben nicht entgehen und für diese ist doch der große Kommentar Belsers in erster Linie bestimmt.

3. Die an dritter Stelle zu besprechende Schrift ist mehr populärwissenschaftlichen Charakters. Die streng exegetische Arbeit tritt mehr zurück und scheint — manche Ungenauigkeiten, bezw. Unrichtigkeiten deuten darauf hin — auch nicht in erster Linie beabsichtigt zu sein. Der Schwerpunkt der Schrift liegt vielmehr in den moralischen Reflexionen und den praktischen Nutzanwendungen, welche im Anschlusse an die in den beiden Korintherbriefen niedergelegten Lehren des Apostels den Bedürfnissen der Gegenwart angepaßt sind. Der Verfasser hat hiefür in etwas eigenartiger Weise die Briefform gewählt und bringt in 31, bezw. 16 Briefen den Hauptinhalt des ersten und zweiten Korintherbriefes zur Darstellung. Sind auch in einigen Partien die Ausführungen etwas breit gehalten, so sind sie doch im allgemeinen wohl geeignet, weitere Kreise in das Verständnis der paulinischen Lehrweise einzuführen. Wie der Referent aus den Ankündigungen desselben Verlages Desclée und Cie. ersieht, hat Msgr. Laperrine bereits zwei ähnliche Bändchen über den Brief an die Römer und den Brief an die Hebräer veröffentlicht. Das eifrige Bestreben des Verfassers, den reichen Gedankeninhalt der paulinischen Briefe zu popularisieren und dem Ideenkreis unserer Zeitgenossen näher zu bringen, verdient aufrichtige Anerkennung.

Innsbruck. J. Linder S. J.

Analekten

Bemerkungen zum 1. Buche Samuels. 13,7b—14,52; 15,13—34. Die Geschichte der Verwerfung Sauls enthält eine doppelte Reihe von Schwierigkeiten. Die eine bilden die verschiedenen Anstöße in den zwei Verwerfungsberichten; die andere liegt in der Beantwortung der Frage nach der Beziehung der beiden Erzählungen zu einander. Beginnen wir mit dem letzteren Punkt.

Wenn Saul 13,7b—15 verworfen und nicht wieder begnadigt wird, so ist und bleibt er verworfen. Die Verwerfung könnte zwar in der Folge wohl wieder in Erinnerung gebracht werden, aber eine neue Verwerfung hat doch keinen rechten Sinn. Nun aber wird einerseits eine Begnadigung nirgends angedeutet, andererseits aber findet sich 15,13—34 eine abermalige Verwerfung, die sich genau so wie eine erstmalige ausnimmt. K. F. Keil, F. Himpel und Fr. v. Hummelauer wollen nun diese doppelte Verwerfung mit der Erklärung rechtfertigen, daß die erste nur die Familie Sauls, die zweite Saul selbst von der Herrschaft ausschließe. Allein diese Unterscheidung ist in den Text hineingetragen, sie ist mit keinem Worte darin angedeutet. Wenn man zur Begründung dieser Aufstellung sagt, die zweite Verwerfung habe eine andere Wirkung (Krankheit Sauls) als die erste, daher müsse sie auch eine ganz andere Bedeutung haben, so ist diese Folgerung gewiß nicht zwingend[1]. Wollte man aber trotzdem 13,7b—15 durchaus auf den Ausschluß der Familie Sauls beschränken, so könnte man fragen, ob denn 15,13—34 notwendig mehr besage. Auch nach dieser Verwerfung bleibt Saul ohne Anfechtung König bis zu seinem Tode,

[1] Vgl. Bibl. Zeitschrift 5 (1907), 254 f.

Samuel unternimmt nichts gegen ihn, und David ehrt ihn als den Gesalbten des Herrn. Also könnte man sie genau so wie die erste erklären. Hätte eine zweimalige Verwerfung stattgefunden, so würde man auch erwarten, daß die zweite in irgend einer Weise auf die erste zurückgriffe oder daß Samuel bei seinem Auftrag 15,1—3 darauf irgendwie Bezug nähme. Aber Kap. 15 scheint den Bericht 13,7b—15 gar nicht zu kennen, vielmehr, wie schon früher[1]) gesagt, das beste Einvernehmen zwischen Saul und Samuel bezw. Jahve vorauszusetzen. Endlich ist zu bemerken, daß 28,17 f nur auf die 15,13—34 berichtete Verwerfung Rücksicht nimmt. Nach allem dem hat die doppelte Verwerfung als solche schon ihre großen Bedenken.

Dazu kommen noch die Schwierigkeiten, die die beiden Verwerfungsberichte in sich aufweisen. Gerade bedeutend sind sie in dem zweiten (15,13—34) nicht, aber immerhin beachtenswert. Nach 15,13 kommt nämlich Samuel zu Saul, dem ganzen Zusammenhang zufolge, nach Galgala; vgl. 15,12 und 15,33. Dazu paßt auch ein Zusatz der LXX: καὶ ἐπέστρεψεν [scl. Σαμουὴλ] τὸ ἅρμα καὶ κατέβη εἰς Γάλγαλα πρὸς Σαούλ, καὶ ἰδοὺ αὐτὸς ἀνέφερεν ὁλοκαύτωσιν τῷ κυρίῳ, τὰ πρῶτα τῶν σκύλων ὧν ἤνεγκεν ἐξ Ἀμαλήκ. Nach 15,25—30 aber bittet Saul den Propheten, mit ihm umzukehren und zwar zu seinem Volke und zum Altare Jahves (in Galgala 15,33), und wie der folgende Vers berichtet, kehrt dieser denn auch mit ihm dahin zurück. Demnach muß die Zusammenkunft außerhalb des Volkslagers stattgefunden haben. Saul also dem Propheten zur Begrüßung entgegengegangen sein. Das scheint auch daraus hervorzugehen, daß er der Grüßende ist (15,13). Dieses Entgegenkommen Sauls aber deutet der Bericht mit keinem Worte an. Manche protest. Kritiker nehmen daher an, daß 15,24—31 aus einer andern Feder stamme. Was sie aber sonst noch für diese ihre Ansicht vorbringen, ist ohne Belang. Denn die Wiederholung des Verwerfungsurteils ist durch den Riß des Mantels trefflich begründet, und sie schwächt V. 23 nicht ab, sondern steigert ihn vielmehr durch die schroffere Fassung. Es besteht auch kein Widerspruch zwischen V. 11 (vgl. 35) und V. 29; denn dort ist die Ausdrucksweise anthropomorphistisch, hier dagegen rein theologisch. Daß endlich 15,24—31 ausgelassen werden könnte, ohne daß das Verständnis litte, beweist doch sehr wenig. Unsere Darstellung wird aber zeigen, daß der Abschnitt nicht bloß nicht überflüssig oder gar störend, sondern vielmehr notwendig ist.

---

[1]) Vgl. diese Zeitschr. 34 (1910), 589. 597.

Das schließt aber nicht aus, daß in dem überlieferten Texte die zuerst erwähnte Unebenheit wirklich vorhanden ist.

Viel größere Schwierigkeiten jedoch bietet der erste Verwerfungsbericht 13,7b—15. Sie liegen vor allem in der Beantwortung der Frage: Warum wird Saul verworfen? Einige sagen, weil er vor Ablauf der festgesetzten Frist geopfert habe. Allein es heißt 13,8 ausdrücklich: Saul wartete sieben Tage nach der Bestimmung, die Samuel (getroffen hatte); aber Samuel kam nicht nach Galgala'. Ferner kann er dem Propheten 13,11 vorhalten: ‚Du kamst nicht zur bestimmten Zeit', und dieser widerspricht ihm nicht. — Nach andern hatte er nicht bloß den Ablauf von sieben Tagen, sondern die Zeit bis zur Ankunft Samuels abzuwarten, mochte dieser nun rechtzeitig oder zu spät eintreffen. Aber was soll dann die Angabe der sieben Tage sowohl in 10,8 als auch in 13,8? Übrigens kann man 13,8 mit W. Nowack, R. Kittel u. a. auch übersetzen: ‚Er wartete sieben Tage bis zu dem Zeitpunkt, den Samuel (bestimmt hatte)'. Auch Saul hat, wie aus allem hervorgeht, den 10,8 gegebenen Befehl dahin verstanden, daß er sieben Tage warten solle; er wollte gehorchen, darum wartete er solange, obwohl die Zeit so kostbar war. — Wieder andere sehen den Grund der Verwerfung darin, daß Saul selbst opferte. Allein Opfer darzubringen, war Saul an und für sich nicht mehr verwehrt als David (2 Sm 6,13; 24,24). Ein Verbot, das den Laien zu opfern untersagte, scheint vor der Vollendung des Tempels nicht bestanden zu haben. Übrigens schließt auch der Bericht die Tätigkeit der Priester nicht aus; ohne Zweifel waren solche zugegen (14,18), und war ihre Mitwirkung erfordert, so ist kein rechter Grund ersichtlich, weshalb Saul sie hätte ausschließen sollen. Endlich trifft auch der Tadel Samuels nicht diesen Punkt; denn 13,13 heißt es: ‚Du hast den Befehl, den dir Jahve, dein Gott, gegeben, nicht befolgt'; vgl. 13,14. Demnach handelte es sich um ein besonderes, Saul gegebenes Verbot, aber nicht um eine allgemeine Anordnung, die den Laien zu opfern untersagt hätte. Aber vielleicht hatte sich Samuel für diesen Fall die Opfer vorbehalten! Nach der Übersetzung der Vulgata, die Fr. von Hummelauer für richtig hält, ist auch das ausgeschlossen: Et descendes ante me in Galgala, (ego quippe descendam ad te) ut offer*as* oblationem et immol*es* victimas pacificas. Septem diebus exspectabis, donec veniam ad te et ostendam tibi, quid facias (10,8)[1]. Daß Samuels Weisungen sich auf die Darbringung

---

[1]) Vgl. auch die Kommentare von A. Klostermann und N. Schlögl.

der Opfer beziehen sollten, wird in dem Wortlaut nicht angedeutet und ist an sich unwahrscheinlich. Aber auch nach dem hebr. Text ist das nicht anzunehmen; denn hatte Samuel sich das Opfer vorbehalten, so hörte auch die daraus entspringende Verpflichtung nach dem Ablauf der festgesetzten sieben Tage auf. Daß nämlich Opfer vor dem Beginn des Kampfes darzubringen waren, stand wohl außer Zweifel. Es ist überhaupt zu beachten, daß der Nachdruck in 10,8 auf den Worten ‚ich werde dir kund tun, was du tun sollst' liegen dürfte; alles andere scheint nebensächlich zu sein. Samuel wird eine Wartezeit von sieben Tagen festgesetzt haben, um einen gewissen Spielraum für seine Zusammenkunft mit Saul zu haben. Die verschiedensten Umstände konnten ja verhindern, mit ihm zu einer genau bestimmten Zeit zusammenzutreffen; eine Frist von sieben Tagen aber mochte er für hinreichend halten, trotz aller unvorhergesehenen Zwischenfälle sein Erscheinen in Galgala zu ermöglichen. Daher scheint mir auch 10,8 kein göttliches Gebot zu enthalten, wie R. Cornely[1]) meint, sondern Samuel wollte vielmehr Saul (wie 15,1—3) im Namen Gottes mitteilen, was er fernerhin zu tun habe. Somit dürften auch die angeführten Auffassungen nicht dem Text entsprechen, der die Verwerfung also begründet: ‚Hättest du das Gebot Jahves, deines Gottes, das er dir gegeben hat, gehalten, so hätte Jahve jetzt dein Königtum für immer bestätigt. Nun aber soll dein Königtum keinen Bestand haben . . . weil du nicht gehalten, was er dir befohlen hat (13,13 f)'. Fr. von Hummelauer meint daher, Saul habe es an kindlicher Furcht vor Jahve fehlen lassen, die Samuel 12,24 f allen so dringend anempfohlen habe. In jener schweren Stunde, da nach menschlicher Berechnung alles verloren zu sein schien, habe er sich in dieser kindlichen Furcht, die Glauben und Vertrauen einschließe, bewähren sollen; das sei seine Prüfung gewesen. Diese habe er nicht bestanden. Seine Schuld sei übrigens keine schwere; auf der andern Seite sei es aber auch nicht ungerecht, wenn Gott ihm wegen dieses kleinen Fehlers ein nicht geschuldetes Gut entziehe. Aber diese Erklärung genügt dem Wortlaut ebensowenig. Nach 13,13 kann es sich nur um ein bestimmtes, Saul persönlich gegebenes Gebot, einen Einzelbefehl handeln, aber nicht um die allgemeine Empfehlung von Gottesfurcht und Vertrauen. Bestünde das Vergehen Sauls darin, so hätte uns das der Verfasser doch einigermaßen andeuten müssen. Nach dem vorliegenden Texte kann man nur schließen, daß der König den 10,8 ge-

[1]) Hist. et crit. Introductio in U. T. libros sacros² II 1, 262.

gebenen Befehl nicht gehalten habe. Tatsächlich aber hat er ihn gehalten; so schwebt, wie J. Schäfers sagt[1]), diese ganze Verwerfungsgeschichte in der Luft, ein Rätsel zum Erraten'. Er meint dann weiter: ,Die Wissenschaft hat hier für Sauls Schuldfrage nichts mehr aufzuhellen, sie kann nur konstatieren, daß der Abschnitt 13,7b—15 mit und ohne Verbindung von 10,8 an innerer Unmöglichkeit krankt, daß es sich nach allem um ein Fragment handelt'.

Vielleicht ist es der Wissenschaft doch noch möglich, Licht in dieses Dunkel zu bringen. Will sie aber eine wirklich befriedigende Erklärung der Verwerfung Sauls bieten, so hat sie folgende Bedingungen zu erfüllen: Sie muß a) eine einzelne, Saul selbst gegebene Vorschrift aufweisen, die übertreten worden ist (13,13 f); b) ein von Jahve kommendes Gebot angeben, das verletzt worden ist (ebd.); c) die Übertretung dieses Gebotes durch Saul nachweisen (ebd.); d) die Verwerfung Sauls 13,7b—15 mit dem Berichte 15,13—34 in Einklang bringen; e) den Abschnitt 13,7b—15 in die richtige Beziehung zu 10,8 setzen, d. h. erklären, wie Saul den Zeitpunkt, da der 10,8 gegebene Auftrag von ihm Erfüllung heischt, erkennen kann und warum er sich gerade beim Ausbruch des Philisterkrieges in Galgala befindet. Diesen Anforderungen aber wird keine der bisher gebotenen Erklärungen gerecht.

Angesichts der Schwierigkeiten, die die Verwerfungsgeschichte Sauls bietet, nehmen manche neuere Forscher (Katholiken und Protestanten) verschiedene Quellen, Einschübe oder Doppelberichte an. Diesen gegenüber halten wir daran fest, daß der ganze Bericht, obwohl er in einer Hinsicht stark gelitten hat, ursprünglich und einheitlich ist.

Wir haben schon früher nachgewiesen, daß die Erzählung von der Regierung Sauls mit 15,47—51 beginnt[3]), daß ferner 10,8 hinter 15,3 gehört[2]) und daß der Ausbruch des Philisterkrieges sich an die Beendigung des Feldzuges gegen die Amalekiter anschließt[4]). Nach unsern obigen Ausführungen ist ferner die 13,7b—15 berichtete Verwerfung Sauls in sich unbegründet und unbegreiflich und die doppelte Verwerfung als solche unverständlich. Weiter liegt das 13,7b—15 Berichtete gerade so wie das 15,13—34 Erzählte hinter dem Amalekiterkrieg. Nach allem dem kann füglich nur eine Verwerfung stattgefunden haben und

---

[1]) Bibl. Zeitschrift 5 (1907), 253.

[2]) Vgl. diese Zeitschr. 34 (1910), 589 f.

[3]) Ebd. 597 f.

[4]) Ebd. 597.

sind die beiden Berichte wohl zu verbinden. Schon J. Schäfers schreibt[1]): ‚Ob auch das Stück 13,7b ff wie Kap. 15 zum Amalekiterfeldzug Beziehung hatte? Das ist nicht unmöglich, wenn es auch jetzt im Zusammenhang mit einem Philisterkriege steht, weil es eben von einem Redaktor für den jetzigen Zusammenhang hergerichtet ist‘. Ja, die beiden Stücke gehören zusammen, sie bieten einander die durchaus notwendigen Ergänzungen. Durch die Verbindung verschwinden dann auch alle Anstöße der ganzen Verwerfungsgeschichte.

Lassen wir den Abschnitt in unserer Anordnung folgen.

Die Verwerfung Sauls. 13,7b. Saul war noch in Galgala, und alles Volk bei ihm war voll Angst. 8. Dennoch wartete er sieben Tage lang nach der Bestimmung, die Samuel (getroffen hatte[2]); Samuel kam jedoch nicht nach Galgala. So verlief[3]) sich das Volk von ihm. 9. Da gebot denn Saul: ‚Tretet heran, (auf daß ich) das Brand- und die Heilsopfer (darbringe)[4])‘, und er brachte das Brandopfer dar. 10. Aber kaum hatte er die Darbringung des Brandopfers beendigt, da erschien Samuel. — Saul ging ihm nun entgegen, ihn zu begrüßen. 15,13. Als nun Samuel zu Saul gekommen, sprach Saul zu ihm: ‚Gesegnet seist du von Jahve! Ich habe Jahves Befehl vollzogen‘. 13,11. Samuel erwiderte: Was hast du getan?· Saul entgegnete: ‚Ich sah, daß die Leute mich verließen, du aber nicht zur bestimmten Zeit kamst, obgleich sich die Philister in Machmas versammelt hatten; 12. so dachte ich: Nun werden die Philister zu mir nach Galgala herabkommen, ehe ich noch Jahve gnädig gestimmt habe. Darum faßte ich mir denn ein Herz und brachte das Brandopfer dar‘. — 15,14. Samuel aber erwiderte: ‚Was bedeutet denn aber das Blöken der Schafe, das zu meinen Ohren dringt, und das Gebrüll der Rinder, das ich vernehme?‘ 15. Saul antwortete: ‚Von Amalek[5]) hat man sie mit heimgebracht; denn das Volk hat die besten Stücke des Klein- und Großviehs verschont, um sie Jahve, deinem Gott, zu opfern; das übrige jedoch haben wir gebannt‘. 16. Samuel aber unterbrach Saul: ‚Halt ein! Laß mich dir verkünden, was Jahve mir in dieser Nacht offenbart hat‘. Und er antwortete: ‚Rede!‘ 17. Da sprach Samuel: ‚Nicht wahr, wenngleich du klein bist in deinen Augen, bist du doch das Haupt der Stämme Israels? Denn Jahve salbte dich zum König über Israel. 18. Als nun Jahve dich auf den Weg sandte und dir befahl: Ziehe hin und belege die Frevler, Amalek, mit dem Bann und kämpfe wider sie,

---

[1]) Bibl. Zeitschrtft 5 (1907), 253.

[2]) Ergänze אָמַר (4 Hss., LXX, Targ.).

[3]) L. וַיָּפֶץ (Qal st. Hiphil).

[4]) L. הַגִּשׁוּ וְאַעֲלֶה (vgl. Luk.). [5]) L. מעמלק (LXX).

bis du sie vertilgt hast[1], 19. warum hast du da der Stimme Jahves nicht gehorcht, sondern dich über die Beute hergemacht und getan, was böse ist in den Augen Jahves?‘ 20. Saul erwiderte Samuel: ‚Ich habe ja der Stimme Jahves gehorcht, bin des Weges gezogen, den Jahve mir angegeben, ich habe zwar Agag, den König Amaleks, mitgebracht, aber Amalek habe ich mit dem Banne belegt. 21. Das Volk jedoch nahm von der Beute weg, Klein- und Großvieh, das Beste von der gebannten Habe, um es Jahve, deinem Gott, in Galgala zu opfern‘. 22. Da entgegnete Samuel:

‚Hat Jahve denn Gefallen an Brand- und Schlachtopfern
    wie an dem Gehorsam gegen Jahves Stimme?
Siehe Gehorsam ist besser als Opfer
    und Folgsamkeit trefflicher als Widderfett.
23. Denn Widerspenstigkeit ist wie die Sünde der Zauberei,
    und wie der Frevel der Teraphim ist die Auflehnung (?).
Weil du Jahves Wort gering geachtet,
    achtet auch (Jahve)[2]) dich zu gering für das Königtum‘.

13,13. Und Samuel sprach weiter zu Saul[3]): ‚Töricht hast du gehandelt. Wenn[4]) du das Gebot Jahves, deines Gottes, das er dir auferlegt, gehalten hättest, so hätte Jahve jetzt dein Königtum über Israel für immer bestätigt. 14. Nun aber kann dein Königtum keinen Bestand haben. Jahve hat sich einen Mann nach seinem Herzen gesucht, und es hat ihn Jahve bestellt zum Fürsten über sein Volk, weil du nicht gehalten, was Jahve dir aufgetragen hatte‘. — 15,24. Da sprach Saul zu Samuel: ‚Ja, ich habe gesündigt, weil ich den Befehl Jahves und deine Anordnung[5]) übertreten habe; ich fürchtete mich nämlich vor dem Volke, und so gab ich seiner Forderung nach. 25. Nun aber vergib mir meine Sünde und kehre mit mir zurück, damit ich Jahve anbete‘. 26. Samuel aber erwiderte Saul: ‚Ich kehre nicht mit dir zurück; denn du hast Jahves Befehl gering geachtet, und darum hat Jahve dich zu gering geachtet, um König über Israel zu sein‘. 27. Als sich nun Samuel zum Gehen wandte, erfaßte er den Zipfel seines Mantels; der aber riß ab. 28. Da sprach

---

[1]) L. כַּלּוֹתְךָ (LXX, Syr., Targ.).

[2]) Ergänze יהוה (11 Hss., LXX, Vulg.).

[3]) Das Glied ist vielleicht Zusatz, weil es an der überlieferten Stelle unentbehrlich ist, in unserem Zusammenhang aber nicht. Doch kann es auch ursprünglich sein, da sich Ähnliches auch anderswo, zB. Gn 27,7; 1 Sm 17,10 findet und es hier nach der dichterisch gehobenen Rede auch ganz passend ist.

[4]) L. לֻא = לוּ st. לֹא (J. Wellhausen). [5]) L. דברך (LXX).

Samuel zu ihm: ‚Gerissen hat heute Jahve von dir das Königtum[1]) über Israel und hat es einem andern gegeben, der würdiger ist als du. 29. Und zuverlässig ist auch (der Heilige)[2]) Israels: er lügt nicht und empfindet keine Reue; denn er ist kein Mensch, daß er Reue empfände‘. 30. Er erwiderte: ‚Ich habe zwar gesündigt — aber erweise mir jetzt wenigstens Ehre vor den Ältesten Israels und vor meinem Volke[3]) und kehre mit mir um, daß ich Jahve, deinen Gott, anbete‘. 31. Da kehrte Samuel um und folgte Saul, und Saul bezeigte Jahve seine Verehrung.

32. Darauf sprach Samuel: ‚Bringt her zu mir Agag, den König von Amalek!‘ Agag kam nun zitternd[4]) zu ihm; und Agag sprach: ‚Fürwahr, bitter[5]), bitter ist der Tod!‘ 33. Samuel aber sprach:

‚Wie dein Schwert Weiber ihrer Kinder beraubte,
so soll deine Mutter unter den Weibern[6]) kinderlos sein.‘

Damit hieb Samuel Agag in Stücke vor Jahve in Galgala. 13,15a. Dann machte sich Samuel auf, verließ Galgala (und ging seines Wegs)[7])‘; 15,34. es begab sich aber Samuel nach Rama. Saul dagegen zog in seine Heimat nach Gabaa Sauls. 13,15b. (Der Rest des Volkes zog nun hinter Saul her dem Kriegsvolk entgegen. Als sie aber) von Galgala nach Gabaa Benjamin (gekommen waren)[8]), da musterte Saul das Volk, das ihm zu Gebote stand, gegen 600 Mann.

Verlauf des Philisterkrieges. 13,16. Saul und sein Sohn Jonathan samt dem Volke, das ihnen zur Verfügung stand, weilten in Gabaa Benjamin, während sich die Philister in Machmas gelagert hatten. 17. Da zog aus dem Lager der Philister eine plündernde Schar in drei Abteilungen aus: die erste Abteilung schlug die Richtung nach Ephra ein,

---

[1]) L. מַמְלֶכֶת.

[2]) L. נִצָּח קָדוֹשׁ vgl. diese Zeitschr. 33 (1909), 802.

[3]) L. נגד זקני־ישראל ונגד עמי (LXX).

[4]) L. מְעֹדַנִית (P. de Lagarde).

[5]) L. מַר st. סר. Das Wort fehlt in LXX. Vielleicht ist es Dittographie.

[6]) מנשים inter mulieres (Vulg.); vgl. Dn 1,19.

[7]) Ergänze וַיֵּלֶךְ לְדַרְכּוֹ (LXX).

[8]) Vor גבעת בנימן in 13,15 ist nach LXX zu ergänzen וְיֶתֶר הָעָם עָלָה אַחֲרֵי שָׁאוּל לִקְרַאת עַם מִלְחָמָה וַיָּבֹאוּ מִן־הַגִּלְגָּל Die starke Störung des Wortlautes im Hebr. gerade an der Stelle, wo die auseinander gerissenen Stücke sich mit dem gut erhaltenen Text berühren, weist auf gewalttätige Eingriffe hin; vgl. 13,3 und 15,12 LXX. — Über die Gleichsetzung von Gabaa Sauls und Gabaa Benjamin vgl. M. Hagen, Lexicon Biblicum II 329 f.

nach dem Lande Sual; 18. die zweite schlug die Richtung nach Bethhoron und die dritte die Richtung nach dem Hügel[1]) ein, der über das Hyänental nach der Steppe schaut [19—22][2]). 23. Ein Posten der Philister aber rückte gegen den Paß von Machmas vor. 14,1. Eines Tages nun sprach Jonathan, der Sohn Sauls, ohne seinem Vater etwas mitzuteilen, zu dem Burschen, der ihm die Waffen trug: ‚Komm, laß uns hinübergehen, auf den Posten der Philister los, der jenseits steht'. . .
. . . .
46. Saul kehrte zurück von der Verfolgung der Philister; die Philister aber zogen in ihre Heimat. 52. Doch der Krieg gegen die Philister war heftig, solange Saul lebte. So oft daher Saul irgend einen tapferen und kriegstüchtigen Mann sah, gesellte er ihn sich zu[3]).

Nach unserer Darstellung begibt sich Saul nach Galgala und verweilt dort sieben Tage, weil er dem 10,8 gegebenen Auftrag, nach der Beendigung des Amalekiterkrieges dort so lange auf Samuel zu warten, nachkommen will. Durch die Versetzung von 10,8 hinter 15,3 ist der Zeitpunkt für den Zug nach Galgala genau bestimmt[4]). Als die vorgeschriebene Frist abgelaufen ist, eröffnet er mit Fug und Recht die kriegerischen Maßnahmen durch die Darbringung von Opfern. Nicht wegen dieses Schrittes wird er verworfen, sondern einzig und allein wegen der Verletzung des ihm von Jahve gegebenen Auftrags, den Bann an Amalek zu vollziehen. Aber nicht bloß die Hauptschwierigkeiten, sondern auch die kleineren Anstöße werden durch unsere Anordnung gehoben. Da nämlich nach 13,10[b] Saul dem Propheten entgegengeht, so verschwindet die S. 152 erwähnte Unebenheit des ‚zweiten' Verwerfungsberichtes. Andrerseits bringt 15,13 auch eine Ergänzung zu 13,10; denn er enthält den Gruß, mit dem der König den Ankömmling bewillkommnet. Zugleich bildet er einen vorzüglichen Übergang zu 13,11. Saul erklärt hier nämlich: ‚Ich habe Jahves Befehl vollzogen'. Darauf fragt Samuel, der aus Jahves Offenbarung weiß, daß er den Bann an Amalek nicht genau vollzogen, ganz verwundert: ‚**Was** hast du getan (13,11)?' Diese Frage versteht oder beantwortet doch Saul in einem andern Sinn: er rechtfertigt sein Verhalten in Galgala (13,11 f). Samuel aber läßt sich nicht irre machen, sondern kommt auf seinen

---

[1]) L. הַגֶּבַע (LXX) st. הגבול.

[2]) Über V. 19—22 vgl. diese Zeitschr. 34 (1910), 140.

[3]) V. 52 schließt sich unmittelbar an V. 46 an; vgl. diese Zeitschrift 34 (1910), 590.

[4]) Vgl. diese Zeitschrift 34 (1910), 597.

Gegenstand zurück: ‚Was bedeutet denn aber das Blöken der Schafe und das Gebrüll der Rinder (15,14)?‘ Man beachte, wie diese Frage der vorhergehenden ‚Was hast du getan?‘ (13,11) genau entspricht: beide sollen den König zu einem freiwilligen Geständnis seiner Schuld bewegen. Nun kann Saul nicht mehr ausweichen, spielt aber immer noch den Unbefangenen und sucht sich zu entschuldigen (15,15). Barsch unterbricht ihn daher der Prophet, weist seine Entschuldigungen als nichtig zurück und verkündet ihm seine Verwerfung (15,16—23). Hieran schließen sich nun die Verse 13,13 f, die den letzten Gedanken von 15,23 in passender Weise näher ausführen. Dann folgt das Schuldbekenntnis Sauls und seine Bitte, Samuel möge mit ihm zum Lager zurückkehren, der Riß des Mantels und die Erneuerung des Verwerfungsspruches, die Anbetung Jahves und die Tötung Agags (15,24—33). Da die Verwerfung außerhalb des Lagers stattfindet, Samuel aber nach 15,32 f im Lager vor dem Altare Jahves ist, so sind die V. 15,24—31 notwendig, um den Propheten ins Lager zu bringen; vgl. oben S. 158. An die Trennung des Propheten vom König (15,34; 13,15) schließt sich der Bericht über den Verlauf des Philisterkriegs (13,16—14,52; V. 15,35 gehört zu Kap. 16).

Wie ist die Verwirrung in unserm Texte entstanden? Es werden Zufall und Absicht zusammengewirkt haben, etwa in folgender Weise. Der Bericht über den Philisterkrieg und die Verwerfung Sauls wird durch irgend ein Mißgeschick von seinem Platz an seine jetzige Stelle verschlagen sein. Nun paßte V. 10,8 hinter 15,3 nicht mehr, er mußte vor der Verwerfungsszene stehen und zwar in einem Gespräche Samuels mit Saul. Man fand keinen geeigneteren Platz als den Schluß der Anweisungen Samuels 10,7. Ferner waren sämtliche Verse, die sich ausdrücklich auf die Untreue Sauls im Amalekiterkrieg beziehen, in dem Verwerfungsbericht nunmehr unmöglich. Sie mußten daher aus ihrem Zusammenhang losgelöst und hinter 15,12 versetzt werden. Aber man konnte nicht einfachhin den ganzen Abschnitt mit hinübernehmen: alles, was den V. 10,8 voraussetzte, mußte an seiner Stelle verbleiben. Man vollzog aber die Trennung in so geschickter Weise, daß bei oberflächlicher Betrachtung alles in Ordnung zu sein scheint. Da die alten Übersetzungen in der Anordnung mit dem hebr. Texte übereinstimmen, so wird die Störung in sehr früher Zeit stattgefunden haben.

Wien. Hermann Wiesmann.

Salzburger Predigten um die Mitte des 15. Jahrhunderts. In vier Handschriften der Stiftsbibliothek von St. Florian XI 323, 324, 339 und 328, sämtlich aus der zweiten Hälfte des 15. Jahrhunderts, sind Predigten überliefert, welche, wie mehrere Stellen beweisen, wenigstens zum Teil in der Stadt Salzburg gehalten worden sind. Die Zahl der Predigten, in welchen die für Salzburg Zeugnis gebenden Stellen vorkommen, ist allerdings nur beschränkt; in einigen anderen Predigten finden sich aber Andeutungen, daß sie in einer Stadt gehalten wurden, so daß man mit Recht vermuten darf, daß in den Handschriften nur solche Predigten vereinigt sind, welche in Salzburg gehalten wurden. Vielleicht darf der Umstand, daß in der Hs. 323 gewissermaßen als Anhang zur ganzen Sammlung ein sermo steht, welcher in Seekirchen vorgetragen worden ist, als Bestätigung dieser Vermutung gelten. Die Predigtsammlungen in den drei ersten Handschriften[1]) sind anonym überliefert, die vierte 328, hat den Titel: Postilla magistri Jeronimi predicatoris Salzburgensis super evangeliis dominicalibus. Dieser Hieronymus ist ohne Zweifel derselbe, welcher in der Handschrift 5062 der Wiener Hofbibliothek als Verfasser eines Tractatulus de quatuor iuribus parochialibus genannt und dort gleichfalls als predicator Salzburgensis bezeichnet wird[2]). Näheres ist mir über ihn nicht bekannt[3]). Die Handschrift ist am 5. Jänner 1476 vollendet[4]). Sie stellt sich als eine neue Rezension der Predigtsammlung in der Handschrift 323 dar, denn wir finden den größten Teil der Predigten dieser Handschrift in ihr wieder. Weggefallen sind alle sermones an den Muttergottes- und Heiligenfesten, sowie meistens auch je der zweite sermo an jenen Sonntagen nach Pfingsten, an welchen der Kodex 323 zwei Predigten hat. Auch im Text sind manche

---

[1]) Über die in 323 u. 324 enthaltenen Predigtsammlungen habe ich im ‚Katholik' 1902 II, 495—512 berichtet. Die dort ausgesprochene Ansicht, beide Sammlungen kommen von einem Verfasser, kann ich nach nochmaliger Untersuchung nicht mehr aufrecht erhalten; jedenfalls sind Predigten von wenigstens zwei Verfassern vereinigt. — Die beiden anderen Handschriften hatte ich damals noch nicht untersucht.

[2]) Tabulae codicum manuscriptorum bibl. palat. Vindobonensis IV, 10.

[3]) In den Necrologia s. Rudberti Salisburgensis ist sein Name nicht zu finden.

[4]) Finitum est sub anno etc. septuagesimo sexto in vigilia trium magorum. fol. 148a.

Sätze weggelassen, andere sind lateinisch wiedergegeben, welche in 323 in deutscher Sprache stehen, in den Ausdrücken sind verschiedene Änderungen vorgenommen worden. Hinzugekommen sind einige wenige Predigten.

Wie sind die Predigten in den vorliegenden Handschriften überliefert worden? Sind sie ursprünglich von den Verfassern selbst, nachdem sie gehalten worden, aufgezeichnet oder wurden sie von Zuhörern niedergeschrieben, wie dies im Mittelalter ja auch vorgekommen ist? Es wird wohl beides anzunehmen sein. Einerseits kommen oft genaue Zitate vor, wie quaestio und distinctio bei solchen aus der theol. Summe des Aquinaten oder den Sentenzenbüchern des Petrus Lombardus oder Buch und Kapitel bei solchen aus anderen Werken, wie zB. des hl. Augustinus Werk de civitate Dei, welche Zitate offenbar nicht nach der gehörten Predigt nachgeschrieben wurden. Andererseits sind einige Predigten fragmentarisch, in der Handschrift 323 selbst von anderer Hand als nicht korrekt bezeichnet, manche Sätze derart unverständlich, daß man die Vermutung, sie seien von einem Zuhörer aus dem Gedächtnisse nachgeschrieben worden, nicht abweisen kann. Auch die öfter vorkommenden unnötigen Wiederholungen in vielen Predigten deuten darauf hin. Sind die ursprünglichen Aufzeichnungen in einer flüchtigen, stark gekürzten Kursive niedergeschrieben worden, so ist es erklärlich, daß in den uns vorliegenden Handschriften, welche ohne Zweifel nach jenen Aufzeichnungen gemacht wurden, so viele Fehler vorkommen, welche den Eindruck machen, daß der Schreiber an diesen Stellen seine Vorlage nicht lesen konnte. Wurden die Predigten, nachdem sie gehalten worden, wieder in das Lateinische übersetzt, so ließ man doch viele deutsche Worte und Sätze (in bayerisch-österreichischer Mundart) stehen, oft neben den entsprechenden lateinischen, oft aber auch selbstständig. Es ist auch das Latein der Predigten ganz deutsch gedacht, so daß unzählige Germanismen darin vorkommen. Die Predigten sind teils Homilien, teils thematisch; die Sprache ist einfach, schlicht, bisweilen etwas derb, selten erhebt sie sich zu höherem Schwung.

Im Folgenden sollen aus den drei Handschriften 323, 324 und 339 einige ausgewählte Stücke mitgeteilt werden, welche durch ihren Inhalt bemerkenswert sind.

1. Verkündigung der Ausdehnung des Jubiläums von 1450 auf die Diözese Salzburg. In einer Abhandlung ‚Kardinallegat Nikolaus Cusanus in Deutschland 1451—52'[1]) spricht

[1]) Historisches Jahrbuch VIII (1887), 629—665.

Dr. Johann Uebinger auch über die am 3. Februar 1451 eröffnete Provinzialsynode in Salzburg und führt nach den Codd. lat. 85 und 18647 der Münchener Staatsbibliothek die vom Kardinallegaten auf Bitte der Synode zur Gewinnung des Jubelablasses vorgeschriebenen Bedingungen an[1]. Die Verkündigung dieser Bedingungen ist auch der Inhalt eines sermo in der Handschrift 339 fol. 69a—70b. Er steht zwischen dem sermo in vigilia annunciac.[2] B. M. V. und einem sermo in *die* annunciacionis, ohne Überschrift. Obwohl Dr. Uebinger die zur Gewinnung des Jubelablasses vorgeschriebenen Bedingungen ausführlich dargelegt hat, glaube ich doch diesen sermo hier mitteilen zu sollen, umsomehr als er seine handschriftlichen Quellen nicht hat abdrucken lassen. Die Mitteilung dieses sermo dient zur Bestätigung seiner Darlegung und bietet einige geringfügige Ergänzungen, von welchen die Erwähnung der von ihm nicht genannten fünf Kirchen in Salzburg, deren Besuch vorgeschrieben war, für einen Lokalhistoriker immerhin interessant sein mag.

(69a) Karissimi, secundum commissum meorum superiorum, quibus obligor obedire in licitis, volo aliqua movere, que tangunt salutem animarum et specialiter talia, que tangunt annum iubileum, qui modo preteriit. Tandem venerabilis pater in Christo, legatus a latere et cardinalis ad vincula Petri predicabit verbum Dei, cum quo permanere cum diligencia et audire debetis, et tandem dabit benediccionem et permanentes cum sermone regraciabit[3], cum magnis indulgenciis videlicet mille et ducentos dies. Ut ista fiat in laudem Dei, dicetis Ave Maria.

Quamvis hoc est, quod Deus omnipotens ex sua pietate et largitate omnibus hominibus innumerabiles gracias et misericordias exhibuit, tamen in speciali exhibuit magnas gracias omnibus christianis iam tempore existentibus, imo[4] accumulat ipsis unam graciam super aliam, et hoc cognoscimus ex isto, quod per suam inspiracionem

---

[1]) L. c. 634—637.

[2]) Das Wort vigilia wird in den Überschriften der vier Handschriften häufig nicht in streng liturgischem Sinne genommen, sondern bedeutet, wie auch hier, nur Vortag überhaupt. — In diesem sermo sind die Pilgerfahrten nach Rom aus Anlaß des Jubiläums erwähnt: (fol. 61b) tempore anni iubilei homines ad Romam quasi peregrinabantur.

[3]) Cod. regraciabitur.

[4]) Cod. ymo. Orthographische Eigenheiten wie y statt i, w statt u u. ä. habe ich beseitigt. Bisweilen weisen auch die Handschr. die jetzt übliche Schreibweise auf.

papa Nicolaus quintus, iam vices tenens sancti Petri apostoli iam in transacto anno iubileo largiter exposuit thesaurum ecclesie sic, quod omnibus, qui loca sancta et sanctorum quesierunt et visitaverunt, eisdem omnibus imperciat istam graciam, scilicet omne debitum pene et culpe suorum peccatorum. Nunc consideravit idem sanctus pater, papa predictus, et cognovit sicut vigilans pastor super gregem suum, quod multi christiani non potuerunt impetrare in transacto anno iubileo, tamen non voluit eos sic mittere[1]) absque gracia, imo voluit eos eciam regraciare cum anno iubileo (69b) et ad eandem impetrandam misit predictum patrem legatum et cardinalem exponere talem omnibus desiderantibus ex intimo cordis affectu. Et ideo propter peticiones venerabilis patris nostri archiepiscopi Salzburgensis et aliorum episcoporum et prelatorum, qui iam insimul congregati sunt in concilio, obligavit se predictus pater cardinalis exponere istam graciam omnibus, qui secuntur et tenent ea que secuntur, ut audietis, et specialiter istis, qui sunt istis dioecesibus scilicet Salzburgensi, Gurcensi, Secoviensi et Laventinensi. Istis omnibus remittet plenam remissionem omnium peccatorum a pena et culpa et hoc, si secuntur talia, ut audietis. Et ideo considerate puncta, que obligantur homines facere, qui volunt impetrare istam graciam. Primum est, quod omnes homines istarum dictarum provinciarum, qui ab extra adveniunt ad Salzburgam, scilicet tribus diebus hic maneant et omni die inquirant quinque ecclesias, videlicet primo ecclesiam Kathedralem sancti Rudberti, s. Petri, s. Erendrudis in Nunenberg[2]), s. Marie in parochia et s. Marie in Mülen[3]). Secundum est: in suis parochiis inquirere debent summam ecclesiam, hoc est parochialem, ir pfarkirchen, duodecim diebus et omni dicere debent quadraginta Pater noster cum tali differencia: decem Pater noster in subsidium animarum et decem Pater noster pro iuvamine matris ecclesie et pape Nicolai, decem Pater noster pro romano rege et pro domino, sub cuius imperio sive regione ipse est, et decem Pater pro suis propriis peccatis. Tercium est, quod septem ferias sextas ieiunent et septem ferias quartas abstineant a carnibus. Quartum, quod quilibet talis dare debet mediam partem, quam consumere potuisset, si in anno iubileo transivisset ad curiam romanam, et istam reponat ad locum deputatum ad hoc. Sunt alique excepciones, quas consideremus, scilicet de pauperibus, qui pauca vel nichil habent, quod isti, dum sic predicta compleverunt, quod tandem eciam possent impetrare eandem graciam. Tamen hoc intelligatur, quod

---

[1]) Das Zeitwort mittere wird in den vier Handschriften sehr oft in der Bedeutung ‚lassen‘ gebraucht.

[2]) Nonnberg. [3]) Mülln.

quilibet sit confessus et contritus, alias non habet locum. Tandem considerandum, quod quelibet persona, que pro notabili impedimento et causa legitima non posset illuc venire, talis debet in sua parochia ad alios duodecim vices supradictas adhuc querere et visitare suam ecclesiam parochialem in forma, sicut dictum est, et sic viginti quatuor vicibus obligatur suam ecclesiam visitare. Tandem considerandum, si esset talis persona, que suam propriam ecclesiam parochialem eciam non posset visitare, sicut infirmi et aliis diversis languoribus infecti, talibus confessor habet ipsis inmutare illa in aliud opus pietatis, ut tandem adhuc posset consequi easdem indulgencias. Post hoc considerandum de incolis huius civitatis, quod cives et alii in ea existentes debent predictas quinque ecclesias visitare viginti quatuor diebus cum differencia tali, ut supra dictum est. Considerandum tandem, quod presbyteri laicales sive seculares adhuc super istam iam dictam addere et legere (debent) duodecim missas, subdiaconi et vero diaconi psalterium quatuor vicibus. Et si talia non possunt adimplere propter certas causas, tunc confessor eorum eciam habet ipsis immutare in alia opera pietatis. Religiosi in claustris non debent exire, sed in suis ecclesiis debent inquirere supremum (70a) altare et illud et ecclesiam circuire triginta vicibus et in ecclesia et extra ecclesiam circuendo orare isti oraciones predictas, presbyteri legere debent duodecim missas, subdiaconi et diaconi quatuor psalteria. Iterum considerandum, quod isti, qui in transacto anno iubileo fuerunt Rome et consecute sunt graciam eiusdem anni, isti adhuc possunt consequi et impetrare istas indulgencias, sic videlicet, quod eciam faciant ista superius narrata, preter quod non obligantur pecuniam dare, quia prius ista exposuerunt et sufficit eis. Considerate de pecunia, quod ista gracia non fit propter avariciam, sed pure in honorem Dei, quia talis ordinacio fiet, quod nulli persone in speciali subveniet ad utilitatem, nec pape nec episcopo nec nulli alii, sed distribuetur in pios bonos actus videlicet ad fabricas ecclesiarum vel ad hospitalia et aliis pauperibus, et mediam partem noster venerabilis pater archiepiscopus sic distribuet, mediam vero sanctissimus pater papa Nicolaus. Merito enim homines cum suis rebus temporalibus eciam agant penitenciam.

Nunc considerandum est unum necessarium, quod ordinavit predictus legatus et cardinalis ex speciali mandato pape publicare omnibus hominibus, qui tamen homines excipiuntur a tali gracia interim, quod stant in talibus peccatis et inobedienciis, non possunt consequi eandem, sed si mittunt et obedientes sunt suis superioribus, tunc eque bene participes erunt sicut ceteri. Primi sunt omnes religiosi, qui voverunt ordinem et fecerunt professionem, sed postposuerunt. Secundo omnes simoniaci[1]), qui dona Dei conferunt propter

[1]) Cod. sunamiti.

pecuniam vel emunt. Tercio omnes isti, qui pape et episcopo suo non obediunt et merito, quia si non obediunt, tunc non consequuntur. Quarto omnes sacrilegi et eciam isti, qui non tenent privilegia ordinis et eciam persone et matris ecclesie, sicut tunc multa sunt privilegia ecclesie et eciam personarum, quia solventes eadem omnes sunt excommunicati. Quinto omnes usurarii. Sexto omnes isti, qui postquam contradixerunt, absagen, absque licencia suorum superiorum, com burunt vel dampna inferunt aliis hominibus. Septimo omnes isti, qui possident res iniustas interim, quod retinent. Octavo omnes adulteri et publici peccatores interim, quod sic stant in talibus peccatis. Post ista vero considerandum, quod ista gracia incipit se in hodierna dominica, que est prima dominica post purificacionem virginis Marie et durabit per circulum anni usque in eandem dominicam. Et ideo conceditur ad tam longum tempus, ut nemo posset se excusare ab illa gracia, sed si vult sufficienter posset se disponere ad eandem impetrandam. Et locabuntur confessores, qui habebunt plenam auctoritatem papalem in omnibus casibus et tales confessores. qui locabuntur, nichil debent recipere mercedis ab hominibus, ut homines non aggraventur, sed propter Deum debent ipsos audire. Sed tamen alias de ista pecunia reposita ipsis contribuetur. Iterum considerate, si persona in via decederet vel antequam conpleret supradicta, talis adhuc impetraret plenam remissionem. Adhuc unum considerandum, quod supradicte persone, que excipiuntur ab illa gracia interim, quod stant et permanent in suis peccatis, diligenter debent admoneri publice per predicatores et occulte per confessores, ut dimittant sua peccata et convertantur et non mittant sic (70b) inaniter transire istam graciam, ut non post finem anni ipsis contingat, sicut quinque fatuis virginibus contigit, que neglexerunt se et non debito tempore venerunt, sed nimis tarde et quibus responsum fuit: Amen, amen dico vobis, nescio vos. Hec breviter de gracia ista.

In welcher Kirche diese Predigt stattfand, wird nicht gesagt. Da in zwei Sermonen der Handschrift 339 der Prediger den Pfarrer als seinen Herrn bezeichnet, somit aller Wahrscheinlichkeit nach diese in der Pfarrkirche zu Salzburg gehalten worden sind, so wurde vermutlich auch die Verkündigung des Jubiläumsablasses, welche hier vorliegt, in dieser Kirche vorgenommen. Als Tag der Predigt wird derjenige angegeben, an welchem das Jubiläum für die Diözese Salzburg und deren Suffraganbistümer Gurk, Seckau und Lavant begann, der Sonntag nach dem Feste Maria Reinigung, im Jahre 1451 der 5. Sonntag nach Epiphanie, der 7. Februar. Dieses Datum stimmt mit dem vom Dr. Uebinger nach dem Münchener Kodex 18647 angegebenen überein.

2. Die Gleichgültigkeit der Bewohner Salzburgs gegen den Dom und die Heiligen, deren Reliquien dort aufbe-

wahrt werden, ist der Gegenstand zweier Predigten in der Handschrift 324, welche ich hier mit Weglassung einiger belanglosen Stellen folgen lasse. Die erste steht fol. 209b bis 211b, die zweite 227a bis 228a.

(209b) Rote Überschrift: Sequitur una admonicio sive exhortacio ad incitandum populum porrigere manus adiutrices per sacra tempora etc. Proposui mihi dicere de duobus: Primo von der gnadenreichen und künftigen und hochwirdigen zeit, que iam appropinquat et secundo dicam de alia materia, sicut placet. De primo cogitavi dicere tria: primo de corrigibili lassitudine et negligencia, quam habemus ad istos sanctos, quorum corpora et reliquie hic nobiscum requiescunt, sic eciam de corrigibili indiligencia, quam habemus ad supremam et capitalem nostram ecclesiam Salzburgensem; secundo dicam aliqua, ex quibus cognoscimus, quod tenemur laudare et solempniter venerari istos sanctos, quorum corpora hic requiescunt, und auch zue fürdern ir gotshaus; tercio dicam vel pronunciabo vobis indulgencias eiusdem ecclesie, que vos admonere et incitare debent, quod maiorem diligenciam adhibeatis vestre supreme ecclesie, quia ista sunt necessario dicenda, quia multi in speciali suspicantur, verdacht werden, quod non[1]) diligenciam adhibetis et eam nichil curatis. Nostram negligenciam, quam habemus in lob und erierpietung illorum sanctorum, quorum corpora et reliquie hic requiescunt, recipimus ex tribus. Primo quod communiter non habemus cognicionem illorum sanctorum et eciam prodigiorum eorum, que in terra operati sunt, illorum, quorum hic corpora requiescunt. Et adhuc est multo maior negligencia, quod multi eciam non cognoscunt nomina eorum, qualiter vocantur, nec eciam sciunt dies eorum, in quibus festum eorum peragitur, vel festa, in quibus eos specialiter venerari et laudare tenentur, quod adhuc est corrigibilius quam primum, cum tamen hoc nobis manifestum est apud nos, quod multa corpora sanctorum hic sunt et quod de aliis sanctis multa scimus dicere et de vita et prodigiis eorum, qui alibi in aliis ecclesiis venerantur, et ibidem de eis predicatur populo et canitur et legitur de eis. Sed hic in hac civitate est talis negligencia, quod non scimus vitam eorum, quam hic (210a) duxerunt, sicut de aliis scimus. Et tamen merito sciremus vitam et prodigia eorum, quorum corpora hic requiescunt. Hoc manifestum est, quia, si transitis ad sanctum Wolfgangum, tunc ibidem auditis de eo predicare populo de sua vita et prodigiis et cantare et legere de eo, sed de iis sanctis, qui vitam eorum hic nobiscum duxerunt, nichil scimus dicere, quod est valde corrigibile,

[1]) Die Handschrift hat hier, wie öfter, eine Abkürzung, welche man nisi lesen möchte, die aber von der gewöhnlichen für nisi etwas abweicht; meist steht sie dort, wo nonnisi den richtigen Sinn des Satzes gibt.

quia per talem ignoranciam vite et prodigiorum sive bonitatum eorum, quas nobis hic exhibuerunt, geweist haben, dileccio Dei circa nos minoratur. — Secundo recipitur nostra negligencia ex illo, quod istis sanctis, quorum corpora et reliquie hic requiescunt, quod eis parvam laudem et honorem exhibemus, — multi sunt, quando in diebus eorum deberent eos venerari et laudare, nichil curant, sed pocius currunt ad alia aliena loca sive ecclesias sanctorum, quos non noscunt. — Tercio recipitur nostra negligencia ex illo, das ir also gar unhilflich seit eur höchsten kirchen, des tuems, in qua requiescunt tales sancti, et tamen ad alios sanctos inclinati sumus, quibus non obligamur sic subvenire ecclesiis eorum, quia monasterium Salzburgense est suprema vestra parochialis ecclesia. — Et hoc est monasterium, gegen der sich all ander pfarrkirchen des ganzen pistumb halten gleich als zukirchen, quia haec est nostra suprema parochia supremi nostri plebani, scilicet graciosi patris et episcopi Salzburgensis. Huius diligenciam non habemus et ei non subvenimus in talibus, que tamen bene possemus facere, der warten, das di pau des münster ganzlich und wirdiglich wurden gehalten. Wir pruefen gar wol, das unser elter und unser väter grossen fleiß und lieb haben dar zue gehabt, aus dem pau und stift, do mit es gepaut und gestift ist worden, und ander zir. Sed nos sumus ita indiligentes, das wirs nicht mügen pei dem pehalten, als es her chomen ist, aus dem wir erchennen, quod hoc monasterium multo magis indiget, quam alia parochialis ecclesia, wann je kostlicher ein pau ist eins gotshaus und je grosser zir da pei ist, je mer (210b) darf (bedarf) es, das man fursichtiger dar zue pesser und nicht lassen abgeen. Wenn sol mans nur decken, so steet das doch als vil, man pauet anderswo ein ganze kirchen damit, und lassen wirs abgeen. Hoc est multum corrigibile, so wir doch zue andern kirchen fürderlich und hilflich sein, et non bene facimus, sed peccamus, et eciam obligamur hoc facere eo, quod nostra suprema et vera parochialis ecclesia et possumus refugium ad eam habere in morte et eciam in vita, quia omnia sacramenta possunt cuilibet ibi porrigi, eciam quilibet homo potest ibidem sepeliri huius diocesis. Auch müg wirs aus dem pruefen, das zimlich ist, das wirs mit hilf fudern (fördern), wenn man legts wol an. Si autem aliquis diceret, quod (non) indigeret subsidio, quia alias, esset constructa, ganz paut? Quamvis est totaliter constructa et integre, tamen pro decore multa indigentur, sicut sunt libri calices et que requiruntur ad cultum. Ideo talia iam dico, que in nobis sunt corrigibilia, quod nos promovemus alias ecclesias, füdern, quibus tamen non tenemur, sed nostram ecclesiam, in qua multa corpora sanctorum requiescunt, nichil curamus nec iuvamus eam sustentare.

Der Prediger erwähnt dann, daß sechs Gründe sind, weshalb ein Heiliger vor anderen verehrt werden soll und fährt dann fort:

Et hoc exponam de istis sanctis, quorum corpora hic requiescunt, sicut est sanctus Rudbertus, Virgilius, quia eorum venerabile festum iam appropinquat. Et quatuor cause ex his dictis sex causis tangunt sanctos, quorum corpora hic requiescunt.

Prima causa, propter quam tenemur venerari aliquando sanctum, est, quando idem sanctus multa bona fecit hominibus. Hanc causam considera de sancto Rudberto, a quo multa bona percepimus, que eciam nemo potest exprimere et tamen suprema bona fuerunt hec, quod ipse nobis hic laboravit, der durch das (211a) Pairlant und durch Österreich ab hin ganz hinz auf das Ungrisch alles pechert hat und als lang in predigt hat, hinz das sie vestiglich im gelauben pestatt sind worden, und hin gewanet und gearbait hat in gotswort, das wir chomen sein von unserem ungelauben zum gelauben und wir ewiglich verloren wärn gewesen, als es den im halt sein leben[1]), wie er her chomen ist mit erlaubniß eins herzogen von Bayern, der im die hieig (hiesige) stat gegeben hat. Propterea nos tenemur venerari sanctos matris ecclesie et sanctos evangelistas et eciam apostolos, quare tunc sibi, scilicet sancto Rudberto vellemus detrahere suum honorem et laudem, quia possumus bene dicere, quod ipse est noster secundus apostolus? Quia sancti apostoli multos converterunt ad fidem, sic ipse fuit hic inicium fidei katholice. Sic eciam de sancto Virgilio, qui multos convertit ad fidem hic et alibi, sicut tunc continet sua historia, der da an der andern seiten durch Kernten, durch Winden, Chrain und Steirlant ab und ab ganz hinz auf das Ungarlant pracht und pechert hat zum gelauben. Adhuc hodierna die multa bona percipimus. Quis potest dicere, quod illa diocesis Salzburgensis non per oraciones protegitur ab litigiis, destruccionibus, zestorung, si oraciones eorum non essent pro nobis in conspectu Dei? — Et hoc debet nos admonere, quod maiorem diligenciam et dileccionem habeamus ad eos et ecclesiam eorum, quia bene videmus, quod alieni homines a remotis huc veniunt cum devocione, quod nichil curamus et non sic eos laudamus, sicut alios sanctos, — et paucos huius civitatis videmus in ecclesia, nonnisi alieni homines videntur in ecclesia, qui devocionem eorum ibi perficiunt. Ist das ir danksagen und ererpietung? Et non solum isto tempore hoc faciunt, sed eciam aliis temporibus et in aliis festis sanctorum.

Secunda causa, quare aliqui sancti pre aliis eciam magnis sanctis debent venerari, est: so ein heiliger wanung hat gehabt in einer stat oder lant, eundem sanctum homines eiusdem provincie tenentur eum venerabiliter venerari eciam pre aliis magnis sanctis. Et hoc

---

[1]) Der Text ist hier offenbar verdorben.

manifestnm, quod sanctus Rupertus[1]) et Virgilius mansiones suas hic habuerunt et vitam hic duxerunt et nobis laboraverunt pro salute anime nostre et nos informaverunt, und wir noch ir gedachtnuß haben im pau, quod ipsi construxerunt, propter quod licite eos veneramur pre aliis sanctis.

Tercia causa est, quando reliquie et corpora sanctorum requiescunt in eisdem partibus, in derselben gegent, hoc est de istis sanctis, quorum corpora hic requiescunt, quare eos plus tenemur venerari und hochzeiten, quam aliqua festa Christi, sicut est festum ascensionis, quia totum ordinamus in laudem Dei. (211b) Hec eciam est causa, quare corrigibiles sumus eo, quod multa mala hic in monasterio committunt (sic) et sancti, quorum corpora et reliquie hic continentur, inhonorantur et eciam venerabile corpus Christi, quod corporaliter continetur sub sacramento. Et tamen bene videmus, quando aliquis sanctus nonnisi est patronus in aliqua ecclesia et corpus eius non ibidem requiescit, adhuc pre aliis sanctis veneratur. Sic Patavie est patronus sanctus Stephanus, qui omni hebdomada semel veneratur cum horis canonicis et cum missa vel officio, quod episcopus sic precepit eum venerari et tamen corpus eius non est ibidem. Si ipsi sic patronum venerantur, quid nos facimus de istis sanctis et nostris patronis, quorum corpora hic requiescunt?

Quarta causa est, quando sanctus est patronus alicuius ecclesie vel fundator eius. Sic videmus in rure, quod patronus cuiuslibet ecclesie ad minus semel in anno veneratur[2]). Ex quo hoc est in rure, multo plus tenetur venerari patronos huius ecclesie, quia ipsa est notabilior ecclesia, ubi habemus supremum nostrum caput, qui[3]) sedem suam habet in hac ecclesia. Hee sunt quatuor cause, que tangunt nostros sanctos, propter quas tenemur eos venerari. Alie due cause forte non tangunt illos sanctos. Sed tamen una illarum (quando aliquis sanctus instituit unam regulam, sub qua homines vivunt) tangit sanctum Augustinum, sub cuius regula militant nostri superiores et precessores, quem eciam una cum nostris superioribus tenemur venerari. — largimini domibus eorum manus adiutrices et non inspiciatis parvas vel hoc vel aliud, propter quod nolletis dare, sed facite illud. quod vos tenemini facere, und mues man nicht ein aufsehen haben, ob sein not sei oder nicht, wann man darf auch zu vil andern dingen, dann alain zu pau, man darf auch hilf zu chlainaten, et

---

[1]) Die Handschrift hat hier diese Form des Namens statt der älteren Rudbertus.

[2]) Cod. venerari. Hier, wie öfter, sind die verba deponentia in den Predigten passiv gebraucht.

[3]) qui steht offenbar deshalb, weil an den Erzbischof gedacht ist.

cum aliis ecclesiis sunt multa clenodia, sed hic pauca. Hoc nonnisi facit nostra negligencia. Considerate sanctos, quorum corpora requiescunt in eadem ecclesia, et nomina eorum. Item primo corpus beati Ruperti, Virgilii, Martini, Vincencii el corpus sancti Hermetis[1]) et sanctorum martirum Crisanti, Mauri et Darie, Crispini, Crispiniani, Rufi, Gislarii, Chunialdi, quorum sanctitates et vita confirmate sunt a sancta matre ecclesia, et tria corpora sanctorum innocentum. — Et tamen ad alios sanctos curritis, quos non noscitis, utrum sunt (sic) sancti vel non, et illos vestros et notos sanctos non curatis, imo so man alswo nur aim leichnam eins heiligen[2]), do treibt man groß prank mit, sed istis non curatis, qui hic sunt.

Die zu Beginn der Predigt erwähnte ‚gnadenreiche und hochwürdige Zeit' ist leicht zu erklären; es sind wohl die bald aufeinanderfolgenden Feste der Heiligen Rupert und Virgil gemeint. Das festum translationis s. Ruperti wurde am 24. September, das festum translationis s. Virgilii am 26. dieses Monates gefeiert. Die Predigt wurde, wie die unten zu veröffentlichende Predigt de s. Virgilio zeigt, am 21. September gehalten, darum heißt es von der ‚gnadenreichen Zeit': que iam appropinquat. Später heißt es dann: eorum venerabile festum iam appropinquat.

Als Beispiel für die von dem Prediger betonte Tatsache, daß die Bewohner Salzburgs von anderen Heiligen mehr wüßten, als von ihren Lokalheiligen, wird der hl. Wolfgang angeführt, von dem sie an seinem Feste an dem nach ihm benannten Orte, nicht allzuweit von Salzburg, predigen hörten. Daß St. Wolfgang ein vielbesuchter Wallfahrtsort war, bezeugt der Ablaßbrief des Bischofs Bernhard von Passau vom 26. März 1306[3]), worin von der Kirche gesagt wird: que populoso frequentari consuevit accessu, populi per diversa mundi clymata illuc concurrentes.

Zu dem, was der Prediger über die wöchentliche Gedächtnisfeier des hl. Stephan, des Patrons der Domkirche zu Passau, sagt, ist zu vergleichen die Bestimmung des Domkapitels in seinen Statuten vom 4. September 1404, wornach von allen Weltpriestern der Stadt und Diözese Passau das officium sancti Stephani protomartyris einmal in der Woche cum novem lectionibus gebetet werden soll[4]).

Von den in der Predigt erwähnten Reliquien berichtet die Continuatio canonicorum s. Rudberti Salisburgensis zum Jahre 1315:

---

[1]) Cod. Hermes. [2]) Hier fehlt das Zeitwort.

[3]) Urkundenbuch des Landes ob der Ens IV, 502 n. 538.

[4]) Mon. Boica XXXI. 2, 43.

tertio decimo Kalendas Augusti (20. Juli) dominus Weichardus archiepiscopus Salzburgensis aperuit tumbam s. Rudberti et invenit reliquias ibi. Primo beati Rudberti cum capite. Item b. Martini in magna quantitate. Item b. Vincentii martiris in magna quantitate. Item b. Hermetis martiris. Item b. Crisanti et Darie et Gislarii. Et eodem anno ostendit populo easdem reliquias in festo nativitatis b. Virg. Marie et in sequenti proximo festo b. Rudberti, translationis scilicet, dedicavit novum altare beato Rudberto et predictas reliquias ibidem reposuit et recondidit[1]).

Einen ähnlichen Inhalt hat die zweite hier folgende Predigt.

(227a) De sancto Virgilio sermo. Supra in die sancti Mathei[2]) apostoli dixi qualiter hoc esset mira res de nostra magna negligencia, quam habemus, quod tam parvam cognicionem habemus illorum sanctorum, quorum corpora hic requiescunt, que recipitur ex illo, quod sancti et dilecti patres et precessores huius ecclesie Salzburgensis tam magnam diligenciam fecerunt in translacione illorum sanctorum hic et eciam diligenciam fecerunt corpus sanctorum huc portando, quia, sicut cronica continet, in qua invenitur, quod ipsi magnam diligenciam in illo fecerunt propter dileccionem, quam habuerunt ad hanc ecclesiam et ad corpora sanctorum, qui hic requiescunt, quod ipsi eadem corpora mit grosser müe und habent sich das groß guet lassen gesten, quod transtulerunt corpora illorum sanctorum, qui fuerunt precessores huius ecclesie. Si haben auch ir leben dar umb gewagt und wellen geben umb ander heilig leuchnam, das si di selben her prachten, sicut legitur de s. Martino, quod episcopus, qui sanctum Martinum huc ad hanc ecclesiam portavit, voluit dare vitam suam pro illo, quod eum nonnisi huc portaret, und hat auch sein gesicht dar umb geben Sed nos sumus ita negligentes, quod non possumus intrare laborem eorum et magna lucra et multas gracias impetraremus, quando maiorem dileccionem haberemus ad eos und liessen uns das zu herzen geen, das man anderswo, so ein heilig nur hauptherr (patronus) ist einer kirchen, der leichnam doch da selben nit ist pegraben, da tut man grossen fleiß von im ze singen, lesen und predigen, quod bene conside. remus, sicut fit ad sanctum Wolfgangum. Sed istorum sanctorum, quorum corpora hic habemus, sumus valde negligentes, quod eciam non scimus, quando in anno festa eorum precise, sicut (als wenn) corpora eorum non essent hic, quia supra audistis, quod propter quin-

---

[1]) Mon. Germ. hist. Scr. T. IX, 821.

[2]) So muß es offenbar wegen der Stellung des sermo nach dem 15. Sonntag post Trinitatis heißen statt Mathie, wie in der Handschrift steht.

que causas tenemur venerari sanctos, quorum corpus hic requiescit[1]. Et specialiter una causa ex istis est bonitas, quam ab ipsis percepimus et adhuc hodie percipimus. Quid autem est talis bonitas, specialiter de istis sanctis, qui nobis hic prefuerunt, vorgeer sind gewesen, cum doctrinis et informacionibus et exemplis? Exemplum recipimus de sancto Virgilio, qui fuit natus in Hibernia, sicut continet sua legenda, et fuit valde doctus, quod sibi equalis non inveniebatur in Hibernia, quem valde (227b) dilexerat Papinus rex Hibernie. Dum rex consideraret suam sapienciam et sanctam vitam, direxit eum ad ducem Ottonem, qui fuit sub rege Francie, quod idem dux sanctum Virgilium huc portaret ad episcopatum, quia episcopatus iste fuit famosus valde, gar vermert, propter sanctos, qui hic precessores fuerunt. Idem dux Bavarie[2]) ex licencia pape Stephani eum huc portabat, quod hic factus fuit episcopus. Et bene vixit et sancte, quod non solum incole intendebant super vitam suam, sed eciam tota Bavaria et Stiria et Austria, qui plus dilexerant hanc ecclesiam, quam iam diligitur. Et sanctus Virgilius hic exstirpabat omnes infideles, quia tempore sui (sic) hic fuerunt mixti christiani cum paganis, et sanctus Rupertus fuit inicium exstirpacionis infidelium hic. Et tandem semper post Rupertum christiani fuerunt mixti cum paganis, quod eos non omnino exstirpaverat. Et sanctus Virgilius hic met[3]) predicabat et eciam per suos coadiutores non solum in illa ecclesia, sed eciam traxit ad alias ecclesias ibidem predicando et convertendum populum ad fidem. Et populus maxime adherebat sibi, qui se converterant ad fidem. Dum populus ita maxime conflueret ad eum, da wolt er noch mer reuten das pistumb und erhueb den pischoefstuel hic über von sand Peter in di kirchen und erhueb da den leichnam sancti Ruperti eciam a sancto Petro huc in illam ecclesiam. Dum ipse hoc modo fecerat et populus modo salubriter hic in hac civitate viveret, tunc misit servos et coadiutores suos in verbo Dei, illos misit in Carinthiam, ubi adhuc solum fuerant infideles et pagani, et eciam ad marchiam Stirie misit eos. Tandem domini illarum provinciarum desiderabant suam presenciam, qui in propria persona ad eos traxit et met ibidem predicabat et convertit communiter omnes infideles Carinthie et Stirie usque ad Ungariam deorsum, sed sanctus Rupertus in sinistra parte, was nach der Tunau ab hin ist oder nach der Tunau ab und ab ganz hinz an das Ungerlant, totum convertit ad fidem. Sic Virgilius ex alia scilicet dextera parte per totam Carinthiam et Carneulam usque ad Ungariam totum convertit ad fidem.

---

[1]) Cod. requiescunt troß des Singul. corpus.

[2]) Cod. Wafarie.

[3]) Diese Zusatzsilbe steht in den Predigten der vier Handschriften sehr häufig statt ipsemet.

Considerate dileccionem sancti Virgilii, quam habuit ad hanc ecclesiam. Dum ipse fuerat sic inter infideles, tunc ex divina revelacione cognovit se obiturum, tunc festinabat huc venire, quod corpus suum hic requiesceret in hac ecclesia. Et dum huc venit et vidit civitatem, dixit: Hic requies mea in seculum seculi, hic habitabo usque ad novissimum diem, et post obitum suum corpus suum et eciam sepultura sua fuit incognita bene tercentum annorum (sic) propter destruccionem et conclusionem huius ecclesie, quia comburebatur. Sed Deus noluit corpus et sepulchrum manere ignotum, sed manifestavit illud cum miraculo, que tunc fiebant cum eius translacione. Sed quod ipse per miraculum est translatus?[1]) Quia Deus noluit, quod de ipso oblivisceremur. — (228a) Et quod eciam magis diligeremus hanc ecclesiam, ad quod nos merito deberet provocare eius preciositas et pulchritudo, que eciam est decorata cum multis corporibus sanctorum et quod est domus indulgenciarum et eciam, quod ipsa est suprema ecclesia huius diocesis. Igitur tenemur eam diligere et ei subvenire et diligencius eam visitare, quam prius fecimus, quia structura est preciosa in se, igitur eo plus indiget, quod preservetur nonnisi cum istis, que ei sunt necessaria. — Igitur miror, quod aliqui se alienant ab illa ecclesia et presupponunt eis alias ecclesias, cum tamen totaliter est devota ecclesia, quod quilibet bene considerat, prueft, qui venit ad hanc ecclesiam, wenn sie ist ganz haimlich die noctuque. Et si aliquis diceret, quod multa inordinata in ea committerentur, est considerandum, quod hi, qui multa mala in ea exerceret, talia mala non maculant ecclesiam, et quod fieret minus devocior, sed solum istis est irreverencia, per quos talia fiunt, et omnem talem inordinatam formam magister camere vult intercipere, et tales, qui talia in ecclesia committunt, possent bene in ecclesia corripi. Eciam superiores volunt maiorem diligenciam adhibere, quod semper tempore diei unius sancti, cuius corpus hic requiescit, vult semper predicare[2]); quod per hoc ad cognicionem istorum sanctorum perveniatis et quod magis inclinati sitis ad eam, quod tamen tenemur. Et si aliqua negligencia est facta, propter quam vos prius abstraxistis, sed iam eam diligencius diligatis, sicut sancti patres et nostri precessores fecerunt. Et sic est finis.

---

[1]) Daß dieser Satz eine Frage, ist nur meine Vermutung. Sonst dürfte etwas fehlen.

[2]) Soll wohl richtig lauten: volunt semper predicari. Der ungelenke Text, das miserable Latein in beiden Predigten dürfte auf Rechnung desjenigen zu setzen, der sie nachgeschrieben hat.

Die Stelle, in welcher vom Leibe des hl. Martin die Rede ist, bezieht sich auf jene fabelhafte Aufzeichnung, nach welcher Erzbischof Herold (939 bis 958) dem Leib des großen Heiligen von Tours auf einem Feldzuge Kaiser Ottos durch Bestechung erworben habe und deshalb geblendet worden sei[1]).

Das Leben des heiligen Virgilius ist in der Predigt im ganzen so ziemlich richtig geschildert, so weit wir es überhaupt kennen. Aus dem fränkischen Könige Pipin dem Jüngeren (der Kurze genannt) ist aber ein König Papinus von Irland geworden und der Name des Herzogs von Bayern, Otilo, wurde mit dem geläufigeren Otto vertauscht. Daß er selbst in Kärnten und Steiermark gewesen und dort das Evangelium gepredigt, ist ungewiß.

Zu den Worten: (Deus) manifestavit illud (sepulchrum) cum miraculo ist zuvergleichen die Continuatio Admuntensis zum Jahre 1181: Apud Juvavum, id est Salzburch, s. Virgilius episcopus, octavus a s. Ruperto, *Domino revelante*, reperitur[2]). Die Contin. Claustroneoburgensis secunda und tertia berichten zum selben Jahre die Auffindung des Leibes des Heiligen. [Fortsetzung folgt.]

St. Marienkirchen. Hugo Weishäupl, regul. Chorherr von St. Florian.

Als eine kunstgeschichtlich wertvolle Schöpfung **deutscher Tafelmalerei** aus der zweiten Hälfte des 13. Jahrhunderts hat mit großer Wahrscheinlichkeit ein aus Fichtenholz gefertigtes Reliquiar zu gelten, das aus der St. Georgskirche bei Serfaus in Nordtirol stammt und sich seit 1903 im Ferdinandeum zu Innsbruck befindet, wo es durch seine heute noch leuchtenden Farben die Aufmerksamkeit des Beschauers auf sich lenkt. Nur die eine Langseite und darüber das eine Brett des Satteldaches waren für das Auge bestimmt; nur diese beiden Stellen, die zuerst mit Pergament, dann mit Leinwand bezogen wurden, sind bemalt.

Der Inhalt des Bildes ist das Jüngste Gericht, das mit fast gänzlicher Vermeidung alles Schreckhaften, in klassischer Ruhe und Zurückhaltung vorgeführt wird. Oben in der Mitte die majestätisch ernste Figur Christi mit ausgebreiteten Armen und bloßen Füßen, auf dem

[1]) Kirchenlexikon X, 1595.

[2]) Mon. Germ. Scr. Tom. IX 5*5.

Regenbogen und in der Mandorla, die Brust halb entblößt, so daß alle fünf Wunden sichtbar werden, in dem Munde horizontal ein Stäbchen als Symbol des Richters, anstatt des Schwertes; rechts und links von Christus entsprechend Maria und der Täufer, Johannes der Evangelist und ein Engel mit dem Kreuze, ein Engel mit der Dornenkrone samt Lanze und als Kirchenpatron St. Georg, endlich an den beiden Enden zwei Engel, von denen der eine seine Posaune gegen die Seligen hin richtet, der andere gegen die Verdammten. Diese wie jene treten indes auf dem Bilde stark zurück; denn sie sind lediglich durch einige Köpfe in den Ecken der oberen Reihe angedeutet.

Die untere Reihe führt direkt unter der Figur des Richters den heiligen Petrus vor, zu dessen Seiten je fünf Apostel und unter den Posaunenengeln die zwei großen Ordensstifter des 13. Jahrhunderts, St. Dominikus und St. Franziskus mit den Wundmalen, die er auch auf einem spätromanischen Glasgemälde von etwa 1250 in der Elisabethkirche zu Marburg und auf einem Standbild im Chor der Kirche zu Wimpfen im Tal trägt. Als Donatoren des Bildes erscheinen unter der Mandorla des Heilandes zwei Figürchen im grauen Habit der Franziskaner. Mit Ausnahme der Ordenskleider wurde für alle andern Gewänder Grün und Rot gewählt.

Zeichnung und Komposition sind charaktervoll und auf Goldgrund ebenso sauber wie sicher durchgeführt, die Köpfe und der Gesichtsausdruck erscheinen durchwegs edel und echt deutsch. Es findet sich auf dem Gemälde nichts, was in der zweiten Hälfte des 13. Jahrhunderes auf deutschem Boden nicht hätte gemalt werden können. Wer das Missale des Johannes Semeka in der Gymnasialbibliothek zu Halberstadt (Hs. 114) und das Evangeliar auf dem Rathause zu Goslar für deutsch halten muß, wird die etwas spätere Malerei auf dem Reliquiar im Innsbrucker Ferdinandeum auch für deutsch halten und in ihr eine prächtige Leistung heimatlicher Tafelmalerei erblicken.

Diese Auffassung konnten die kleinen Bedenken, welche Atz in seiner ungemein reichhaltigen Kunstgeschichte von Tirol und Vorarlberg (1909) S. 378 gegen H. J. Hermann, Der Reliquienschrein von St. Georg bei Serfaus (Jahrbuch der k. k. Zentralkommission 1903, 289 ff., mit guter farbiger Reproduktion), äußert, nicht erschüttern. Atz ist geneigt, das Bild im 14. oder 15. Jahrhundert und zwar in Italien entstehen zu lassen, weil der nur mit dem Mantel angetane Richter und die beiden Ordensstifter früher, zumal in der deutschen Kunst schwerlich nachweisbar seien.

Daß dieses in der Kunstgeschichte so oft wiederholte Argument hier nicht am Platze ist, beweisen die erwähnten, aus dem 13. Jahrhundert stammenden Franziskus-Figuren zu Marburg in Hessen und zu Wimpfen im Tal, ferner die Christus-Figur im Jüngsten Gericht am Fürstenportal des Bamberger Domes, wo der Richter ebenso wie auf dem tirolischen Reliquienschrein die rechte Brust frei hat und alle fünf Wunden zeigt.

Schwieriger wird sich entscheiden lassen, ob das Reliquiar tirolischen Ursprungs ist, wie Hermann aaO. 311 vermutet.

Innsbruck. Emil Michael S. J.

Baedekers Reisehandbuch für **Palästina und Syrien,** sowie für die Hauptrouten Mesopotamiens und Babyloniens und die Insel Cypern, liegt nunmehr in 7. Auflage vor (Leipzig, Verlag von Karl Baedeker. 1910. XCVIII u. 432 S.). Wie für die letzten 4 Auflagen[1], so hat auch für diese Auflage Dr. J. Benzinger, welcher durch seinen langjährigen Aufenthalt in Jerusalem und als Leiter eines Reisebüreaus hiefür sehr geeignet war, die Ausarbeitung übernommen. Neu hinzugekommen ist die Beschreibung der Insel Cypern von Prof. Dr. Frh. v. Lichtenberg. Ein willkommener Fortschritt ist es, daß eine Reihe von Karten und Plänen einer Umarbeitung unterzogen wurden. Dies war besonders nach den Forschungsarbeiten von E. Brünnow und A. v. Domaszewski, von A. Musil und G. Dalman für Petra eine Notwendigkeit geworden. Leider sind die beiden veralteten Libanonkarten immer noch beibehalten worden. Die in den letzten Jahren durch verschiedene wissenschaftliche Körperschaften veranstalteten Ausgrabungen haben eine, wenn auch kurze, Berücksichtigung gefunden; so zB. die Ausgrabungen von A. St. Macalister in Tell Dschezer (S. 13), von Dr. Schumacher auf dem Tell-el-Mutesellim und von Dr. Sellin in Tell Ta'annek (S. 211) und Jericho (S. 120), endlich die amerikanischen Ausgrabungen in Sebastije (S. 209).

Hinsichtlich der Darstellung der Geschichte Palästinas und Syriens kann aber der Referent nur die Worte L. Foncks wiederholen (Ztschr.

[1]) Siehe die Besprechung der beiden letzten Auflagen in dieser Zeitschrift XXVI (1902) S. 217—18 und XXIX (1905) S. 761—63.

f. k. Theol. XXVI [1902] S. 218): ‚Leider sind die für ein Reisebuch in der vorliegenden Form wenig angebrachten Bemerkungen über die israelitische Geschichte, die überall den unbewiesenen Standpunkt der negativen Bibelkritik verraten, auch in (dieser) neuen Auflage stehen geblieben‘. Dasselbe gilt von der Bemerkung (S. 160) über die Entstehung ‚der Sage von Lots Weib‘. Den gleichen Standpunkt der negativen Bibelkritik verraten die Sätze: ‚Zur Bestimmung des im II. Buche Mose erzählten Durchzugs der Juden durch das Meer und ihrer Wanderung nach Kanaan fehlt es an zuverlässigem Anhalt. Der Berg der Gesetzgebung, an einigen Stellen Horeb, an andern Sinai genannt, lag nach der alten Tradition unweit der S.-Grenze von Juda; erst die nachexilische Zeit, welcher auch das Verzeichnis der Stationen der israelitischen Wanderung angehört, verlegte ihn auf die Sinaihalbinsel‘ (S. 173/74). Die Ausschaltung solcher ‚wissenschaftlicher‘ Resultate würde den Wert des Reiseführers nur erhöhen.

Doch sei das Bestreben anerkannt, unrichtige oder verletzende Bemerkungen über andere Religionsgemeinschaften und kirchliche Einrichtungen zu vermeiden, bezw. zu unterdrücken. So ist zB. eine von seiten der Griechen als verletzend empfundene Bemerkung, welche das Kloster Mâr Sâbâ zu einer ‚Strafkolonie für griechische Geistliche‘ stempelte, in Wegfall gekommen. Andere Unrichtigkeiten sind freilich noch stehen geblieben (vgl. Ztschr. f. k. Theol. XXIX [1905] S. 763). Der P. Kustos des heiligen Landes ist auch in dieser Auflage als ‚Abt‘ der Franziskaner bezeichnet und unter den kirchlichen Anstalten von Damaskus figurieren die Jesuiten mit ‚drei Mädchenschulen‘ (S. 276). Es dürfte wohl die Mädchenschule der sog. Soeurs Mariamettes gemeint sein. Richtig ist nur, daß in Syrien durch die Jesuitenmission eine nicht geringe Anzahl von Schulen u n t e r h a l t e n werden. Die praktische Brauchbarkeit des Reiseführers würde sich sehr erhöhen, wenn aus dem Handbuch ‚Das Mittelmeer‘ die Abschnitte 72 ‚Alexandria‘, 73 ‚Port Said‘, 74 ‚Kairo‘ Aufnahme finden würden, da ja ein Besuch der Hauptstadt Ägyptens mit einer Palästinareise fast immer verbunden wird. Dagegen dürfte die Beschreibung der Insel Cypern besser in Baedekers ‚Mittelmeer‘ ihren Platz finden.

Im Übrigen aber sind die Vorzüge von Baedekers Palästina zu bekannt, als daß sie noch eigens hervorgehoben werden müßten.

Innsbruck. J. Linder S. J.

In rascher Folge sind drei neue Bände (Band VI, VII und VIII) der schon bekannten **Catholic Encyclopedia** erschienen. Bei der Gründlichkeit der Arbeit ist die Schnelligkeit mit der das Werk herausgegeben wird, geradezu bewundernswert. Die vorliegenden Bände umfassen die Schlagworte von Fathers bis Lapparent. Aus dem bisher Erschienenen läßt sich wohl schon mit ziemlicher Sicherheit voraussagen, daß das Werk in fünfzehn Bänden kaum vollendet sein wird.

Da über Ziel und Plan des überaus verdienstvollen Unternehmens bereits früher berichtet wurde, so genügt es zu bemerken, daß sich auch die drei neuen Bände in würdiger Folge den früheren anschließen. Die Artikel haben trotz der übergroßen Fülle und Verschiedenheit des Stoffes durgehends bedeutenden wissenschaftlichen Wert. Alles was für Katholiken Interesse hat, Dogmatisches, Philosophisches, Geschichtliches aber auch literarische Fragen und Biographien findet man meist sogar recht eingehend behandelt, so daß das Werk in Wahrheit ein verläßlicher Ratgeber für die Gebildeten wird.

Ein ganz besonderer Vorzug des vorliegenden Lexikons ist, daß es Katholiken aus aller Welt zu seinen Mitarbeitern zählt und so mit vollem Rechte ein katholisch internationales Werk zu werden verspricht. Ja wir möchten es in dieser Beziehung beinahe ein Unikum nennen. Als Hauptmitarbeiter unter den europäischen Deutschen seien bespielsweise genannt: Kirsch (Freiburg, Schweiz), Sägmüller (Tübingen), Faulhaber (Straßburg, jetzt Bischof v. Speyer), ferner die Jesuiten Gietmann und Hontheim.

Ein anderer Vorzug ist das Hand in Hand gehen der modernen Kritik mit der katholischen Glaubenslehre, was auch gewöhnlich in den Empfehlungen von Seiten der Bischöfe hervorgehoben wird. Ein neuer Beweis — wenn es noch einen braucht — für die Vereinbarkeit der wahren Wissenschaft mit der katholischen Religion.

Die theologischen Artikel Grace (Gnade) Justification (Rechtferigung) entstammen der Feder des bekannten Dogmatikers Prof. Dr. Pohle Breslau, ‚Hierarchy' behandelt in gründlicher Weise Pater v. Dunin Borkowski S. J. (Feldkirch). Ausgezeichnete Beiträge über ‚Immanence' und ‚God' lieferte Dr. E. Thamiry (Lille), respektive Dr. P. J. Toner (Maynooth).

Aus dem Gebiete der hl. Schrift verdienen die Artikel ‚Jehova' und ‚Jesus' des in Amerika als Exegeten bekannten P. A. Maas S. J. besondere Erwähnung. Auch seien die Arbeiten von Bechtel, Gigot und Sonvay hervorgehoben.

Musterhaft bespricht der erst kürzlich verstorbene P. Jos. Blötzer S. J. (München) die vielumstrittene ‚Inquisition' Dom John Chapman O. S. B. die Honoriusfrage. Auch auf die Artikel St. Januarius und Joan. of Arc von dem englischen Jesuiten Herbert Thurston möchten wir aufmerksam machen.

Die Behandlung historischer Persönlichkeiten und Ereignisse steht keineswegs so unter apologetischem Gesichtspunkte, daß dadurch irgend etwas verschwiegen oder beschönigt würde, vielmehr setzt die Kritik oft sehr scharf ein. Man vergleiche z. B. die Artikel Pope John XII, St. George oder St. Gregory Thaumaturgus. Doch leuchtet überall die Absicht hervor, den objektiven Tatbestand aufzudecken und ohne weitere Rücksichten klar vorzulegen.

Ein langer Artikel über ‚die Deutschen' und über den ‚Kulturkampf' sind von Dr. Martin Spahn (Straßburg) verfaßt. Uns Amerikaner interessieren natürlich noch mehr die 10 Seiten, die den ‚Deuschen in Amerika' gewidmet sind.

Nur eine kritische Bemerkung sei uns erlaubt. Angesichts des wachsenden Interesses für Soziologie sind die Beiträge auf diesem Gebiete wohl etwas wenig und kurz. Diese Wissenschaft hat sicher eine Seite, die für die katholische Kirche von Wichtigkeit ist. Dies läßt sich leicht aus den fünf Bänden des von der Görres-Gesellschaft herausgegebenen Staatslexikon ersehen, das fast ausschließlich dieser Wissenschaft gewidmet ist. Wohl finden sich einige Abhandlungen vor, so über Interest (Zins) Labor (Arbeit) und Land-Tenure (Landbesitz), aber sie entsprechen kaum der Bedeutung der Gegenstände. Ein Wort über Finanz, Feihandel oder Indusirie sucht man vergebens.

Wie in den früheren Bänden ist die Ausstattung und sind besonders die Illustrationen ganz vortrefflich. Zum Schlusse nehmen wir dankbar Notiz von den dem Innsbrucker theologischen Konvikt gewidmeten Worten der Anerkennung.

Innsbruck. Frederic Siedenburg S. J.

Zur Geschichte der Aufklärung. Prof. Dr. Merkle hat durch seine auf dem Internationalen Kongreß für historische Wissenschaften zu Berlin am 12. Aug. 1908 gehaltene, 1909 im Verlage des Curtius in Berlin publizierten Rede: ‚Die kath. Beurteilung des Aufklärungszeitalters' eine etwas heftige literarische Fehde veranlaßt, indem er jene von bewährten Geschichtsforschern in düsteren Farben geschilderte Periode

etwas zu verschönern versucht und ‚den über die kirchliche Aufklärung sich verbreitenden katholischen Historikern so gut wie allen, in specie aber Brück, Brunner und Sägmüller den Vorwurf der größten Ignoranz und ausgesprochensten Parteilichkeit macht‘ (Vorwort). Der Ordinariats-Assessor und Offizialsrat Dr. Rösch in Freiburg hat aber den Angriff auf der ganzen Linie mit großem Geschick und durchschlagenden Erfolg zurückgewiesen in seiner Schrift: Ein neuer Historiker der Aufklärung, die wir oben bereits S. 620—22 besprochen. Nun meldet sich Dr. Prof. Sägmüller zum Worte in der Schrift Wissenschaft und Glaube in der kirchlichen Aufklärung (c. 1750—1850). Zur Erwiderung auf Prof. Merkles Rede und Schrift: ‚Die kathol. Beurteilung des Aufklärungszeitalters‘ und zur Charakterisierung der kirchlichen Aufklärung, Essen-Ruhr. Verlag und Druck von Fredebeul und Koenen S. 98. Der Verf. will damit nachweisen, ‚daß die kathol. Theologie in der Zeit vor der Aufklärung lange nicht so tief stand, wie Merkle behauptet, daß sie dagegen entgegen Merkle sehr tief stand in der Zeit der Aufklärung und daß die Aufklärer abweichend von Merkles Aufstellungen Glauben und Dogmen oder den Supranaturalismus wesentlich gefährdet haben (Vorw.)‘. Er bestätigt hiemit auf das nachdrücklichste die von Rösch vertretenen Ansichten, erweitert und ergänzt dessen Beweisführung, begründet von neuem das durchwegs ungünstige Urteil über jene so traurige Periode. Um jedoch bereits Gesagtes nicht zu wiederholen, wollen wir nur auf jene Gesichtspunkte aufmerksam machen, die Rösch weniger berücksichtigt und daher Sägmüller mehr hervorgehoben hat.

Zuerst wird geschildert der Stand der Theologie vor der Aufklärung, den Merkle als ‚dekadente Scholastik‘, ‚senilen Scholastizismus‚, ‚verrotteten Scholastizismus‘ zu bezeichnen pflegt. Sägmüller gibt gern zu, daß es keine Blütezeit war, ‚aber daß alles total verfallen gewesen wäre, ist falsch. Man strebte aufwärts. In den Gymnasialstudien nahmen die Katholiken fast gleichzeitig mit den Protestanten Deutsch und Geschichte hinein‘, deren Abgang von den Verteidigern der Aufklärung gewaltig gerügt wird. ‚Im akademischen Unterricht sodann zeigt sich in der Philosophie seit Anfang des 18. Jahrh. eine wachsende Berücksichtigung der Naturwissenschaften, — in welchen die Jesuiten ohnedies immer obenan waren, — gegen Mitte des Jahrh. auch ein viel stärkerer Betrieb der biblischen Wissenschaften. Hereingenommen wurden weiter an vielen Orten — und das soll dem traditionellen Gerede gegenüber, daß erst die Aufklärung die Kirchengeschichte und die

historischen Disziplinen gebracht habe, betont sein — die Geschichte und Kirchengeschichte. Dies hatte zur Folge einen beginnenden geschichtlichen Betrieb auch des Kirchenrechts und Ansätze zu solchen in Dogmengeschichte und Patrologie. Die Dogmatik und Moral hielten sich auf verhältnismäßig rühmlichen Stande, wie die theologia Wirceburgensis und der wesentlich scholastisch gerichtete Moralist Euf. Amort beweisen (S. 42).' Diese Aufstellungen werden durch zahlreiche Tatsachen und Zeugnisse bewährter Männer erhärtet (S. 8—43).

Ebenso wird dann im § 3 (S. 44—56) ‚der enorme Tiefstand der ganzen Wissenschaft der Theologie während der Aufklärung an der Hand von Aussprüchen unverdächtiger Zeugen und Tatsachen geschildert. Mit Fug und Recht zählt Sägmüller zu diesen Tatsachen das unauslöschliche Schand- und Brandmal barbarischer Unwissenschaftlichkeit, das sich die ordensfeindliche Aufklärung nach allgemeiner Anschauung gesetzt durch ihr bekanntes und allgemein verurteiltes vandalisches Verfahren gegen die Klosterbibliotheken (S. 52). Dieses Verfahren allein zeugt nicht von einer Aufklärung in vernünftigtem Sinne des Wortes, sondern von der Verlotterung wahrer Bildung in weiten, weitesten Kreisen. Dazu kommt das ‚gewaltige Sinken des Büchermarktes nach der quantitativen und qualitativen Seite hin (S. 54).' ‚An die Stelle einer ernsthaften theologischen und profanen Literatur trat mit der Aufklärung eine wahre Flut einer höchst oberflächlichen, ungläubigen, unmoralischen, vor allem kirchen- aber auch staatsfeindlichen Flugschriftenliteratur.' Man erinnere sich auch an die tyrannische Knebelung der Wissenschaft und Forschung seitens des aufgeklärt sein wollenden absolutistischen Staates durch die rigorose, weit über den immer wieder getadelten kirchl. Index hinausgehende, weil mit physischen Machtmitteln wirkenden Zensur.

In § 4 (S. 57—84) wird nachgewiesen, daß die Theologie der kirchlichen Aufklärung wesentlich rationalistisch und ungläubig war. Um sich hievon zu überzeugen genügt es die Namen zu nennen der Koryphäen der Aufklärung, der tonangabenden Professoren und Theologen jener Zeit. Ich habe in meinem Nomenclator literarius Jahr für Jahr, Fach für Fach mit peinlicher Sorgfalt mich bemüht, sie mit ihren Schriften aufzuzählen, aber was sind das für armselige Gestalten und Erscheinungen im Vergleiche mit den Theologen früherer Perioden und jenen Männern, die nach den zwanziger Jahren des vorigen Jahrh. eine Blütezeit der Theologie und kath. Wissenschaft in Deutschland eröffneten, einem Klee, Möhler, Görres usw.

Fragt man nach den Werken der aufklärenden Theologen, so sind sie größtenteils und glücklicher Weise verschollen. Wer wird wohl nach den durch Staatszwang in der Aufklärungszeit aufoktroierten Vorlesebüchern greifen? Ein Besuch kath. Fakultäten dieser Zeit, den Prof. Sägmüller denselben abstattet, wird uns ebenfalls überzeugen, daß sie außerordentlich viele mehr oder weniger ungläubige Professoren in ihrem Schoße bargen. Man denke nur an Bonn, über dessen Professoren Pius VI in einem Schreiben an den Erzbischof von Köln (1790) sich bitter beklagt, indem er schreibt doctrinarum portenta et monstra tradunt. Man denke an Trier, wo Febronianer herrschten, an Mainz, Wien, Freiburg usw. Mit Recht schließt er daraus: ‚Wo die Vertreter der theologischen Fächer während der Aufklärungszeiten en masse Rationalisten und Ungläubige waren, können sich diese (die theologischen) Disziplinen selber auch nicht anders darstellen (S. 79).‘

Daß eine rationalistische, ja ungläubige Strömung nicht nur die protestantische, sondern auch die katholische Theologie beherrschte, bezeugen Gelehrte wohl bewandert in jener Zeitlage, wie Westenrieder († 1829), der anfänglich der Aufklärung ganz ergeben war, aber mit Schrecken die durch sie angerichtete Verheerung beklagte, Weihbischof Zirkel, der einst selbst Aufklärer war und nur mit Mühe sich auf den positivkirchlichen Standpunkt erhoben hatte († 1817), Hefele usw. Gedenkt man der Männer, die die Aufklärung vertraten, der Werke, die sie geschrieben, der Lehrbücher, deren die sich bedienten oder bedienen mußten, der Staatsmänner, die die weltlichen und leider auch die geistlichen Höfe beeinflußten oder geradezu beherrschten, so ist die Auffassung vom Wesen der Aufklärung ganz berechtigt, die in derselben ein Konglomerat sieht von Gallikanismus, Jansenismus, Febronianismus, Josephinismus, rationalistischer Philosophie, Freimaurerei und Protestantismus innerhalb der katholischen Kirche (S. 88). Es ist ganz verfehlt die Aufklärung nur in der verbesserten Lehrmethode nicht im seichten, unkirchlichen, ungesunden Inhalte zu sehen, wie überhaupt das Wesen einer Wissenschaft nicht so sehr in der Lehrmethode, als in der Lehre selbst beruht, jene ist nebensächlich, diese die Hauptsache. Infolge dieser beschränkten, ja unrichtigen Auffassung ist es gekommen, daß die Verteidiger der Aufklärung sich auf nicht unbedeutende ja gelehrte Männer berufen, die man aber durchaus nicht zu den Aufklärern zählen darf, wie zB. Amort, Klüpfel, Gerbert, Sailer und andere. Sie mögen etwas angehaucht gewesen sein von jenem verderblichen Zeitgeist, aber sie würden sich bedanken auf gleicher Bank zu sitzen mit Hedderich, Dereser, Spitz, Schneider, Blau,

Dorsch, Eybel, Lauber, Giftschütz, Reichlin-Meldegg, Ruef, Danzer, Salat, Werkmeister und anderen solchen Früchten der Aufklärung. Sie haben sich von der Aufklärungsbewegung, als sie deren unheilvolles Verderben eingesehen, abgewendet und jene heilsame Reform angebahnt, die durch Gottes weise und gütige Führung nach den zwanziger Jahren des 19. Jahrh. eine erfreuliche Wendung in der Theologie herbeiführte (S. 92 ff.). So hat Prof. Sägmüller gründlich seine drei Thesen bewiesen, ‚daß die kath. Theologie in der Zeit vor der Aufklärung lange nicht so tief stand, wie Merkle behauptet: daß sie dagegen entgegen Merkle sehr tief stand in der Zeit der Aufklärung, und daß die Aufklärer abweichend von Merkles Aufstellungen Glauben und Dogma oder den Supernaturalismus wesentlich gefährdet haben (S. 97).‘

Daß Prof. Merkle sich gegen die Angriffe, die seine Rede und Broschüre hervorgerufen, verteidigen würde, war vorauszusehen. Er hat es auch nach Kräften getan in der Schrift: Die kirchliche Aufklärung im kath. Deutschland. Eine Abwehr, Berlin 1910. Wir wollen seiner Gelehrsamkeit gewiß nicht zu nahe treten, seine Schrift wird einen zu beachtenden Beitrag zur Literaturgeschichte jener Zeit bieten, aber nie und nimmer können wir zustimmen dem Urteil des Rezensenten A. Ludwig, der in der theol. Revue 1910 Nr. 18 Sp. 550 des Staunens voll unter anderem über diese Schrift schreibt: ‚Es ist ein erbarmungsloses Abschlachten der Gegner, von denen jeder tot auf der Strecke bleibt. Man muß zugeben, es ist eine solide Detailkenntnis, die den Verfasser auszeichnet und siegreich macht‘. Es mag die Absicht des Verfassers gewesen sein, seine Gegner maustot zu machen, an Anstrengung hat es nicht gefehlt. Ich hoffe aber Rösch und Sägmüller werden noch am Leben sein. Tatsachen, wie die sind, die sie in Hülle und Fülle anführen, kann man durch keine Beredsamkeit aus dem Wege schaffen. Man wird keine Aufklärer von dem Tode auferwecken können, keine theologische Fakultät herbeizaubern können, die das von jenen Männern ausgesprochene und wohlbegründete Urteil umzustoßen vermögen. Ich wenigstens bin bei Zusammenstellung meines Nomenclator literarius von 1750—1820 auf keinen Aufklärer gestoßen, der mir könnte solchen Respekt einflößen, daß ich mich genötigt sehe, die Resultate der gelehrten Forscher Röschs und Sägmüllers abzuweisen oder auch nur abzuschwächen.

Innsbruck. H. Hurter S. J.

Erziehung und Unterricht, Pädagogik und Didaktik. In welchem Verhältnis steht das Unterrichten zum Erziehen, weiter die Didaktik zur Pädagogik? Bekannt ist Herbarts Wort: ‚Ich gestehe, keinen Begriff zu haben von Erziehung ohne Unterricht; so wie ich rückwärts keinen Unterricht anerkenne, der nicht erzieht‘ (Allgemeine Pädagogik, Einleitung).

1. Verschiedene Ansichten. Es hat Pädagogen gegeben, die einen Jugendunterricht ohne jegliche Erziehung wollten; gegenwärtig können wegen der allgemeinen Unzufriedenheit mit dem bloßen Intellektualismus derartige Ideen auf pädagogisches Gebiet kaum sich vorwagen, obgleich der praktische Betrieb der Jugendbildung noch gar oft das Erziehliche arg vernachlässigt und auch bewußte Versuche zur Befreiung alles Lebens von der Moral nicht fehlen. — Andere Theorien wollen zwar die Bildung des sittlichen Lebens nicht ausschließen, meinen aber, daß sie spontan sich ergeben müsse, wenn nur für die möglichst reiche Ausstattung des Erkenntnisvermögens gesorgt werde. Auch diese Ansicht ist noch zu sehr im Intellektualismus befangen.

Treffend zeichnet sie Foerster: ‚So wie die Manchesterlehre auf ökonomischem Gebiete den Glauben verbreitete, daß man die Kräfte nur zu entfesseln brauche, um zur Harmonie der Volkswirtschaft zu kommen, so treffen wir auf dem Bildungsgebiete vielfach noch den Glauben, daß die Ausbildung aller Verstandeskräfte das Individuum von selbst zur Übereinstimmung mit der sittlichen Ordnung führen werde. Nun, wer das Leben kennt, der wird wissen, wie wenig tiefere Bildungskraft dem bloßen Wissen innewohnt — ja, wie dieses Wissen sogar schaden und dem bloßen Dünkel dienen kann, wenn es nicht von früh an der Charakterbildung untergeordnet wird‘[1].

Eine dritte Richtung, besonders die Herbartsche Schule, neigt dazu, den Unterricht ausschließlich als Mittel der Erziehung zur Sittlichkeit aufzufassen; Didaktik wäre dann nur ein Teil der Pädagogik. Es ist leicht zu verstehen, daß Gegner des übertriebenen pädagogischen Intellektualismus dieser letzteren Auffassung sich gern anschließen. Auch die Rechtsansprüche der Kirche auf die Schule scheinen auf den ersten Blick fester begründet zu sein, wenn es eine ausgemachte Sache ist, daß der gesamte Unterricht nur ein Hilfsmittel der religiös-sittlichen Erziehung sein kann.

Vortrefflich stellt Willmann den Zusammenhang der verschiedenen Auffassungen mit einem anderen Faktor ins Licht, nämlich mit der Vor-

[1]) Jugendlehre, S. 7.

liebe zu einer individualistischen oder zu einer sozialisierenden Bildungsansicht. Die erstere führt, wie bei Herbart, zu einer Absorption der Didaktik durch die Pädagogik, die letztere neigt zu einer Unterschätzung und Unterordnung der Erziehungslehre gegenüber der Unterrichtslehre, wenigstens soweit als ‚das Spezifische des Erziehungsgeschäftes nicht zur Geltung kommt', wie sich dies bei den ‚Didaktikern' des 17. Jahrhunderts und in noch größerem Maße bei Staatsrechtslehrern nachweisen läßt.

‚Die Hauptsache ist ihnen (den Staatsrechtslehrern) das Bildungswesen; die Erziehung wird entweder unter der Bildung einbegriffen, oder verschwimmt unter den allgemeinen, auf Disziplinierung und Moralisierung der Staatsangehörigen gerichteten Maßregeln'. Was zB. Lorenz von Stein Pädagogik nennt, ‚ist in Wahrheit die Didaktik . .; wie sie aber zu einer Wissenschaft der Erziehung steht, bleibt bei ihm unersichtlich'[1]).

‚Welche Schwierigkeiten andrerseits die Bestimmung des Verhältnisses von Erziehungs- und Bildungslehre bei individualistischer Auffassung bereitet, ist am lehrreichsten aus den Aufstellungen Herbarts zu ersehen. Bei H. ist die Pädagogik die übergeordnete Disziplin; die Didaktik tritt als ein Teil derselben auf, koordiniert mit der Lehre von der Regierung [Disziplin] und von der Zucht [direkte Einwirkung auf den Charakter] . . . Gegenstand der Didaktik ist lediglich der „erziehende Unterricht", also derjenige, welcher das Individuum dem Tugendideale entsprechend gestaltet'[2]).

2. Willmanns Ansicht wohl die richtige. Daß die Pädagogik nicht der Didaktik untergeordnet werden darf, braucht heute nicht weiter ausgeführt zu werden. Aber es ist auch gar nicht notwendig, die ganze Didaktik durch die Pädagogik absorbieren zu lassen. Man darf mit Willmann für eine Unterscheidung des bildenden Unterrichtes und der erzieherischen Arbeit und weiter für eine gewisse gegenseitige Selbständigkeit der Pädagogik und der Didaktik eintreten. Doch will diese Unterscheidung gut verstanden sein.

Zunächst dürfen wir uns für die Unterscheidung auf die allgemein und von altersher gebräuchliche Nebeneinanderstellung von Unterricht und Erziehung berufen. Natürlich ist diese Nebeneinanderstellung nicht so zu verstehen, als ob Unterricht und Erziehung völlig beziehungslos neben einander stünden; es muß sogar alle Verstandesbildung letztlich sittlichen Zwecken dienen. Aber wie zB. ein Handwerk darum, weil es doch nie zu unsittlichen Zwecken dienen darf und also in gewisser Hinsicht auch sittlichen Normen untersteht, noch nicht

[1]) Willmann, Didaktik⁴ S. 50 f.

[2]) AaO. S. 51 f.

ein Stück Sittlichkeit wird, sondern eine relative Selbständigkeit bewahrt und eigene Normen und Ziele behält, so benimmt die Unterordnung alles Unterrichtes unter die sittlichen Gesetze ihm doch nicht die Selbständigkeit auf seinem eigenen Gebiete; und nur durch die Wahrung dieser relativen Selbständigkeit wird er sich recht entfalten und dann auch wieder das sittliche Leben bereichern können. Es ist klar, wie die Selbständigkeit des Unterrichtes gemeint ist; sie ist nicht eine absolute Unabhängigkeit, wie sie den sittlichen Normen zukommt, sondern eine relative, wenn man will, in einer niedereren als der sittlichen Sphäre sich bewegende Selbständigkeit, ähnlich wie sie allen unter der Moralwissenschaft stehenden Wissenszweigen zukommt.

Willmann: ‚Der Zweck, die Jugend durch Studien und Übungen sittlich, tugendhaft zu machen, fehlt in keiner der geschichtlichen Gestaltungen des Bildungswesens, aber nirgend steht er als der alleinige da; neben demselben waltet die bald so, bald anders ausgedrückte Absicht ob, ihr [der Jugend] Kenntnis und Geschick zu geben, sie zu Leistungen allgemeinerer oder speziellerer Natur zu befähigen oder vorzubereiten, sie auszustatten, sei es für den Lebensweg überhaupt, sei es für besondere Bahnen, und mit all diesen subjektiven Zwecken ist [überdies] der objektive, unpersönliche verbunden, durch Lehrer und Lernen wertvollen Inhalt der Folgezeit zu erhalten, die Jugend in den Dienst der Fortpflanzung der geistigen Güter zu stellen‘[1].

Wenn also auch in den neueren Gesetzgebungen als Aufgabe der Volksschule bezeichnet wird, ‚die Kinder sittlich-religiös zu erziehen [und] deren Geistestätigkeit zu entwickeln, sie mit den zur weiteren Ausbildung fürs Leben erforderlichen Kenntnissen und Fertigkeiten auszustatten . .‘[2], so ist gegen eine derartige Unterscheidung des erzieherischen von der unterrichtlichen Seite an sich nichts einzuwenden. Freilich können neuere Schulgesetze allein für uns keine ausreichende Instanz bilden; aber in diesem einen Punkt stimmen sie auch mit dem Sprachgebrauch der kirchlichen Gesetzlehrer überein. Das bedeutendste Kirchenrechtswerk aus der neuesten Zeit definiert die Volksschulen: ‚Scholae elementares (primariae, populares, parochiales) si rite sint constitutae et iuri ecclesiastico conformes, dicuntur illae scholae, quae *praesertim institutionem* et *educationem religiosam* impuberum intendunt, insuper autem eosdem impuberes ea cognitione rerum *profanarum* imbuunt, quae ex communiter contingentibus saltem

---

[1]) Didaktik[4] S. 52.

[2]) So das österreichische Reichs-Volksschulgesetz vom 14. Mai 1869.

nostra aetate pro diversitate regionum unicuique civi necessaria existimatur. S. C. C. in caus. Salon. 17. Jul. 1688 etc.'[1]).

Die Neigung, die Didaktik nur als einen Teil der Pädagogik gelten zu lassen, läßt sich als Reaktion gegen die Verheerungen des übertriebenen Intellektualismus leicht verstehen; aber sie darf nicht wiederum ins andere Extrem führen; sofort würde sich eine solche Einseitigkeit an der ganzen Pädagogik rächen.

Allerdings ist nicht zu verkennen, daß die besagte Unterscheidung zu Mißverständnissen führen kann. Sie sind aber nicht in der Sache selbst begründet, sondern verschuldet durch den Mangel an Unterscheidung theoretischer Begriffsbestimmungen von den Forderungen konkreter Fürsorge für die Jugend. Darum ist das Folgende sehr zu beachten.

3. Unterscheidung von Unterricht und Erziehung ist nicht deren Trennung. Was jeder Jugendkenner weiß, daß eine bedeutendere Einflußnahme auf die Jugend ohne erziehliche Wirkungen unmöglich ist, das gilt ganz besonders vom Unterricht. Die Jugend kann gar nicht unterrichtet werden, ohne daß sie zugleich entweder erzogen oder sittlich verdorben wird. Das ergibt sich

a) aus der Identität der Gegenstände, die sowohl zur Verstandesbildung als auch zur Ausgestaltung des Charakters dienen. Man denke an den Geschichtsunterricht oder an den recht erteilten Unterricht in der Heimatkunde; hier ist die Verwendbarkeit zu jenem doppelten Bildungszwecke ganz klar. Aber selbst der Sprachunterricht wird sich nicht an sinnlose Satzgefüge anschließen, sondern gehaltvolle, sittlich erhebende Lesestücke bevorzugen; überdies ist eines der schönsten Ziele des Sprachunterrichtes: den edelsten Interessen des Menschen, und das ist die Sittlichkeit, eine korrekte und würdige sprachliche Form zu sichern. Die gegenwärtig von allen ernsten Pädagogen vertretene Forderung nach ethischer Konzentration des ganzen Jugendunterrichtes[2]) bestätigt unseren Satz, daß Unterricht und Erziehung an denselben Gegenstand gebunden und darum in der praktischen Ausübung nicht zu trennen sind, obgleich der Lehrer und Erzieher beide Zwecke klar unterscheiden soll; die Unterscheidung wird ihm die gerechte Würdigung beider ermöglichen und so ihn vor Einseitigkeiten nach der didaktischen oder nach der moralisierenden Seite bewahren.

---

[1]) Wernz, Jus decretalium III n. 73.

[2]) Vgl. hierüber das Referat ‚Ethische Konzentration' im Berichte über den 3. katechetischen Kurs in München (1909).

b) Ein zweiter Grund der praktischen Untrennbarkeit von Unterricht und Erziehung ist die gegenseitige Hilfe, die sich diese zwei Arbeiten leisten; es hieße allen Sinn für die bedeutendsten praktischen Interessen verlieren und die Jugend um ihre kostbare Zeit betrügen, wollte man sich dieser Hilfe nicht bedienen.

Die richtig verstandene Sittlichkeit ruht auf klar erkannten und zur tiefsten Überzeugung gewordenen Grundsätzen; eine bloß gefühlsmäßige Sittlichkeit ist unbrauchbar und im Grunde nur ein Mißbrauch des Namens ‚Sittlichkeit'. Klare Erkenntnis und tiefe Überzeugung zu vermitteln ist aber der schönste Erfolg des Unterrichtes; also leistet dieser die beste Hilfe für die Erziehung. — Umgekehrt ist ein erfolgreicher Unterricht ohne sittliche Kraftanspannung undenkbar; wenigstens ein wahrhaft bildender, nicht bloß mechanischer Unterricht verlangt von allen Altersstufen Überwindung des niederen, trägen Menschen, Wahrheitsliebe, Bescheidenheit, Freiheit von Menschenfurcht, Konsequenz im Denken und Handeln. Bekannt ist das Wort Dubois-Reymonds: ‚Die neueste Naturwissenschaft verdankt teilweise ihren Ursprung dem Christentum. Der furchtbare Ernst dieser Religion erteilte im Laufe der Zeiten der Menschheit jenen schwermütigen [?], in die Tiefe gehenden Zug, der sie zu mühsamer Forscherarbeit geschickter machte als des Heidentums leichtsinnige Lebelust[1].' — Noch mehr: die letzte Stufe wahrer Geistesbildung reicht schon in die Sphäre des Sittlichen hinein; man läßt ja keine Verstandesbildung als echte Bildung gelten, wenn sie nicht mit der innersten Gesinnung und der gesamten Lebensführung harmoniert, das sind aber bereits ethische, sittliche Faktoren[2]).

c) Gelten die zwei bisher vorgelegten Gründe der praktischen Untrennbarkeit bildender und versittlichender Arbeit schließlich für alle Altersstufen, auch für den Erwachsenen, so tritt ein neuer ausschlaggebender Grund hinzu bei der Jugend: nämlich deren sittliche Bildsamkeit; und je zarter die Altersstufe, desto schwerer wiegt dieser Grund.

Hätte es jemand auch nicht aus eigener Schulpraxis erfahren, wie sehr auch der vermeintlich nur theoretische Unterricht das kindliche Herz affiziert — leider nicht immer belebend und erhebend, sondern oft abstumpfend und zerstörend, falls eben Wille und Gemüt aus dem Schul-

---

[1]) Vgl. hiezu in Foersters Buch ‚Schule und Charakter' den Abschnitt: ‚Ethische Bedingungen der intellektuellen Kultur' (S. 11 f; 10. A. S. 13 ff).

[2]) Man übersehe nicht die klassischen Ausführungen hierüber in Willmanns Didaktik (II. Abschnitt: Die Bildungszwecke).

betrieb ausgeschaltet sind — so müßten ihn die vielen Klagen über den öden Formalismus der modernen Schule hievon überzeugen. Es mag richtig sein, daß der wirksamste Antrieb zur Errichtung von Schulen die Notwendigkeit besseren Unterrichtes war; aber je reicher und umfassender der Jugendunterricht wird, desto dringlicher wird die Pflicht, im Schulbetriebe das Sittigende, das Erziehliche als die höchste Aufgabe anzusehen und zu pflegen. In der Elementarschule nur unterrichten zu wollen und nicht zu erziehen, ist gleichbedeutend mit der Überantwortung des zartesten Kindesalters an sittliche Stumpfheit und Verwilderung. Aber auch in den höheren Schulen (Gymnasien und höheren Realschulen) steht noch die Charakterbildung an erster Stelle, obschon sie gegen das 20. Lebensjahr hin zum Abschluß kommen sollte. In den Fachschulen niederen und mittleren Ranges wird allerdings die technische Ausbildung im Vordergrunde stehen; aber eben darum darf sie nicht den ganzen, noch weiter erziehungsbedürftigen jungen Menschen in Anspruch nehmen, sondern sie muß noch ausreichend Zeit und Gelegenheit zur geregelten, sittlichen Fortbildung gewähren. Unsere schuleifrige Zeit müßte sich doch schämen vor der Erziehungsweisheit des mittelalterlichen Zunftwesens, das den Lehrling und Gesellen vorzüglich fachmännisch auszubilden verstand, ohne dabei in der liebevollsten erzieherischen Obsorge irgend eine Lücke zu lassen. Heute ist man an einem hastigen Überflicken der Verwahrlosung, in die der größte Teil der arbeitenden Jugend hineingeworfen worden ist. Alles dieses künstliche, wenn auch noch so gut gemeinte Jugendvereinswesen, Fortbildungsschulwesen, Vortrags- und Vergnügungswesen oder Unwesen ist doch nur ein jämmerlicher Ersatz für die Verwüstungen, die der volkswirtschaftliche und der schulpolitische Liberalismus angerichtet hat. Umso gewissenhafter muß jede Hilfe, die der geregelte und lang dauernde Schulunterricht für die sittliche Bildung gewähren kann, ausgenützt werden.

4. Schlußfolgerung. Eine graphische Darstellung könnte die Auffassung der alten Didaktiker und mancher Staatsrechtslehrer (vgl. S. 186) durch zwei konzentrische Kreise veranschaulichen; der größere Kreis wäre die Didaktik, der kleinere, als ein Teil des großen, die Pädagogik. Nach Herbarts Idee würde umgekehrt der äußere Kreis die Pädagogik, der kleinere die Didaktik, als bloßes Hilfsmittel der Erziehungslehre, darstellen. Willmanns Ansicht, die wir annehmen, würden wir, sofern nur von der theoretischen Scheidung die Rede ist, durch zwei übereinanderstehende Kreise darstellen; der höhergestellte mag die Pädagogik versinnlichen, die sicherlich an absolutem Wert über der

Didaktik steht. Das Verhältnis der beiden Disziplinen in der praktischen Wirklichkeit müßte aber etwas anderes veranschaulicht werden: Die beiden Kreise schneiden einander, fallen also in einem Teile — namentlich soweit die erziehungsbedürftigen Altersstufen in Betracht kommen — zusammen; aber ein großer Teil der Didaktik geht noch über exklusiv erziehliche Interessen hinaus (zB. die Vervollkommnung der Bildung, an der Erwachsene noch weiter arbeiten), wie umgekehrt nicht die ganze Pädagogik auf ausschließlich didaktischer Grundlage aufgebaut ist, sondern auch außer dieser noch Stützen findet und Wege bahnt: Lob, mitreißendes Beispiel, Strafe usw. sind doch nicht bloßer Unterricht! Immer bleibt dabei die Überordnung der Pädagogik gegenüber der Didaktik, des Versittlichenden vor dem bloß Unterrichtlichen, gewahrt; nur die gegenseitige Absorption wäre ein verfehlter Prozeß, der auch dem absorbierenden Element nur schaden würde.

Konnte vielleicht im ersten Augenblick die Scheidung von Unterricht und Erziehung Bedenken wachrufen und verhängnisvolle Folgerungen auch in Betreff der kirchlichen Rechte auf die Schule befürchten lassen, so stellt sich jetzt heraus, daß derartige Folgerungen ganz falsch und unberechtigt wären. Die ganze erzieherische Aufgabe und Verantwortlichkeit der Schulen und infolgedessen das Recht der Kirche auf das Schulwesen bleibt vollständig aufrecht; ja durch die richtige Fassung des Verhältnisses von Unterricht und Erziehung wird die Bedeutung der letzteren nur noch besser hervorgehoben. Umgekehrt würde die einseitige Auffassung, als ob aller Jugendunterricht exklusiv und formell nur ein Erziehungsmittel ohne andere relativ-selbständige Zwecke wäre (Erweiterung des geistigen Gesichtsfeldes, Aneignung von Fertigkeiten), sich doch nur als gewaltsame Einengung der Aufgaben der Schule erweisen und schließlich zu deren vollen Losreißung von jenen Faktoren führen, die eine so einschnürende Macht beanspruchen. Der christliche Pädagoge hat aber am allerwenigsten Ursache, auf diese Art einem Wiederaufleben des intellektualistischen Absolutismus in den Schulen Vorschub zu leisten.

Innsbruck. Franz Krus S. J.

Arbeit und Ware im Lichte der katholischen Theologie. In seinem Buche ‚Das Christentum der christlichen Gewerkschaften'[1])

---

[1]) Von J. Windolph, Vikar an der St Josephskirche in Bochum. Berlin 1910. Verlag des ‚Arbeiter'.

wendet sich Herr J. Windolph auch gegen den vermeintlichen Aufbau ‚der gewerkschaftlichen Praxis auf der Gleichstellung von Arbeit und Ware‘, dessen er außer andern auch Prof. Hitze beschuldigt. Gegen Schluß seiner hierauf bezüglichen Darlegungen (S. 115—135) sagt er, ich hätte besser daran getan in dem Artikel ‚Zur Frage über die sittliche Erlaubtheit der Arbeiterausstände‘[1]) gegen jene mich zu wenden, ‚welche die gewerkschaftliche Praxis auf der Gleichstellung der Arbeit mit einer Ware aufbauen, anstatt gegen diejenigen, welche einer wahrhaft christlichen Würdigung der Arbeit im modernen Wirtschaftsleben wieder zum Siege verhelfen wollen‘ (S. 128). Der Vorwurf, der mir hier gemacht wird, ist sicher nicht gering. Es ist daher wohl gerechtfertigt und wird hoffentlich auch nützlich sein, wenn ich diesem Vorwurfe gegenüber das Verhältnis der menschlichen Arbeit zu den äußeren Gütern, die wir, insofern sie Tauschobjekte sind, Waren nennen, im Lichte der katholischen Moraltheologie und Wirtschaftslehre etwas eingehender darzulegen suche, als das in dem so eben zitierten Artikel geschehen konnte.

1. Die menschliche Arbeit einem äußeren Gegenstande und Tauschgute, also einer Ware gleichzustellen, ist nicht absolut oder in jeder Hinsicht unzulässig. Wer behaupten wollte, die Arbeit eines Menschen sei in keiner Hinsicht einem solchen Tauschgute gleich, würde sich zur gesamten katholischen Moral, die sich für ihre Lehre auf die natürliche und übernatürliche Offenbarung Gottes beruft, in Gegensatz stellen. Wir sagten: Die menschliche Arbeit, verstehen aber unter diesem Ausdrucke nicht bloß die Arbeit desjenigen, der nur Mensch und nur ein natürliches Ebenbild Gottes ist, sondern auch die Arbeit eines Christen, auch des besten Katholiken, der getauft ist, sich im Stande der heiligmachenden Gnade befindet, zudem bei seiner Arbeit die reinste und vollkommenste Absicht hat, dem die Arbeit nicht etwa nur Menschendienst, sondern vor allem Gottesdienst im erhabensten und umfassendsten Sinne des Wortes ist. Auch dessen Arbeit ist in gewisser Hinsicht einer Ware gleich. Und wenn wir dieses sagen, wollen wir das Wort ‚gleich‘ nicht etwa in einem abgeschwächten, sondern im strengen Sinne verstanden wissen, also nicht etwa im Sinne einer bloßen Ähnlichkeit, sondern einer wirklichen Gleichheit. Jedoch sagen wir, diese Gleichheit bestehe nur in gewisser Hinsicht. Wir verstehen also die Gleichheit in demselben Sinne, wie man es zB. in der Mathematik tut. Zwei oder mehr Dreiecke sind sich in ihren Winkeln, also in gewisser Hinsicht, vollkommen gleich;

[1]) ‚Zeitschrift für kath. Theologie‘ Bd. 34 (1910) S. 304 ff.

ihre Seiten weisen aber die größte Ungleichheit auf, indem die des einen zehn-, zwanzig-, hundertmal usw. größer sein können, als die des andern. Solche Dreiecke mit ganz gleichen Winkeln aber ungleichen Seiten nennt die Mathematik ähnliche Dreiecke. Daher haben wir im oben zitierten Artikel S. 304 Arbeit und Ware, da sie in gewisser Hinsicht ganz gleich, in anderer Hinsicht aber sehr ungleich sind, einander ähnlich genannt. Die gesamte katholische Moraltheologie, gestützt auf die göttliche Offenbarung, lehrt, daß der Mensch, welcher seine Arbeitskräfte in den Dienst eines andern stellt, dafür einen Entgelt verlangen und sich durch einen Vertrag diesen Entgelt auch ausbedingen darf. Nach dieser Lehre handeln tagtäglich auch die gewissenhaftesten Katholiken. Ja, die christliche Ethik verpflichtet die allermeisten Menschen, bald dauernd, bald nur vorübergehend zu einem solchen Vertrage, den wir Arbeitsvertrag nennen. Die wenigsten Menschen befinden sich nämlich schon anderweitig im Besitze jener äußeren Güter, welche sie zu ihrem eigenen Leben sowie zum Unterhalte derer, für welche zu sorgen ihnen eine strenge Pflicht obliegt, benötigen. Daraus entsteht für sie die Pflicht, sich den nötigen Unterhalt für sich und die Ihrigen zu erarbeiten und demnach, falls sie durch andere Arbeit ihn nicht erwerben können, ihre Kräfte in den Dienst anderer zu stellen und sich für diese Betätigung ihrer Kräfte einen zeitlichen Lohn auszubedingen. Der Mensch, das natürliche und übernatürliche Ebenbild Gottes, muß dann seinen Verstand und seinen freien Willen dazu gebrauchen, Arbeitsgelegenheit zu suchen und wenn er sie gefunden hat, zu benützen. Er muß seine Kräftebetätigung mit dem Entgelte vergleichen, der ihm für sie angeboten wird, und muß, falls nichts anderes entgegensteht, mit seinem freien Willen den Arbeitsvertrag eingehen. Mit andern Worten, das christliche Sittengesetz verpflichtet ihn, seine Kräfte wie ein außer ihm bestehendes aber ihm gehöriges Gut zu behandeln. Zugleich legt dann das christliche Sittengesetz auch in sehr vielen Fällen die strenge Pflicht auf, die Hilfe anderer zu beanspruchen und falls sie derselben sich sonst nicht versichern können, für die Hilfe ihnen einen Entgelt zu geben.

Wie nämlich der Mensch — gewiß ist der Vergleich nicht edel, aber in unserm Falle ganz angebracht — falls er im Besitze eines Lasttieres sich befindet, dieses einem andern zum Gebrauche überlassen muß, wenn er nur durch diese Gebrauchsüberlassung sich das zum Leben nötige verschaffen kann; wie er ein materielles Gut verkaufen muß, wenn er nur durch einen solchen Vertrag sich den nötigen Lebensunterhalt erwerben kann, so hat er auch die strenge Pflicht, seine Kräfte in den Dienst anderer zu stellen,

wenn er nur auf diesem Wege sich den nötigen Lebensunterhalt erwerben kann. Wer das als eine Entwürdigung des Menschen ansehen und die diesbezügliche Pflicht leugnen wollte, würde sich in offenbarem Widerspruche zum Gesetze Gottes stellen; er mag dafür halten, daß er idealer denke, als andere, aber er befindet sich mit seinem Idealismus auf Irrwegen.

Da nun die meisten Menschen, wie gesagt, nicht schon anderweitig im Besitze der äußeren zum eigenen Leben und zum Unterhalte ihrer Familie notwendigen Mittel sich befinden, so sind die allermeisten Menschen dazu verpflichtet, ihre geistigen oder körperlichen Kräfte oder vielmehr deren Betätigung ähnlich wie äußere Güter in den Tauschverkehr zu bringen, nicht zwar vermittelst eines Kaufs- und Verkaufsvertrages, da kein Mensch ein wirkliches Eigentumsrecht auf sich und seine Kräfte besitzt, aber vermittelst eines Verdingungsvertrages, durch den sie das von Gott ihnen überlassene Nutznießungsrecht an ihren Kräften einem Andern überlassen.

2. Die katholische Moral geht ebenso wie die allgemeine natürliche Rechtsanschauung und Praxis noch weiter. Nicht nur verpflichtet sie den Menschen, für seine Arbeit einen zeitlichen Lohn sich auszubedingen, sondern sie lehrt auch, es müsse zwischen der Arbeit und dem Lohne Gleichheit bestehen. Die sämtlichen älteren und neueren Moralisten führen den Arbeitsvertrag unter den entgeltlichen Verträgen (contractus onerosi) auf und lehren von diesen ganz allgemein, daß ihre Natur die Gleichheit zwischen den beiderseitigen Leistungen verlange[1].

[1]) Zumeist besprechen die Theologen den Arbeitsvertrag in Verbindung mit dem Verdingungs- oder Pachtvertrag. Die Ähnlichkeit liegt ja auch nach dem soeben Gesagten auf der Hand; durch den Verdingungs- oder Pachtvertrag stellt ein Eigentümer die ihm eigene Sache, sie möge zu den beweglichen oder unbeweglichen Gütern gehören, durch den Arbeitsvertrag seine eigenen Kräfte in den Dienst eines andern. Locatio, so fängt Marc seine Besprechung des Verdingungs- oder Pachtvertrages an, est contractus, quo quis operam aut rem suam alteri dat ad usum pro certa mercede. Er teilt diese locatio dann so ein: ‚1. locatio rerum, quae triplex est, nempe aedificiorum, agrorum, animalium; 2. locatio operae personae i. e. laboris vel famulatus. Ad hanc refertur conductio operariorum, architectorum, artificum, vectorum, custodum etc.' Mit Marc stimmen der Sache nach die andern Moralisten überein; alle rechnen den Arbeitsvertrag nicht nur zu den entgeltlichen Verträgen, sondern bringen ihn auch in nächste Verbindung mit dem Verdingungs- oder Pachtvertrage, indem sie ihn als eine besondere Art desselben auffassen. Vgl. Lehmkuhl,

Nach der, wie gesagt, vollkommen einmütigen Lehre der katholischen Moraltheologen gehört demnach auch zum Arbeitsvertrage Gleichheit zwischen der Arbeit, d. h. der Kraftbetätigung des Arbeiters, und dem Lohne, den er für sie erhält. Die christliche Ethik verpflichtet also die allermeisten Menschen zu einem solchen Vertrage, in welchem sie ihre Arbeit einem äußeren Tauschgute gleichstellen. Dieses letztere kann der verschiedensten Art sein. Da wir die äußeren Tauschgüter Waren nennen, so verpflichtet demnach das christliche Sittengesetz die Menschen geradezu zu einer Gleichstellung ihrer Arbeit mit einer Ware.

Auch das müssen wir noch bemerken, daß die durch die entgeltlichen Verträge übernommenen Verpflichtungen zu den Pflichten der ausgleichenden Gerechtigkeit gehören; von der ausgleichenden Gerechtigkeit (justitia commutativa) aber lehrt der hl. Thomas, dem wiederum alle katholischen Moraltheologen in Übereinstimmung mit der allgemeinen Praxis folgen, daß diese Tugend die vollständige Gleichheit dati et accepti verlangt[1]), oder wie ein anderer Ausdruck lautet, eine arithmetische Gleichheit, wir könnten sagen: Gleichheit bis auf den letzten Heller. Demnach trägt die katholische Moraltheologie kein Bedenken, zu behaupten, die menschliche Arbeit entspreche g a n z g e n a u einem äußeren Gute, einer bestimmten Summe Geldes, einer Ware bestimmter Quantität und Qualität. Sollte das etwa den idealen Anschauungen, die sich jemand über die menschliche Arbeit gebildet hat, widersprechen, so bliebe nichts anderes übrig, als zu sagen, daß diese idealen Anschauungen unrichtig sind. Allerdings muß zugegeben werden, daß infolge der Unbestimmtheit des Wertes wie der Waren, so auch der menschlichen Arbeit, die genaue Bestimmung der gegenseitigen Forderungen zumeist erst beim Vertrage selbst erfolgt.

Vielleicht ist es auch nicht überflüssig, darauf aufmerksam zu machen, daß das Gesagte von allen Arten Arbeit, die der Mensch leisten kann, gilt. Richtig sagt A. Koch[2]): ‚Das Dienstverhältnis ist verschiedener Art, je nachdem die zu leistende Arbeit mehr körperlich und mechanisch ist, wie bei Dienstboten, Fabrikarbeitern, Taglöhnern, oder mehr geistig, zB. bei Lehrern, Künstlern, Aufsehern, Direktoren.

Theolog. mor. ed. 11. n. 1340: Locatio est contractus, quo aut opera hominis aut usus vel fructus rei certo pretio alteri ad tempus conceditur. Noldin, De praeceptis n. 607; Aertnys, Theol. mor. tom. I. n. 499; Bucceroni, Institut. Theol. mor. I. n. 1103 usw.

[1]) Summa theol. 2. 2. q. 58 art. 6 ss.

[2]) Lehrbuch der Moraltheologie S. 551.

Auch das Arbeitsverhältnis der Staatsbeamten beruht auf einer Art von Mietvertrag. Es ist eine Forderung der Liebe und Gerechtigkeit, daß zwischen Arbeit und Lohn eine gerechte Ausgleichung stattfindet.'

Wer das Gesagte in Abrede stellen wollte, würde sich zu einer neuen Lehre bekennen, er übertreibt die katholische Lehre und weicht dadurch von ihr ab. Die Wahrheit liegt in der Mitte zwischen Verflachung und Übertreibung, beide sind Entstellungen derselben und von der Wahrheit darf man weder nach links noch nach rechts abweichen.

Da nun die Mehrzahl der Menschen ihre Arbeit als ein Tauschgut zu behandeln verpflichtet sind, so folgt von selbst, daß auch die katholische Wissenschaft, die Moraltheologie wie die Gesellschaftslehre, die menschliche Arbeit als einem materiellen Gute gleichwertig ansehen und behandeln muß. Sie bildet, nicht nur insofern sie die von der Natur gelieferten Güter vervollkommnet und gewissermaßen neue produziert, sondern auch insofern sie für Entgelt in den Dienst anderer gestellt wird, einen der vorzüglichsten Gegenstände der Volkswirtschaftslehre.

3. Natürlich darf man nur sagen, die Arbeit sei in gewisser Hinsicht einer Ware gleich; denn in anderer Hinsicht besteht zwischen beiden die größte Ungleichheit. Vor allem ist die erstere eine Tätigkeit, eine Kraftäußerung und zwar eines Menschen, ist also etwas dem Menschen Inhärierendes, während die Ware ein außerhalb des Menschen liegender Gegenstand ist. Dazu kommt, daß der Mensch mit seiner Arbeit nicht nur sein tägliches Brot, seinen Lebensunterhalt, sondern auch übernatürliche Güter sich verdienen kann und soll, was alles bei einer äußeren Ware nicht zutrifft. Daß diese übernatürlichen Güter verschiedener Art sind; Vermehrung der heiligmachenden Gnade und somit der Seligkeit im Himmel, aktuelle oder wirkliche Gnaden, Befreiung von zeitlichen Sündenstrafen usw., brauchen wir nicht besonders zu erwähnen. Ein frommer, christlicher Arbeiter gibt durch gewissenhafte Leistung seiner Arbeit auch andern ein gutes Beispiel und wirkt dazu mit, daß auch sie mit ihrer Arbeit sich übernatürliche Güter erwerben. Die ‚echt christliche Würdigung der Arbeit' stellt ohne Zweifel diese übernatürlichen Güter an die erste Stelle: aber man würde doch arg gegen diese ‚echt christliche Würdigung' verstoßen, wenn man sich dazu verleiten ließe, zu leugnen, daß dieselbe Arbeit, mit der sich der Arbeiter die höchsten übernatürlichen Güter verdient auch eines zeitlichen, der Arbeitsleistung ganz genau entsprechenden Lohnes würdig, also in dieser Hinsicht einer Ware gleich ist.

4. Wer sich etwa darüber wunderte oder gar daran Anstoß nähme, daß die Arbeit im Verkehre einem materiellen Gute und einer Ware gleichgestellt und von der Wissenschaft als gleich behandelt wird, würde dadurch zu erkennen geben, daß ihm der Grund, warum wir Menschen Dinge der verschiedensten Art und Beschaffenheit einander gleich stellen und gegen einander austauschen, bisher verborgen geblieben ist. Der bekannte hauptsächlichste Urheber der heutigen Sozialdemokratie, Karl Marx, stellte sich auch die Frage, wie die Menschen dazu kommen, ganz verschiedene Gegenstände: ein Quarter Weizen mit x Stiefelwichse oder y Seide oder z Gold einander gleich zu stellen. Als Tendenzschriftsteller kommt er mit beständigen Sophismen zu dem Resultate, der Grund liege darin, daß auf die gleichwertigen Gegenstände das gleiche Maß ‚gesellschaftlich notwendiger Arbeit' verwendet sei und gewissermaßen in ihnen stecke. Den wirklichen, von der Volkswirtschaftslehre auch allgemein anerkannten Grund hat schon Aristoteles in der nikomachischen Ethik angegeben. Der hl. Thomas führt denselben in seinem Kommentar zu dieser Schrift des Aristoteles weiter aus. Ethic. lit. 5. lect. 9. Vgl. diese Ztschr. 20. Bd. (1896) S. 578. Vorerst sagt er, jeder Tausch setze Gleichheit der auszutauschenden Gegenstände voraus: commutatio non erit, si non constituatur *aequalitas* in rebus . . . Quod aliqua calceamenta dentur pro una domo, non poterit esse nisi *aliqualiter* sint *aequalia* calceamenta domui. Wenn demnach für menschliche Arbeit ein Lohn bezahlt wird, so setzt dieser Vorgang in gewisser Hinsicht (aliqualiter) Gleichheit zwischen der Arbeit und dem Lohne voraus. Gleichheit der im übrigen verschiedenartigsten Dinge setzt nun aber einen gemeinsamen Maßstab, mit welchem sie bemessen werden, voraus, sagt Thomas weiter: aequalitas non erit, si non sit commensuratio. Diesen gemeinsamen Maßstab, mit dem wir alle dem Tausche unterliegenden Gegenstände, also auch die menschliche Arbeit bemessen, liegt in dem menschlichen Bedürfnisse. Hoc unum, quod omnia mensurat, secundum rei veritatem est indigentia, quae continet omnia commensurabilia, in quantum omnia referuntur ad humanam indigentiam. Wir schätzen jenen Gegenstand mehr, der einem dringenden Bedürfnisse und bei Gleichheit der Bedürfnisse jenen mehr, der dem Bedürfnisse in höherem Maße abhilft. Jene Gegenstände sind uns gleichwertig, die, kurz gesagt, in gleichem Maße oder Grade unseren Bedürfnissen entgegenkommen. Das bisher Gesagte faßt Schindler in gedrängter Kürze so zusammen: ‚Der Dienstvertrag ist ein zweiseitiger Vertrag, welcher Leistung und Gegen-

leistung der Vertragschließenden zum Inhalt hat, und um gerecht zu sein, die Gleichheit jener Beiden fordert. Der Dienstleistende setzt als seine Leistung zum Vorteil des Dienstwerbers seine Arbeitsbetätigung und zwar als Mittel seines Lebensunterhaltes ein; der Dienstwerber akzeptiert dieselbe um des Nutzens willen, den sie ihm verspricht, und gewährt dem Dienstleistenden als Gegenleistung den Lohn. In dieser Hinsicht ist der Dienstvertrag dem Kaufvertrag ähnlich; die Arbeit im Lohnvertrag ist ähnlich der Ware im Kaufvertrag, der Arbeitslohn dem Warenpreise. Die Arbeit wird vom Dienstwerber um des Nutzens willen, den er sich von ihr verspricht, gesucht und ausbedungen, wie die Ware vom Käufer. Der Nutzen, den die Arbeitsbetätigung des Dienstleistenden in Aussicht stellt, ist für den Dienstwerber der Beweggrund, um dessentwillen er die Arbeit sich ausbedingt, und der nächste Bestimmungsgrund für die Abschätzung des Lohnes als Gegenleistung, wie im Kaufvertrage für den Käufer der Nutzen, den er von der Ware für sich erwartet, der nächste Bestimmungsgrund für die Abschätzung des zu gebenden Preises ist'[1]).

5. Da also die Arbeit einen Tauschwert hat, und hierin der Ware gleichsteht, muß sie naturgemäß auch an dem Lose aller Tauschgüter und Waren teilnehmen. Ihre Seltenheit erhöht den Wert, häufiges Vorkommen vermindert ihn. Man nennt dieses das Gesetz von Angebot und Nachfrage. Es heißt Gesetz, nicht als ob es irgend eine verpflichtende Kraft hätte, sondern weil es ein mit Stetigkeit sich wiederholender, auf sich gleich bleibenden, in unserm Falle vor allem auf psychologischen Ursachen beruhender Vorgang ist. Bieten nur wenige Menschen ihre Arbeitskraft für den Dienst anderer an, dann werden die Anbietenden geneigt sein, da sie keine Konkurrenz und daher kein Unterbieten zu fürchten haben, für ihre Arbeit etwas mehr zu verlangen; aber auch die Arbeitgeber werden geneigter sein, da sie Angebote zu geringerem Preise nicht so leicht hoffen können, die höhere Forderung anzunehmen. Bei Vermehrung des Angebotes ist das Umgekehrte der Fall.

Macht sich nun derjenige, welcher behauptet, der Tauschwert der Arbeit sei ebenso wie der der Waren dem Gesetze von Angebot und Nachfrage unterworfen, einer ungehörigen Gleichstellung von Arbeit und Ware schuldig? Entwürdigt er mit dieser Behauptung die menschliche Arbeit? Das läßt sich vorerst schon deshalb nicht sagen, weil diese Behauptung nur das, was andere tun, zum Gegenstande hat. Wer den

---

[1]) Lehrbuch der Moraltheologie 2. Bd. S. 666.

obigen Satz aufstellt, behauptet nur, daß andere in der Bewertung der Arbeit sich von dem größeren oder geringeren Angebot von Arbeitskräften beeinflussen lassen. Es liegt ein arger Denkfehler darin, daß man die Behauptung: Andere machen Arbeit und Ware in gleicher Weise ihrem Tauschwerte nach von Angebot und Nachfrage abhängig, so auffaßt und auslegt, als ob der Behauptende selbst eine solche Gleichstellung vornähme. Das geht in unserem Falle um so weniger an, als diejenigen, welche von H. Windolph dieser Gleichstellung beschuldigt werden, noch ausdrücklich beteuern, sie seien an der Abhängigkeit des Tauschwertes der Arbeit von Angebot und Nachfrage unschuldig. Dadurch geben sie doch hinreichend ihrem Bedauern Ausdruck, daß sie diese Vorgänge nicht ändern können. Aber selbst wenn die obige Behauptung nicht die bloße Konstatierung dessen, was andere tun, zum Gegenstande hätte, sondern auch das aussagte, daß diese Vorgänge eine gewisse Berechtigung haben, enthielte sie doch noch keineswegs eine Entwürdigung der menschlichen Arbeit, eine ungehörige Gleichstellung von Arbeit und Ware. Weder der gewissenhafteste Arbeitgeber noch der gewissenhafteste Arbeiter werden Bedenken tragen, bei der Bestimmung des Lohnes auch auf Angebot und Nachfrage einige Rücksicht zu nehmen, bei vermindertem Angebot von Arbeitskräften die Lohnforderung höher zu spannen, im umgekehrten Falle sie zu erniedrigen. Was davon zu halten ist, darüber hat sich die Moraltheologie längst ausgesprochen.

6. Dagegen nämlich erhebt sich die Moraltheologie und die auf ihr ruhende christliche Gesellschaftslehre allerdings, daß die Lohnhöhe ausschließlich von dem genannten Gesetze abhängig sein soll. Ganz richtig bemerkt Pruner: ‚Als Normen zur Bemessung des gerechten Lohnes will der Liberalismus nur annehmen Angebot und Nachfrage, so wie der Marktpreis der Waren sich ergibt. Das aber ist eine Entwürdigung der menschlichen Person. Bei Bestimmung des Wertes ihrer Arbeit muß diese in Betracht gezogen werden nach allen ihren Beziehungen zur Person selbst. Und die erste dieser Beziehungen ist: Die Arbeit ist die Erwerbsquelle zum Lebensunterhalte der Person‘[1]. Weiter geht auch Leo XIII in der Enzyklika Rerum novarum nicht. Der Arbeitslohn muß gerecht sein. Aber die Gerechtigkeit läßt wie bei den Waren so auch beim Arbeitslohn immer noch eine gewisse Freiheit und darum auch dem Einfluß von Angebot und Nachfrage einen ge-

[1]) Katholische Moraltheologie 3. Aufl. n. 747 (2. Bd. S. 141).

wissen Spielraum. Erst durch eine ausschließliche Abhängigkeit kann der Lohn einen derartigen Tiefstand erreichen, daß er dem Arbeitenden nicht einmal den eigenen Lebensunterhalt sichert, und noch weniger der Familie des Arbeiters. Der Liberalismus forderte und fordert jetzt noch diese ausschließliche Abhängigkeit, wobei er dann den Arbeitgebern auch noch die Möglichkeit vorbehält, durch allerhand Machenschaften die Nachfrage im eigenen Interesse und zum Schaden der Arbeiter und ihrer Löhne zu beeinflussen. Der Liberalismus entwürdigt die Arbeit, indem er sie nicht behandelt wissen will als Arbeit eines mit Pflichten und Rechten ausgestatteten Menschen, der sein Leben erhalten und zu diesem Zwecke arbeiten muß, und darum auch das Recht hat, unter normalen Umständen jenen Entgelt zu fordern, der für den eigenen Unterhalt und für den seiner Familie hinreicht. Falls aber der Lohn trotz des Einflusses, den vermehrtes oder vermindertes Angebot auf ihn ausübt, die Höhe behält, daß er dem Arbeiter die Erfüllung dieser seiner sittlichen Pflichten ermöglicht, kann niemand in diesem Einflusse eine Entwürdigung der menschlichen Person und ihrer Arbeit erblicken.

7. Gegen die Forderung des Liberalismus, die Lohnhöhe lediglich dem Angebot und der Nachfrage, dem sog. freien Spiel der wirtschaftlichen Kräfte, in dem dann naturgemäß der wirtschaftlich Stärkere den Sieg davon tragen würde, zu überlassen, müssen Maßregeln getroffen werden. Eine sehr geeignete Maßregel liegt in der Bildung von Arbeitervereinigungen, welche das Angebot von Arbeitskräften regeln und durch diese Regelung eine allzu nachteilige Beeinflussung der Lohnhöhe durch Angebot und Nachfrage hintanhalten können und wollen. Wie solche Arbeitervereinigungen am zweckmäßigsten organisiert werden, ob sie innerhalb der katholischen Arbeitervereine als sog. Fachabteilungen oder als von diesen getrennte und neben ihnen bestehende Gewerkschaften gebildet werden, kommt hier gar nicht in Betracht. Wenn also nun jemand für die Bildung solcher Arbeitervereinigungen eintritt, die den gedachten Zweck verfolgen, macht er sich dann bei dieser seiner Forderung einer ungehörigen Gleichstellung von Arbeit und Ware schuldig? Gewiß beruht diese Forderung auf der Anerkennung der Tatsache, daß die Lohnhöhe von Angebot und Nachfrage beeinflußt wird. Diese Tatsache ist auch vollkommen wahr und es läßt sich auch gegen die sittliche Berechtigung einer gewissen Abhängigkeit der Lohnhöhe von dem genannten Gesetze nichts einwenden. Die Forderung von Arbeitervereinigungen, welche den genannten Zweck verfolgen, beruht aber nicht auf der Gleichstellung von Arbeit und Ware, die Arbeitervereinigungen werden darum nicht aufgebaut auf der

Gleichstellung der Arbeit mit einer Ware. Gerade das Umgekehrte ist der Fall. Die gedachten Arbeitervereinigungen werden begründet mit der Verschiedenheit der Arbeit von der Ware, die Forderung beruht auf der Notwendigkeit, daß diese Verschiedenheit der Arbeit von der Ware praktisch zur Geltung komme; die genannten Arbeitervereinigungen werden daher auf dem Unterschiede, der zwischen der menschlichen Arbeit und der Ware besteht, aufgebaut. Gerade weil die Arbeit, obschon auch sie einen Tauschwert besitzt und dieser von dem Gesetze von Angebot und Nachfrage nicht ganz unabhängig ist, doch nicht einfachhin Ware ist, darf sie nicht dem ‚freien Spiel der wirtschaftlichen Kräfte‘ überlassen werden. Gewiß gibt es auch Gründe dafür, daß der Warenpreis nicht im Sinne des Liberalismus ohne Einschränkung dem ‚freien Spiele‘ überlassen wird. Für die Bildung von Arbeitervereinigungen, welche das bezüglich des Arbeitslohnes hintanhalten sollen, spricht aber vor allem die Verschiedenheit der Arbeit von der Ware.

8. Wer demnach für solche Arbeitervereinigungen eintritt und sie in obiger Weise begründet, verfehlt sich nicht gegen die ‚echt christliche Würdigung der menschlichen Arbeit‘, sondern er tritt vielmehr gerade für sie ein. Nichtsdestoweniger klagt H. Windolph eine Reihe von Männern an, unter ihnen sogar auch den bewährten christlichen Sozialpolitiker Hitze, sie begründen die christlichen Arbeitervereinigungen mit der ‚Gleichstellung der Arbeit mit einer Ware‘. Man wird doch nicht etwa sagen wollen, jene Anti-Alkoholvereine, welche einem notwendigen oder wenigstens vernünftigen Genuß alkoholischer Getränke nicht entgegentreten aber dem Mißbrauch derselben steuern wollen, werden mit dem Nutzen des Alkoholismus begründet und bauen sich auf diesem auf? Es ist nach dem oben Gesagten nicht der Mühe wert, die Stellen, welche W. zum Beweise seines Vorwurfes zitiert, anzuführen. Es genügt zu bemerken, daß in allen diesen Stellen unsere oben entwickelten Gedanken und keine anderen sich finden. H. Windolph ist nicht der erste, der diesen Vorwurf gegen Hitze und andere christliche Sozialpolitiker erhebt; wie sich aus seinen Mitteilungen und anderen Schriften ergibt, wird diese Beschuldigung nun schon seit Jahren immer wieder von neuem vorgebracht. Daß sie dadurch an Berechtigung nicht gewinnt, brauchen wir nicht zu sagen. Aber das dürfen wir gewiß sagen, daß es endlich die höchste Zeit ist, von dem Vorwurf abzulassen. Wahrheit und Gerechtigkeit, also ernste sittliche Pflichten verlangen das gebieterisch.

9. In den Jahren 1903 und 1904 hat der hochw. H. Bischof von Münster die Arbeit zum Gegenstand seines Fasten-Hirtenbriefes gemacht.

In überaus schöner Weise behandelt er die menschliche Arbeit, und geht auf den letzten Grund der Arbeitspflicht, der nicht im Sündenfalle Adams, auch nicht im Gebote, die Erde und alle Geschöpfe sich dienstbar zu machen, liegt, sondern in der göttlichen Wesenheit selbst, die ein ewiges Leben und ewige Tätigkeit ist. Diese und ähnliche Erwägungen des Hirtenbriefes glaubt H. Windolph für seine Polemik benützen zu können. Nachdem er mehrere Stellen aus demselben angeführt hat, ruft er gleichsam triumphierend aus: ‚Das klingt anders als: Arbeit ist Ware'. Gewiß klingt das anders. Aber besteht denn auch nur der geringste Gegensatz zwischen dem was der hochw. Bischof, und dem was Prof. Hitze und die anderen von W. bekämpften Sozialpolitiker sagen? Den Gegensatz konstruiert sich erst H. Windolph. Vor allem ist zu bemerken, daß niemand den Satz aufgestellt oder auch nur angedeutet hat: ‚Arbeit ist Ware' sondern lediglich den Satz: ‚Arbeit ist in gewisser Hinsicht einer Ware gleich'. Der große Unterschied zwischen diesen beiden Sätzen ist doch augenfällig. Glaubt H. Windolph denn wirklich oder will er seine Leser glauben machen, der hochw. Bischof von Münster wolle den Arbeitern, an welche der Hirtenbrief vorzüglich sich wendet, zumuten, sie sollen ihre Arbeit aus den von ihm dargelegten erhabenen Beweggründen nicht mehr um zeitlichen Lohn leisten oder wenigstens dieselbe nicht mehr zum Gegenstande eines entgeltlichen, also Gleichheit zwischen den beiderseitigen Bedingungen fordernden Vertrages machen und so ihre Arbeit dem Lohne gleichstellen und ihre Arbeitskraft nach Art eines äußeren Tauschgutes behandeln? Oder er wolle auch nur verlangen, daß der Tauschwert der Arbeit keinerlei Einfluß von Angebot und Nachfrage unterliege? Es wäre nicht gestattet, einem Kirchenfürsten diese Meinung auch nur zuzumuten. Wie nun ein Bischof in seinem Hirtenbriefe und die Priester auf der Kanzel die ethische Seite der Arbeit darstellen, von der wirtschaftlichen absehend, so müssen die christlichen Sozialpolitiker mit der volkswirtschaftlichen Seite derselben sich beschäftigen; wie diese letztere kein geeignetes Thema für Predigten und Hirtenbriefe bildet, so auch die erstere nicht für volkswirtschaftliche Werke. Selbstverständlich darf die eine Seite zu Ungunsten der andern nicht übertrieben werden. Aber das ist der Grundfehler Windolphs und aller jener, welche vor ihm ihre Gegner einer ungebührlichen Gleichstellung von Arbeit und Ware beschuldigt haben. Diese letzteren behandeln die Arbeit als *in gewisser Hinsicht* einer Ware gleich; das wandeln die ersteren um in die andere These: Arbeit ist Ware, Arbeit ist der Ware *einfachhin* gleich. Daß das eine Verdrehung ist, sieht

jedermann. Darum sagten wir schon oben, Wahrheit und Gerechtigkeit verlangen, daß dieser Vorwurf endlich einmal aufhöre.

Fassen wir das Gesagte in einige kurze Sätze zusammen:

1. Das christliche Sittengesetz berechtigt nicht nur sondern verpflichtet sogar in sehr vielen Fällen die Menschen strengstens dazu, ihre geistigen und körperlichen Kräfte in den Dienst anderer zu stellen, wie sie es auch mit ihren äußeren Gütern tun müssen. Anderseits berechtigt und verpflichtet das christliche Sittengesetz auch die Menschen, wie den Nießbrauch äußerer Güter so auch den der geistigen oder körperlichen Kräfte Anderer sich zu sichern.

2. Das christliche Sittengesetz anerkennt den Arbeitsvertrag als entgeltlichen, den Regeln der ausgleichenden Gerechtigkeit unterworfenen Vertrag. Es legt diesen Vertrag in sehr vielen Fällen als eine strenge Pflicht auf, verlangt also vom Menschen, seine Kräftebetätigung einem äußern Gute gleich zu stellen.

3. Die menschliche Arbeit hat wie einen inneren so auch einen äußeren oder Tauschwert. Es ist ganz natürlich und wird vom christlichen Sittengesetze keineswegs beanstandet, daß der Tauschwert der Arbeit dem Gesetz von Angebot und Nachfrage einigermaßen unterworfen sei. Die echt christliche Würdigung der Arbeit verlangt aber, daß die Abhängigkeit des Tauschwertes von Angebot und Nachfrage eingeschränkt werde.

4. Daher sind die Bestrebungen, durch Arbeitervereinigungen den Einfluß von Angebot und Nachfrage auf den Tauschwert der Arbeit einzuschränken, zu loben. Welche Arbeitervereinigungen vorzuziehen sind, ob Fachabteilungen in den konfessionellen Arbeitervereinen oder selbstständige, neben den konfessionellen Vereinen bestehende Koalitionen, die man Gewerkschaften nennt, hängt von ganz andern Erwägungen ab.

Innsbruck. J. Biederlack S. J.

Kleinere Mitteilungen. 1. Die Sammlung Science et Religion (Paris, Bloud u. Cie.) bietet wieder eine Reihe von Neuerscheinungen. Doch sind dieselben von ungleichem Werte. P. Charles behandelt in dem Bändchen la foi den Glauben auf eine nicht gerade glückliche Weise. Mit ein paar Federstrichen tut er (S. 5—7) die vielumstrittene Frage ab, wie sich die Offenbarung durch Gott zum Glaubensakt verhalte. Der Autor selber scheint keine klaren Ideen von der Analysis fidei zu haben. Besonders oberflächlich ist Kap. 3 über die Psychologie

des Glaubens; da werden hauptsächlich drei Ursachen angegeben, die uns zum Glauben führen oder bestimmen: Gefühl, Temperament, Gewohnheit! Diese mögen als äußere Faktoren einen, der zum Glauben kommt, beeinflussen; das Spiel dieser äußeren Faktoren einfach die Psychologie des Glaubens zu nennen, ist wahrlich verfehlt.

Einige Mängel hat auch das andere Schriftchen, das den Titel trägt: La notion de catholicité von A. de Poulpiquet. Seine Bemerkungen über die quantitative Katholizität und ihre geringe Bedeutung als Kennzeichen der Kirche sind ja größtenteils richtig; allein die Folgerung, die er aus diesem Umstand zieht, ist verfehlt: das Element des Übernatürlichen, das er in die Katholizität hineinträgt, ist nicht ein formaler Teil dieser nota, sondern gehört formell zu der Nota der Heiligkeit (sanctitas ontologica). Bei näherer Untersuchung der Begriffe proprietas, nota *positiva* et *negativa* ecclesiae würde der Verf. vielleicht zur Erkenntnis gelangen, daß seine Schwierigkeiten am besten gelöst werden durch die Erklärung Cercià s (de ecclesia I[4] Neapel 1869, S. 238 bis 39), daß sich die Katholizität zur Kirche anders verhält, als die übrigen drei Kennzeichen, die man allgemein anführt.

Eine tüchtige Leistung ist Qu'est-ce que le quiétisme? von J. Paquier, der schon bekannt ist durch eine preisgekrönte Arbeit über den Jansenismus. Von besonderem Interesse sind die Ausführungen über den Einfluß, welchen die Philosophie des Deskartes und Malebranche auf die quietistischen Lehrer ausübte. Mit diesem Erklärungsversuch wandelt der gelehrte Verf. neue Wege, die zu glücklichem Ziele führen dürften. Hoffentlich erscheint bald das angekündigte größere Werk über denselben Gegenstand.

F. Baumes übersetzte ziemlich genau die Biographie des großen hl. Abtes Benedikt von Aniane, welche vom Schüler des Heiligen, dem hl. Ardo († 853), verfaßt wurde. Wir gewinnen hier einen interessanten Einblick in das Mönchsleben der Karolingerzeit.

Noch willkommener ist uns die von René Aigrain gelieferte, gut kommentierte Übersetzung der vom hl. Fortunat verfaßten vita S. Radegundis, reginae Franciae. Dies edle Reis aus deutschem Stamm (Thüringen) erinnert durch sein demütiges Leben an die hl. Elisabeth.

Von Bedeutung nicht allein für Theologen, sondern auch für Historiker und Philologen ist P. de Labriolles Arbeit: Ausone. Un épisode de la fin du paganisme. Eine kritische Einführung, treffliche Anmerkungen und ein kurzer Anhang machen diese Übersetzung der zwischen Ausonius und Paulin von Nola nach des letzteren Be-

kehrung gewechselten Briefe zu einer sehr genußreichen und belehrenden Lektüre. B.

2. Zur Kirchengeschichte. Von der reich illustrierten ‚Geschichte des Bistums Chur‘[1]), die der Domherr und Professor Dr. Joh. Georg Mayer seit 1907 in Stans bei Matt erscheinen läßt, ist nun der erste Band abgeschlossen. Er reicht bis zum Beginne des 16. Jahrhunderts und behandelt in acht Abschnitten nicht allein die Geschichte der einzelnen Bischöfe, sondern auch die politischen Verhältnisse der Schweiz, die allgemeine kirchliche Lage und die Kunsttätigkeit im Bistum. Was in dieser Zeitschrift von den ersten sechs Heften gesagt worden ist, das kann man auch von den 3 abschließenden Heften des Bandes wiederholen. Die Arbeit wird umso gründlicher, je reicher die Quellen in den späteren Jahrhunderten fließen. Besonders dankenswert sind die Tafelbilder und Kartenbeilagen; leider ist ihre Numerierung nicht ganz durchgeführt. Für alle Katholiken der Schweiz und der Nachbarländer, besonders aber für die Katholiken jener Gebiete, die ehemals zum Bistum Chur gehört haben, ist das Werk eine angenehme Lesung und zugleich ein unentbehrliches Hilfsmittel der Forschung. Für die Geschichte Tirols und Vorarlbergs enthält es wichtige Mitteilungen aus Quellen, die andern Geschichtschreibern dieser Länder nicht so leicht zugänglich sind.

— Die ‚Schweizerische Reformationsgeschichte‘ von Bernhard Fleischlin[2]) schreitet etwas langsamer voran. Bis jetzt liegen erst zwei neue Hefte vor. Es sind die ersten zwei Hefte des zweiten Bandes und behandeln in vier Abteilungen die Kirchenpolitik der fünf alten Orte, die Religionshändel in Glarus, die kirchenpolitischen Kämpfe in Freiburg und Solothurn, in Basel und Schaffhausen bis zum Jahre 1529. Die Zeiten werden umso bewegter, je weiter die Reformation fortschreitet.

— Dr. Jos. Schmidlin, Dozent in Münster, hat das zweite Doppelheft der bischöflichen Diözesanberichte aus Deutschland ausgegeben[3]). Es ist reichhaltiger als das in dieser Zeitschrift besprochene

[1]) Vgl. hiezu die Rezension in dieser Zeitschrift XXXIV (1910) S. 203—205.

[2]) Rezension des ersten Bandes in dieser Zeitschrift XXXIV (1910) S. 200—203.

[3]) Die kirchlichen Zustände in Deutschland vor dem Dreißigjährigen Kriege nach den bischöflichen Diözesanberichten an den Heiligen Stuhl. Von Dr. Joseph Schmidlin, Privatdozent an der Universität zu Münster

erste Doppelheft und enthält die Berichte aus der Diözese Passau, die damals noch über einen großen Teil des heutigen Ober- und Niederösterreich sich erstreckte, Freising, Augsburg, Eichstädt, Regensburg, Bamberg, Würzburg und Chiemsee. Da alle diese Gebiete im Zeichen der heftigsten Religionskämpfe standen, ist der Inhalt umso wichtiger, je weniger die übrigen Quellen von einzelnen Bischöfen, Prälaten, Priestern, geistlichen Studienanstalten, Orden und Bruderschaften zu berichten wissen. Auch dieses Doppelheft ist daher ein unentbehrliches Hilfsmittel zur Darstellung der Kirchengeschichte und der Religionskämpfe im südlichen Deutschland um die Wende des sechzehnten zum siebzehnten Jahrhundert. Die Quellen sind vor jedem Abschnitt kurz verzeichnet. Ergänzungen zu diesem Verzeichnisse bieten die reichhaltigen Anmerkungen.

3. Ein Prachtwerk edelster Art ist das Leben des hl. Thomas von Aquin von Dr. Endres. Es weicht in der Anlage kaum ab von den andern Bänden der reich ausgestatteten Sammlung ‚Weltgeschichte in Charakterbildern'. Endres will den hl. Thomas als Repräsentanten der Hochscholastik schildern. Er greift daher über den Rahmen der Lebensdauer des Heiligen weiter hinaus und schickt der Darstellung des Lebens einen Überblick über das Aufblühen der Scholastik und des Unterrichtes besonders an der Universität von Paris voraus. Dann geht er zum Leben des großen Lehrers über, prüft die erhaltenen Quellen und scheidet das Legendenhafte von dem geschichtlich Zuverlässigen. Der Hauptteil des Werkes ist natürlich seiner Lehrtätigkeit in Paris und Italien und der Analyse seiner verschiedenen theologischen Werke gewidmet. Das Leben des Ordensmannes und Heiligen tritt etwas zurück vor seiner Bedeutung als Professor und Kirchenlehrer. Daher fehlt wohl auch im Titel das ehrende Prädikat ‚Der Heilige'. Endres schätzt auch den Heiligen, das geht aus seiner Darstellung hervor, aber er wollte vor allem den Fürsten der Scholastik seinen Lesern vor Augen führen und zwar mitten unter seinen Zeitgenossen und Mitarbeitern. Die Darstellung entspricht der Bestimmung des Werkes, einen weiteren Leserkreis mit dem Charakter der Hoch-

---

i. W. Zweiter Teil: Bayern (einschl. Schwaben, Franken, Ober- und Niederösterreich.) (Erläuterungen und Ergänzungen zu Janssens Geschichte des deutschen Volkes. VII. Band. 3. u. 4. Heft) gr. 8. (VIII u. 166 S.). Freiburg 1910, Herdersche Verlagshandlung. K 5.53. Vgl. die Besprechung des ersten Teiles in dieser Zeitschrift XXXIII (1909) S. 749—751.

scholastik vertraut zu machen. Manche streng wissenschaftliche Studien über die Lebensbeschreibungen des hl. Thomas hat Endres anderswo veröffentlicht. Er ging also mit wissenschaftlicher Vorbereitung an dieses Werk und sucht Erprobtes und Zuverlässiges zu bieten. Da das Werk schön ausgestattet und nicht sehr umfangreich ist, wird es viele Freunde finden.

4. Aszetisches. Unter den Betrachtungsbüchern für Priester und Ordensleute nehmen die ‚*Meditationes de praecipuis fidei nostrae mysteriis*' von dem ehrwürdigen P. Ludwig de Ponte S. J. eine hervorragende Stelle ein. Ausgezeichnet durch Tiefe, Gründlichkeit, Salbung u. Mannigfaltigkeit des Inhaltes erfreuten sie sich in alter und neuer Zeit einer solchen Beliebtheit, daß sie immer wieder neu ausgegeben werden mußten. Nun liegen sie auch wieder in der bekannten Ausgabe, die P. Augustin Lehmkuhl S. J. nach der lateinischen Übersetzung von P. Melchior Treviño veranstaltet hat, in zweiter Auflage vor. Die ersten vier Bändchen wurden in dieser Zeitschrift schon früher empfohlen. Seit jener Zeit ist auch der V. u. VI. Band vollendet worden. Der sechste enthält im Anhang Betrachtungen zu einigen Heiligenfesten vom Herausgeber und eine Tabelle zur leichteren Verteilung der Betrachtungen auf die Tage des Jahres. Sehr dankenswert ist auch der Index rerum memorabilium totius operis nach Schlagwörtern geordnet, weil so der reiche Stoff der sechs Bände leichter auffindbar und verwertbar wird.

— Von dem beliebten Volksschriftsteller Stiftspropst und Dekan von Innichen, Dr. Jos. Walter, sind wieder mehrere Werke in neuer Auflage erschienen. Hier sei besonders aufmerksam gemacht auf das anregende Erbauungsbüchlein: ‚Die heilige Messe der größte Schatz der Welt', das vor einem Jahre in siebenter, mit Beispielen vermehrter Auflage erschienen ist. Eine Empfehlung sind wohl schon die vielen starken Auflagen.

— Bei Herder in Freiburg hat der fleißige Benediktinerpater Sebastian v. Oer ein Büchlein in erster und zweiter Auflage erscheinen lassen, das besonders zur Erbauung für Familienväter und -Mütter bestimmt ist. Es will in der bekannten aphoristischen, lebhaften Sprachweise zur Liebe und Schätzung der Heimat und des stillen Familienlebens anregen und zeigen, wie in einer geordneten Familie die einzelnen Tage gut zugebracht werden sollen. Ferner gibt der Verf. auch Ratschläge für Reisen, Ausflüge, Berufswahl, für das Verhalten mit den Hausgenossen und spendet Trost für die ernsten Stunden der Krankheit und des Todes. So wird das kleine, schön ausgestattete Büchlein

zu einem lieben Hausfreunde, bei dem man sich in jeder Lage Rat holen kann. Es führt den Titel: ‚Daheim. Gedanken über die christliche Familie‘. Erste und zweite Auflage. Freiburg 1909, Herder.

5. Seit der Belgier Lintelo seine bekannten Schriften über die tägliche Kommunion veröffentlicht, haben diese ihren Weg zu nicht wenigen Völkern Europas gefunden. England, Spanien, Italien und Holland haben ihre eigenen Übersetzungen und einige Schriften sind auch dem Portugiesen und Ungarn, dem Polen und Kroaten in der Sprache seines Landes zugänglich. Ende 1909 erschienen die speziell für Priester bestimmten Schriften auch in deutscher Sprache.

So verschieden auch die Beurteilung all dieser Veröffentlichungen ausfiel, wird ihnen den einen Vorzug niemand absprechen, daß sie die kirchliche Lehre genau erfaßt und an ihr mit großer Treue bis zu den letzten Folgerungen herab festgehalten haben. Ja, das Brixener ‚Priesterkorrespondenzblatt‘ deutet sogar im XXI. Jahrgang auf Seite 198 darauf hin, manche könnten vielleicht deswegen von jenen Arbeiten einen ungünstigen Eindruck gewonnen haben, weil in ihnen überhaupt die ganze Tragweite des Kommuniondekretes 1905 so unzweideutig zutage tritt. Gleichwohl darf man nicht leugnen, daß sich auch Mängel eingeschlichen haben. Der sonst so bewunderungswürdige apostolische Eifer, der das Ganze durchweht, trieb nicht nur zu vereinzelten Äußerungen von untergeordneter Bedeutung, die in etwa zu weit gehen, er scheint auch zu rascher Arbeit getrieben zu haben, wodurch dann an einigen Stellen jene Klarheit und Gründlichkeit gelitten hat, die wir im übrigen wieder anerkennen müssen.

Diese Mängel sucht Josef Finster S. J. in der kürzlich erschienenen Neuauflage folgender Schriften zu beseitigen:

Das Dekret über die tägliche Kommunion und die Pflichten der Prediger und Beichtväter. 8° — 50 Seiten — Brosch. 50 Pf.

Das eucharistische Triduum. Ein Hilfsbuch für die Predigt über die tägliche Kommunion. 8° — 236 Seiten — Brosch. M. 1.40 — Hansen & Co., Saarlouis.

Finster nimmt an diesen Broschüren bedeutende Veränderungen vor, ohne jedoch dem Hauptvorzug der Originale Eintrag zu tun. Was zB. ‚das eucharistische Triduum‘ auf Seite 92 über die Unterlassung einer Kommunion sagt, ist jetzt gewiß einwandfrei zum Unterschied von Seite 77 der 1. Auflage. Durch seine größere Klarheit befriedigt uns weiter unten Seite 105 das vollständig umgearbeitete

Kapitel ,Die guten Werke und die Sakramente'. Beide Verbesserungen stehen zu einigen Zweifeln in Beziehung, die dem Übersetzer geäußert und von ihm Seite 53 sehr treffend beantwortet wurden. Schade, daß diese Erwiderung durch ihre Stellung im Ganzen wie auch durch den Druck so wenig zur Geltung kommt. Sonst enthielte sie kostbare Wahrheiten, von denen mit Recht bemerkt wird, daß sie noch weit mehr ausgebeutet werden müßten.

Eine weitere Verbesserung liegt dann in der fleißigen ,Verwertung unserer heimischen Literatur; zahlreiche Hirtenbriefe der letzten Zeit und die Kommunionschriften namhafter Autoren boten dazu sehr brauchbare Zitate'. (Vorwort.)

Sehr gut war es auch, daß sich das neue Kapitel ,Geistliche und sakramentale Kommunion' nicht dem zweiten Teile des Buches ,Stoff für Predigten' eingegliedert hat. Denn es ist weniger eine umfassende Behandlung dieses Stoffes; es zeigt vielmehr nur, wie der Prediger dabei zwei Extreme zu vermeiden hat: Unterschätzung und Überschätzung der geistlichen Kommunion zum Schaden der sakramentalen. Doch auch dadurch wird das Kapitel dem Kanzelredner sehr nützlich sein.

Der Stil ist gefällig, nirgendwo stoßen wir auf sklavische Abhängigkeit vom Französischen. Passende Bemerkungen begleiten den Text und verraten nicht selten den Kenner der Praxis.

Dem Priester, der jetzt die Aufgabe hat, die irrigen Anschauungen von Jahrhunderten zu beseitigen, werden beide Schriften die Erfüllung dieser Aufgabe wesentlich erleichtern, als getreuer Ausdruck der kirchlichen Lehre und als reichhaltige Sammlung des bezüglichen Stoffes. Mögen sich die neuen Bücher auf eines jeden Seelsorgers Büchertisch finden. Jg.

6. Über die Bekehrung Littrés bringt die Revue Augustinienne (15. Okt. 1910) IX, 510—13 einige interessante Einzelheiten. Nach dem unlängst erfolgten Ableben des in Frankreich sehr angesehenen Abbé Huvelin erhoben freimaurerische und protestantische Zeitungen Zweifel betreffs der Aufrichtigkeit der Bekehrung Littrés († 1884). Huvelin habe in Sachen des Dogmas und der Disziplin von Littré mit sich markten lassen, behaupteten die einen, er habe ihn im letzten Augenblick gleichsam überrascht mit der Taufe, die andern.

Gegenüber diesen Verdächtigungen veröffentlichte der Neffe Abbé Huvelins, Gabriel Huvelin S. J., im Univers einen Brief [datiert Florennes 26/VIII, 10], in welchem er eine Unterredung erzählt, die er im Winter 1905/6 mit seinem Onkel hatte.

Dieser berichtete von seiner ersten Begegnung mit Littré wie folgt: ‚Ich hatte zufällig eine Broschüre von Littré gelesen und den Eindruck gewonnen, daß er im guten Glauben sei. Ich bat den Erzbischof um die Erlaubnis, Zivilkleider anlegen zu dürfen, um unbemerkt zu ihm zu kommen. In der Tat, es war eine sehr gerade Seele. Ich besuchte ihn oft und konnte ihn ohne Mühe von der Wahrheit überzeugen. Als ich sah, daß er genügend unterrichtet sei, setzten wir den Tag fest zur Spendung der hl. Taufe. Indessen setzte ich meine Besuche fort. Bei einem dieser Besuche bat er mich, seine Beichte zu hören. Ich antwortete ihm, daß die Taufe alle Sünden tilge. „Das wäre zu leicht, drängte er; nein, ich will mich demütigen vor Gott, mein Leben gut machen, meine Fehler vor Ihnen bekennen"‘ ...

‚Nach der oben mitgeteilten Unterredung, so schließt der Neffe seinen Brief, bleiben 3 Punkte außer allem Zweifel:

1. als die letzten Augenblicke Littrés kamen, war der Tag für seine Taufe schon lange festgesetzt gewesen nach dem Übereinkommen zwischen ihm und meinem Onkel.

2. Die Taufe wurde nicht beschlossen wegen naher Todesgefahr, sondern weil der Priester den Katechumenen für gut disponiert hielt.

3. In der Zwischenzeit tat Littré aus eigenem Antriebe etwas, was Abbé H. nicht besser als mit dem Worte Beicht ausdrücken zu können glaubte‘.

Dieser Tatbestand wird noch durch zwei andere Zeugnisse bestätigt. Henri Joly erzählt in einem Nachrufe, den er seinem Freunde H. im Bulletin de la semaine (14. Sept. 1910) widmet, daß er jenem selbst einmal die Zweifel vorgelegt habe, die man über Littrés Bekehrung im Angesichte des Todes äußerte. H. ‚antwortete mir sogleich mit seinem so milden und zugleich so entschlossenen Tone: O, es war schon einen Monat her, daß er gebeichtet hatte, et admirablement!‘ Sowohl P. Hüvelin S. J. als Joly bezeugen, daß Abbé H. weder zu nachgiebig noch zu vertrauensselig war. Ersterer weist auf dessen Stellungnahme zu Loisy hin.

Das Gleiche bestätigt eine Veröffentlichung des Abbé Frémont aus seinem Tagebuche.

Auch über Pasqual wird an derselben Stelle Ähnliches berichtet, doch scheinen uns die angeführten Zeugnisse betreffs der Aufrichtigkeit seiner Umwandlung nicht jeden Zweifel zu beheben.

7. Patrologia orientalis. Die Verlagsbuchhandlung Firmin Didot u. Cie. veröffentlicht unter dem Titel Patrologia orientalis eine

Sammlung christlicher orientalischer Schriften theologischen und historischen Inhalts als Ergänzung, bezw. Fortsetzung der Patrologia Graeca und Latina von Migne und der Patrologia syriaca von Graffin. Bis jetzt sind 5 Bände erschienen; dazu vom 6. Bande Faszikel 1, und vom 7. Bande Faszikel 1—3. Der Preis der ersten 5 Bände (im Formate von Migne) beträgt jetzt 215·60 Fr, während der Subskriptionspreis 135·75 Fr betrug. Jährlich erscheinen 4—8 Faszikel von 80—200 Seiten, welche zu Bänden von 500—600 Seiten vereinigt werden. Der Subskriptionspreis für die im Erscheinen begriffenen Bände ist auf 60 Cts per Bogen festgesetzt, welcher nach der Vollendung des betr. Bandes auf 90 Cts erhöht wird. In den ersten 4 Bänden sind Werke in äthiopischer, arabischer, griechischer, koptischer und syrischer Sprache veröffentlicht; vom 5. Bande an treten durch die Mitwirkung und Unterstützung Sr. k. Hoheit des Prinzen Max von Sachsen auch Werke in armenischer Sprache hinzu. Die veröffentlichten Texte sind von einer Übersetzung zumeist in französischer, einzelne in lateinischer oder englischer Sprache begleitet. Unter den bisherigen Mitarbeitern sind neben bekannten europäischen Gelehrten wie J. Guidi (Rom), F. Nau (Paris), R. Duval (Paris), B. Evetts (Oxford), E. W. Brooks (London), H. Delehaye, Bollandist (Brüssel), C. Wessely (Wien) u. a. auch Orientalen, wie der maronitische Erzbischof P. Chêbli (Beirut), Msgr. Addaï Scher (Seert) und P. Dib (Beirut) vertreten. Vgl. den literar. Anzeiger dieses Heftes. So viel sich aus den uns vorliegenden Faszikeln des 5.—7. Bandes ersehen läßt, verdienen die Arbeiten der Herausgeber wie der Druck und die Ausstattung des Verlages Anerkennung und Förderung. Den Vertrieb für Deutschland und Österreich hat die Firma B. Herder übernommen. L.

8. Zu Herders Konversationslexikon ist soeben ein Ergänzungsband erschienen, der vor allem die Aufgabe hat, über die seit Erscheinen des Werkes gemachten Fortschritte in Wissenschaft und Technik und über andere seither geschehene Veränderungen Nachricht und Aufklärung zu geben und so das große Unternehmen auf der Höhe der Zeit zu halten. Überdies sind auch viele Verbesserungen angebracht, die mehr der Vervollkommnung des bereits Gebotenen dienen. Zu einer eingehenden Besprechung reicht leider die Zeit bis zum Erscheinen dieses Heftes nicht mehr. Die Ausstattung ist ausgezeichnet, Illustrationen zahlreich und gut.

9. Aus der Lackenbacherschen Stiftung ist eine Prämie von 800 Kronen für die beste Lösung nachstehender biblischer Preis-

frage zu vergeben: ‚Der sprachliche Charakter der hebräischen Weisheitsbücher‘. Beizufügen ist ein genaues Verzeichnis der benützten literarischen Hilfsmittel und ein alphabetisches Sachregister. Die Bedingungen zur Erlangung dieser Prämie sind folgende: 1. Jene konkurrierende Arbeit hat keinen Anspruch auf den Preis, welche sich nicht im Sinne der Enzyklika ‚Providentissimus Deus‘ als gediegen erweist und zum Fortschritte der wissenschaftlichen Forschung beiträgt. Auch wird jene Arbeit nicht zur Preiskonkurrenz zugelassen, aus welcher nicht zu ersehen ist, ob der Verfasser in jenen Sprachen versiert ist, deren Kenntnis zu einem gedeihlichen Bibelstudium unerläßlich ist und zu deren Erlernung der Lackenbachersche Stiftbrief aneifern will. 2. Die Sprache der um den Lackenbacherschen biblischen Preis konkurrierenden Arbeiten ist die lateinische oder die deutsche; jedoch wird den in lateinischer Sprache abgefaßten Arbeiten bei sonstiger vollkommener Gleichwertigkeit der Vorzug gegeben. 3. Die Bewerbung um obige Prämie steht jedem ordentlichen Hörer der vier beteiligten theologischen Fakultäten (Universität Wien, deutsche und böhmische Universität Prag und Universität Ofen-Pest) und jedem römisch-katholischen Priester in Österreich-Ungarn offen mit Ausschluß der Universitätsprofessoren. 4. Die mit der Lösung der Preisaufgaben sich beschäftigenden Konkurrenzarbeiten sind an das Dekanat der theologischen Fakultät der k. k. Wiener Universität spätestens bis zum 15. Mai 1912 einzusenden. 5. Diese Elaborate dürfen bei sonstiger Ausschließung vom Konkurse weder außen noch innen irgendwie den Namen des Autors verraten, sondern sind mit einem Motto zu versehen und in Begleitung eines versiegelten Kouverts einzureichen, welches auf der Außenseite das gleiche Motto, im Innern aber den Namen und den Wohnort des Verfassers angibt. Die von der Zensurkommission preisgekrönte Arbeit ist mit Änderungen, Zusätzen und Verbesserungen, welche die Zensurkommission nahegelegt oder bestimmt hat, in Druck zu legen. (Pauschalsumme 400 Kronen ö. W.) Anmerkung: Es ist daher erwünscht, daß die Arbeiten nicht gebunden und nur auf einer Blattseite geschrieben, eingereicht werden.

Mit Genehmigung des fürstbischöflichen Ordinariates von Brixen und Erlaubnis der Ordensobern.

Literarischer Anzeiger der „Zeitschrift für kath. Theologie“*)

Nr. 126. **1910.** Innsbruck, 15. Dez.

Bei der Redaktion eingelaufen seit 1. Oktober 1910:

Aar, Der, Illustrierte Monatsschrift f. d. gesamte katholische Geistesleben der Gegenwart. Herausgeg. u. geleitet von Dr. Otto Denk. Pustet, Regensburg. Vierteljährl. M 4, Einzelne Hefte M 1.50. 1. Jahrg.

Abhandlungen, Kirchenrechtliche. Herausgeg. von Dr. Ulrich *Stutz*. Stuttgart, Enke. 67. u. 68. Heft: Kurie u. Kloster i. 12. Jahrhundert. II. Bd., v. Dr. Georg *Schreiber*. (VI, 463) M 16. — 69.—71. Heft: Deutsches Kirchensteuerrecht. Grundzüge und Grundsätze des in den deutschen Staaten für die evangelischen Landeskirchen u. für die kathol. Kirche gültigen kirchlichen Steuerrechts von Dr. jur. Friedr. *Giese* (XVI, 630) M 22.—.

Acta Pontificii Instituti biblici. Nuntia de rebus Instituti. Roma 1910. Bretschneider. Pro folio 20 cent., N 1—4.

Albers, P. S. J., Enchiridion historiae ecclesiasticae universae. Ad recognitam et auctam editionem Neerlandicam alteram in Latinum serm. versum. T. III. Aetas tertia seu nova tempora ab an. 1517 — hodiernum diem. (384) Neomagi 1910, Malmberg Ed. Zu beziehen durch Herder, Freiburg. Preis des kompl. Werkes (3 Bde) M 11.20.

Allioli Dr. Jos. Franz, Bild einer wahren Klosterfrau. 6. Aufl. (XII, 204) Regensburg 1910, Manz. M 1.20.

Andres A., Für Kopf und Herz. Religiöse Belehrung u. Erbauung für jedermann (320) Einsiedeln 1910, Benziger. geb. M 3.—, K 3.60.

Anizan F., Qu'est-ce donc que le Sacré Coeur? (127) Paris 1910, Lethielleux. F 0.75.

Arbeiterpräses, Der. Berlin, Verlag des ‚Arbeiter‘. Jährlich 12 Hefte, Pr. M 4.—. 6. Jahrg.

Barbe Ed. S. J., — **Fourer**, Pfr. Die tägliche Kommunion. (45) Straßburg 1910, Le Roux. M 0.20 (100 St. M 15).

Beissel Stephan S. J., Geschichte der Verehrung Marias im 16. u. 17. Jahrhundert. Ein Beitrag zur Religionswissenschaft u. Kunstgeschichte. Mit 228 Abbild. (X, 518) Freiburg u. Wien 1910, Herder. M 14.50 K 17.40.

Bellesheim Dr. Alphons, Kleines Leben der Heiligen. Mit 2 Titelbildern (XXXII, 732) 7.—10. Aufl. Köln 1910, Bachem. In Originaleinband. M 4.

Benziger u. Co., Christkinds-Kalender für die Kleinen pro 1911. (108) M —.30 K —.35.

— — Ernst und Scherz fürs Kinderherz. Heft 17 für Kinder von 7—10

---

*) Da es der Redaktion nicht möglich ist, alle eingesendeten Schriften in den Rezensionen oder Analekten nach Wunsch zu berücksichtigen, so fügt sie jedem Quartalhefte ein Verzeichnis der eingelaufenen Werke bei, um sie zur Anzeige zu bringen, mag nun eine Besprechung derselben folgen oder nicht. Eine Rücksendung der Einläufe findet in keinem Falle statt.

Jahren. (16), M —.20 K —.25. — Heft 18 für Kinder von 10—14 Jahren (32), M —.30 K —.35.

Bibliotheca Scriptorum medii aevi Teubneriana. Vita S. Genovefae V., Parisiorum Patronae. Prolegomena conscr., textum ed. Car. *Künstle*. (XLVIII, 20) Lipsiae 1910, Teubner. M 1.20.

De Bie J., Philosophia Moralis ad mentem S. Thomae Aquinatis: Pars altera: Philosophia Moralis specialis (292) Lovanii 1910, Franc. et Rob. Ceuterick. F 5.

Blätter, Christlich-pädagogische. Herausgeg. vom Wiener Katechetenverein. Wien, H. Kirsch. Jährl. 12 Hefte, Pr. K 4.—. 33. Jg.

Boudinhon, La question de Lorette. A propos d'un livre récent. (Extrait du Bulletin de la Semaine) (48) Paris 1910. Letouzey et Ané. F 0.75.

Brackmann s. Regesta.

Broschüren, Frankfurter zeitgemäße. Hamm (Westf.) Breer u. Thiemann. à Heft M 0.50. Bd. XXIX H. 11: A. Stenger, Die vorchristliche Pädagogik bei den orientalischen Völkern. — Bd. XXX H. 1 u. 2: Fr. Schwager S. V. D., Arnold Janssen, Stifter u. erster General der Steyler Genossenschaft. — Bd. XXX H. 3: O. Feeg, Moderne Flugtechnik.

Brugier Dr. Gustav, Des Kindes Meßbuch. 7. Aufl. (VIII, 98) Freiburg u. Wien 1910, Herder.

Brunnhofer Dr. Herm., Angelus Silesius in seinem Cherubinischen Wandersmann. Eine Auswahl aus des Dichters religiös-philosophischen Sprüchen (III, 78) Bern 1910, Senninger. M 1.35.

Camerlynck A., Compendium Introductionis Generalis in s. Scripturam (Theologia Brugensis) Pars prior. Documenta (XII, 127) Brugis 1911, Beyaert. F 1.75.

Canisiusstimmen, Freiburg (Schweiz), Canisiusdruckerei. Jährl. 12 Hefte. F 1.50.

Cappelli Msgr. Ger., Gli ultimi giorni di Gerusalemme. Dramma storico in cinque atti con cori musicati rappresentato la 1a volta nel teatrino del convitto délla Calza. Firenze 1908 presso l'Autore, Viale Machiavelli 2. L 0.60.

Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum editum consilio et impensis Academiae Litterarum Caesareae Vindobonensis. Vol. XXXXVI: Tyrannii Rufini opera p. I: Orationum Gregorii Nazianzeni novem interpretatio ed. Augustus Engelbrecht. (LXVIII, 330) Vindobonae 1910, Tempsky. K 12.50.

Cremer Dr. Hermann, Biblisch-theologisches Wörterbuch der Neutestamentlichen Gräzität. 10. völlig durchgearb. u. vielfach veränd. Aufl. herausg. von Dr. Jul. *Kögel*. 1. Lieferung 'Α—'Αρετή. (XX, 160) Gotha 1911, Perthes. Pro Lief. M 4.—.

Dictionnaire Apologétique de la Foi Catholique contenant les Preuves de la Vérité de la Religion et les Réponses aux Objections tirées des Sciences humaines. 4me Edition entièrement refondue sous la direction de *A. d'Alès*, Professeur à l'Institut Catholique de Paris. Fasc. V Église—Evangiles. Paris 1910, Beauchesne et Cie. Chaque fasc. 5 Fr.

Encyclopedia, The Catholic, an international work of reference on the

Constitution, Doctrine, Discipline and History of the Catholic Church. Vol. VIII: Infamy—Lapparent. (XV, 800) New York 1910, Robert Appleton Company. Alleinvertrieb für Deutschland u. Österreich-Ungarn bei Herder, Freiburg i. Br. Subscriptionspreis pro Bd. geb. M 27.

Endres Dr. Jos., Anton, Thomas von Aquin. Die Zeit der Hochscholastik. Mit 64 Abbildungen (Weltgeschichte in Karakterbildern). (VI, 107) Mainz 1910, Kirchheim. M 4.—.

Esser P. H., Sonntagsweihe, Unterweisungen üb. d. Sonntagsevangelien f. d. kath. Volk. 1.—3. Taus. Köln 1910, Bachem.

Falco M., Il riordinamento della proprietà ecclesiastica. Progetti italiani e sistemi germanici. (VIII, 255) Torino 1910, Frat. Bocca. L. 4.

— — Il novissimo diritto della chiesa cattolica. Estr. d. Riv. di diritto publ. N 5—6 1910). (30) Milano 1910. Società editrice libraria. Via Antonio 22.

— — Le disposizioni pro anima. Fundamenti dottrinali e forme giuridice. (VII, 205) Torino 1911, Frat. Bocca. L 4.

Förster Karl, Die Kunst des Sparens. (235) 10.—15. Tausend. Köln 1910, Bachem. Geb. M 1.40.

Freisen Dr. Jos., Die bischöfl. Jurisdiction über die Katholiken im Grossherzogtum Sachsen-Weimar-Eisenach. (Sonderabdruck a. d. Festschrift für Hugo v. Burckhard) (31) Stuttgart 1910, F. Enke.

G . . . r, Schönheit, Güte, Zweck. Kant und Schopenhauer (aus dem Jahre 1897) I. Teil (287) Berlin 1908, Harrwitz.

Gander Martin O. S. B., Die fünf Sinne des Menschen (Benzigers Naturwissenschaftl. Bibliothek Nr. 16) Mit Titelbild u. 48 Textillustrat. (192) Einsiedeln 1911, Benziger. M 1.50, K 1.80.

Garriguet, P. S. S., Der Arbeitsvertrag. 27. Bdchen der Sammlung ‚Wissenschaft u. Religion' (83) Straßburg 1910, Le Roux. M 0.50.

Geschichtliche Jugend- und Volksbibliothek, Regensburg Manz. Je M 1.20, geb. M 1.70. Bd. 35. Schwere Tage. Historische Begebenheit aus der Zeit des Spanischen Erbfolgekrieges. Von Dr. A. Steinberger. Mit 14 Illustrationen. — Bd. 36. Ludwig XIV und seine Zeit. Von K. R. von Landmann, K. bayer. Generalleutnant. Mit 22 Illustr.

Gillet P. Dominicain, l'Éducation du coeur. (368) Brugge 1910, Desclée et Cie. F 3.50.

Gockel Dr. Albert, Schöpfungsgeschichtliche Theorien. 2. verm. u. verb. Aufl. (166) Köln 1910, Bachem. M 3.

Görres-Gesellschaft. Zweite Vereinsschrift f. 1910: Dr. H. Schott, Ein Jahrzehnt internationaler Südpolerforschung. (64) Köln 1910, Kommissionsverlag Bachem. M 1.20. — Dritte Vereinsschrift: H. Grauert, Görres in Straßburg. Fünf Vorträge v. d. Generalversammlung d. Görres-Gesellschaft zu Metz. (120) Ebd. M 1.80.

Grapez Edmond, La Vénérable Catherine Labouré, fille de la Charité de S. Vincent de Paul 1806—1876) 2e éd. (‚Les Saints') (XVI, 212) Paris 1910, Gabalda et Cie. F 2.

Gruber Mathias S. J., Wunderbares Leben des hl. Stanislaus Kostka S. J., 3. Aufl. (VIII, 176) Freiburg u. Wien 1910, Herder. Geb. M 1.60, K 1.92.

Grunewald Cam., Missa III in die Nativitatis domini, missa dominicae resurrectionis, missa ‚de Angelis' cum Responsoriis missae et Credo III. (Einzel-Ausgaben der vatikan. Mess-, Vesper u. aa. Gesänge in Choral- u. modernen Noten u. Übersetzung. Heft 2) (VII, 28) Graz u. Wien 1910, Styria. K 1.

Habersbrunner P. Dionysius O. Cap., Worte Mariens. Acht Mai-Predigten (57) München 1910, Selbstverlag d. Verf. M 1.—.

Handweiser, Literarischer. Redig. v. Prof. Niesert. Münster, Theissing. Jährl. 24 Nummern. Pr. M 6.—. 48. Jg.

Hefele Dr. H., Die Bettelorden und das Religiöse Volksleben Ober- und Mittelitaliens im XIII. Jahrhundert. Beiträge zur Kulturgeschichte d. Mittelalters und der Renaissance. Herausg. v. Walter *Goetz*. Heft 9. (IV, 140) Leipzig 1910, Teubner. M 4.80.

Heiner Dr. Franz, Die Maßregeln Pius X. gegen den Modernismus nach der Enzyklika Pascendi vom 8. Sept. 1907 in Verbindung mit dem Motu proprio vom 1. Sept. 1910 verteidigt u. erläutert. (VI, 100) Paderborn 1910, Bonifacius-Druckerei. M 1,50.

Herders Konversations-Lexikon. Ergänzungsband. Freiburg u. Wien 1910, Herder. (1450) M 15.

Hermathena: a Series of Papers on Literature, Science. and Philosophie by Members of Trinity College Dublin Nr. XXXVI (IV, 236) Dublin 1910 Hodges, Figgis u. Co. 4 Shillings.

Hertling G. v., Die Bekenntnisse des hl. Augustinus. 4. u. 5. Aufl. (X, 520) Freiburg u. Wien 1910, Herder. M 3.80, K 4.56.

Hilgers Jos. S. J., Das goldene Büchlein für Priester und Volk. Die Ablässe u. Privilegien der Herz-Jesu-Andacht (V, 220) Regensburg 1910, Pustet. M 1.60.

Hirzel Dr. Phil. Oskar, Abt Heriger von Lobbes 990—1007. (44) Leipzig 1910, Teubner. M 1.80.

Horae Diurnae Breviarii Romani. Ed. VI. post. alt. typ. 24. Ratisbonae MCMXI, Pustet. Geb. M 5.40 u. höher.

Höveler P., Zum päpstlichen Dekret über die Kinderkommunion vom 8. Aug. 1910. (34) Düsseldorf 1910, L. Schwann. M 0.40.

Hübler u. A. v. Stellberg, Neuer Gesundheitswegweiser (VI, 403) Würzburg 1911, Bucher. Geb. M 5.—.

Humbert A., Les Origines de la Théologie moderne. I. La Renaisance de l' Antiquité chretienne. (1450—1521) (358) Paris 1911, Gabalda u. Cie. F 3.50.

Jacquier et **Bourchany**, La Résurrection de Jésus-Christ. Les Miracles évangéliques. (XXI, 312) Paris 1911, Gabalda u. Cie. Fr 3.50.

Jahrbuch des Caritasverbandes für das Geschäftsjahr 1910/1911. 4. Jhrg. Herausg. vom Vorstand des Caritasverbandes für das kathol. Deutschland. Freiburg 1910, Caritasverband f. d. kath. Deutschland. M 1.

Janvier E., Exposition de la morale catholique. Carême 1910. VIII. La Grâce (Conférences de N. D. de Paris). (464) Paris 1910, Lethielleux. F 4.

Kalender, Taschenkalender u. kirchl.-statist. Jahrbuch f. d. kath Klerus deutscher Zunge 1910. Red. Prof. Dr. *Geiger*. Regensburg 1910, Manz. M 1.

Kalender Dr. Emil, Der rationelle Gemüsebau. Kurzgefaßter Leitfaden für den praktischen Gartenbesitzer und Landwirt. Neu herausg. von Gust. Biesenbach. 9.—11. Aufl. (VIII, 163) Köln 1910, Bachem. Geb. M 2.40.

Kampers Dr. Franz, Karl der Große. Die Grundlegung der mittelalterlichen Kultur u. Weltanschauung (Weltgeschichte in Karakterbildern) Mit Mosaikdruck-Titelbild u. 75 Abbild. (VIII, 126) Mainz 1910, Kirchheim u. Co. M 4.—.

Keller Dr. Anton Jos., Einhundertsiebzig ausgewählte Beispiele zum Siebenten und Zehnten Gebote Gottes. (Exempelbücher XXXII). (XII, 227) Mainz 1910, Kirchheim. M 2.60,

Keppler Dr. Paul Wilh. v., Bischof v. Rottenburg, Homiletische Gedanken u. Ratschläge. (VI, 114) Freiburg u. Wien 1910, Herder. M 1.20, K 1.44.

— — Die Adventsperikopen. Exegetisch-Homiletisch erklärt. 4. Aufl. (153) Freiburg u. Wien 1910, Herder. M 2.—, K 2.46.

Kerer Franz X., Gebt mir grosse Gedanken. Ein Buch für die Krisen des Lebens. 3. verb. Aufl. (VIII, 154) Regensburg 1910, Manz. M 1.20.

Kirchenjahr, Das katholische in Bildern, unter Mitwirkung d. Katechetenvereine in München u. Wien, für Schule und Haus herausgeg. von Dr. Ulrich Schmid. 60 Bildertafeln in Ton- u. Farbendruck auf starkem Karton. Mit einer Einleitung von Prof. Dr. Heinrich Swoboda. Leipzig 1910, Seemann. Preis des vollständigen Werkes in Sammelmappe 15 M.

Kirchenmusik, Die. Herausgeg. v. Vorstande des Diözesan-Cäcilienvereins Paderborn. Jährl. 12 Hefte, M 3.—. 11. Jg.

Kirchenzeitung, Schweizerische. Luzern, Räber & Cie. Pr. jährl. in der Schweiz F 6.—, Ausl. F 9.—. 1910.

Klimke Friedrich S. J., Die Hauptprobleme der Weltanschauung (Sammlung Kösel, 37. Bändchen) (VIII, 168) Kempten u. München 1910, Kösel. M 1.—.

Kögel s. Cremer.

Krebs Dr. Engelbert, Der Logos als Heiland im ersten Jahrhundert. Ein Religions- u. Dogmengeschichtl. Beitrag zur Erlösungslehre. Mit einem Anhang: Poimandres und Johannes. Kritisches Referat über Reitzensteins religionsgeschichtl. Logosstudien. (Freiburger Theolog. Studien 3. Heft) (XX, 184) Freiburg u. Wien 1910, Herder. M 4.—.

Kroeß Al. S. J., Geschichte der Böhmischen Provinz der Gesellschaft Jesu. I. Bd. Geschichte der ersten Kollegien in Böhmen, Mähren u. Glatz von ihrer Gründung bis zu ihrer Auflösung durch die böhm. Stände 1556—1619. (Quellen und Forschungen zur Geschichte, Literatur u. Sprache Österreichs u. seiner Kronländer. Durch die Leo-Gesellschaft hsg. v. Proff. Dr. Hirn u. Wackernell. XI. Band.) Wien 1910, Ambr. Opitz Nachfolger. (XXVII, 1007) K 15, M 12.50.

Krofta Kamil, Die böhmischen Landtagsverhandlungen und Landtagsbeschlüsse — vom Jahre 1526 an bis auf die Neuzeit. Herausg. vom kgl. böhm. Landesarchive. XI Die Landtage des Jahres 1605 I. Teil (380) Prag 1910, Verlag des Landesausschusses.

Kugler F. X. S. J., Im Bannkreis Babels. Panbabylonistische Konstruktionen u. geschichtl. Tatsachen (XX, 165) Münster 1910, Aschendorff. M 4.—.

Künzle Dr. Magnus O. M. Cap., Ethik und Ästhetik (XVI, 388) Freiburg u. Wien, 1910, Herder. M 7.50, K 9.—.

Kultur, Soziale. M.-Gladbach, Volksvereinsverlag. Preis jährl. M 6.—. 30. Jahrg.

Kunst, Die christliche. Monatschrift f. alle Gebiete d. christl. Kunst, der Kunstwissenschaft, sowie f. d. gesamte Kunstleben. München, Gesellschaft für christl. Kunst. Preis viertelj. M 3.—. 6. Jahrg.

Kunz Christian, Kleines Meßbuch der katholischen Kirche, zugleich Einführung in den Geist der hl. Liturgie (Lateinisch u. Deutsch) (1000) Regensburg 1910, Pustet. Geb. M 3.30.

Lacey T. A., A Roman Diary and other Documents. (XVI, 420) London 1910, Longmans, Green, and Co.

v. **Landmann** s. Geschichtliche Bibliothek.

Leitner Dr. Martin, Die Verlobungs- und Eheschließungsform nach dem Dekrete Ne temere und der Konstitution Provida 6. Aufl. (96) Regensburg 1910, Manz. M 1.20.

Lintelo-Finster S. J., Das eucharistische Triduum. Ein Hilfsbuch für die Predigt üb. d. tägl. Kommunion. 2. Aufl. Saarlouis 1911, Hansen. M 1.40, K 1.65.

— — Das Dekret üb. d. tägl. Kommunion u. die Pflichten der Prediger u. Beichtväter. 2. Aufl. Ebd. M 0.50, K 0.60.

Lüttwitz Arthur M., Baron. Wo ist das Glück? Aphorismen (VIII, 224) Freiburg u. Wien 1910, Herder. M 3.20, K 3.84.

Lugan A., La Morale de l'Action Française. Réponse à un Apologiste. (90) Paris 1910, Bloud. F 1.50.

Mark Eugen, Dr. Karl Lueger und die Jugend (‚Unter der Fahne des katholischen Jugendvereins' 3. Bdch.) (41) Rottenburg a. Neck. 1910, Bader. M —.40, K —.50.

Manuale sacerdotum s. Schneider.

de **Marolles** Victor, Kardinal Manning. Mit einer Vorrede von Ferd. *Brunetière*. Autorisierte Übersetzung von Sebastian *Zeissner* Mit einem Bildnis des Kardinals. (XVI, 181) Mainz 1910, Kirchheim. M 2.50.

Mathies Msgr. Dr. Paul (Ansgar Albing), Wir Katholiken und die — andern (121) Freiburg u. Wien 1910, Herder. M 1.30, K 1.56.

Meffert Dr. Franz, Die geschichtliche Existenz Christi. 5.—8. bedeut. verm. Aufl. (192) M. Gladbach 1910, Volksvereins-Verlag. M 1.80.

Meschler M. S. J., Seelenschmuck zum göttlichen Gastmahl. 2. Aufl. (XII, 246) Freiburg u. Wien 1910, Herder. Geb. M 1.30, K 1.56.

Mezard Fr. D., De vita Spirituali. Ex Commentariis B. Hugonis de Sancto Charo, Ord. Praed., super totam Bibliam excerpta. (664) Regensburg 1910, Pustet. M 7.80.

Minjon, Dr. E., Die dogmatischen und literarischen Grundlagen zur Erklärung des biblischen Schöpfungsberichtes. (VIII 101) Mainz 1910, Kirchheim. M 1.50.

Missionen, Die katholischen. Illustr. Monatschrift, herausgeg. von einigen Priestern der Gesellschaft Jesu. Freiburg i. B., Herder. Preis jährl. M 4.— (K 4.80). 39. Jahrg.

Monatsschrift für christliche Sozialreform. Verlag Basel, Petersg. 34. Jährl. F 8.—, M 6.50, K 8.—. 32. Jahrg.

Monatsschrift, Katechetische. Hsg. von Schulrat F. W. Bürgel. Münster i. W., Schöningh. Preis jährlich M 4.20. 22. Jahrg.

Münster Maria Paula, Geschichte der Kongregation der Franziskanerinnen von der Buße und der christlichen Liebe (Heythuizen=Nonnenwerth). Mit einem Vorwort von P. Leonhard Lemmens O. F. M. Mit 4 Bildern u. 5 Karten. (XVI, 460) Freiburg u. Wien 1910, Herder. M 4.40, K 5.28.

Murr Christoph Gottlieb v., Geschichte der Jesuiten in Portugal unter der Staatsverwaltung des Marquis Pombal. Neue verb. Ausgabe v. F. B. Hafkemeyer S. J. (171) Freiburg u. Wien 1910, Herder. M 4.— K 4.80.

Nestorius, Le livre de Héraclide de Damas; traduit en français par F. *Nau* avec le concours du R. P. *Bedjan* et de M. *Brière*. Suivi du texte grec des trois homélies de Nestorius sur les tentations de N. S. et de 3 appendices. (XXX, 404) Paris 1910, Letouzey et Ané. F 10.

van **Noort** G., parochus Amstelodamensis, olim S. Theol. prof., Tractatus de Deo redemptore, quem in usum auditorum suorum concinnabat, ed. 2 recogn. (208) Amsterdam 1910, van Langenhuysen. F 3.25.

— — Tractatus de sacramentis, fasc. prior comprehendens doctrinam de sacram. in generé, baptismo, confirmatione, ss. Eucharistia. (412) F 6.50.

Der Sebastian von O. S. B., Das Vaterunser. 10 Betrachtungen 1. u. 2. Aufl. (VIII, 256) Freiburg u. Wien 1910, Herder. M 2.30, K 2.76.

Palmieri Aurelius O. S. A., Theologia Dogmatica Orthodoxa (Ecclesiae Graeco-Russicae) ad lumen Catholicae doctrinae examinata et discussa Tom. I Prolegomena. (XXV, 815) Florentiae 1911, Libreria Editrice Fiorentina.

Pascher Josef. Ausführliche Katechesen für das erste Schuljahr (VIII, 166) Wien 1910, Pichlers Witwe u. Sohn. K 2.40, M 2.—.

Patrologia orientalis, herausg. v. Sr. k. H. Prinzen *Max v. Sachsen*. R. *Graffin*, F. *Nau*. Paris, Firmin-Didot, 56 rue Jacob. Für Deutschl. u. Österreich-Ungarn bei Herder, Freiburg. Tom. V. F. 1 History of the Patriarchs of the Coptic Church of Alexandria III. Agatho bis Michael I (706) (arabisch u. englisch), herausg. v. B. *Evetts*. F 12.85. — 2. Histoire Nestorienne: Chronique de Lèert I, 2 (arabisch u. franz.), v. Mgr. Addai *Scher* u. P. *Dib*. F 7.60. — 3. Le Synaxaire arménien de Ter Israel I. Le mois de Navasard (armenisch u. franz.), par le Dr. G. *Bayan* avec le concours de S. A. R. le prince *Max de Saxe*. — 4. Chronique de Mahboub (Ἀγάπιος) de Menbidj I, 1 (arabisch u. franz.), v. A. *Vasiliev*. F 8.10. — 5. Les Légendes syriaques d'Aaron de Saroug, de Maxime et Domèce, d'Abraham, maître de Barsoma, et de l'Empereur Maurice (syrisch u. franz.) v. F. *Nau*; les miracles de S. Ptolémée (arabisch u. franz.) v. L. *Leroy*. F. 6.90.

Tom. VI. F. 1. The hymns of Severus of Antioch and others in the syriac version of Paul of Edessa as revised by James of Edessa (syr. u. engl.) v. E. W. *Brooks*. F 10 70. — 2. Le Synaxaire arménien de Ter Israel II. Le mois de Hori (armen. u. franz.) v G. *Bayan*. F 10.45. Subscriptionspreis F 6.60. — Tom VII. F. 1. Traités d'Isaï le Docteur et de Hnana d'Adiabène sur les Martyrs, le Vendredi d' or et les Rogations, et Confession de foi à réciter par les évêques avant l'ordination (syr. u. franz.) par Msgr. A. *Scher*. Fr 5.50. Subscripsionspr. Fr 3 45. — 2. Histoire Nestorienne (Chronique de Séert), II 1 (arab u. franz.) par Mgr Addaï *Scher*. Fr 6.65. Subscriptionspr. Fr 4.20. — 3. Le Synaxaire éthiopien. — Le mois de Hamlé (äthiopisch u. franz.) par I. *Guidi*. Fr 15.—. Subscriptionspr. Fr 9.45. — 4 Chronique de Mahboub ('Αγάπιος) le Grec, fils de Constantin, évêque de Menbidj (Xe siècle), (arab. u. franz.) par A.-A. *Vasiliev*, professeur à l'Université de Dorpat. II 1. Fr 8.10. Subscriptionspr Fr 5.10. — Der Subscriptionspreis ist für den Bogen 60 Cent. Nach Erscheinen des ganzen Werkes wird der Preis auf 95 Cent. erhöht. Les éditeurs publieront chaque année de quatre à huit fascicules de quatre-vingts à deux cents pages chacun (format de Migne), qui seront réunis en volumes de cinq à sept cents pages. Chaque série de dix volumes sera suivie d'une table générale.

Peters Dr. Norbert, Die jüdische Gemeinde von Elephantine-Syene u. ihr Tempel im 5. Jahrhundert vor Christi Geburt. (IV, 58) Freiburg u. Wien 1910, Herder. M 1.50, K 1.80.

Petitot H., Pascal. Sa vie religieuse et Son Apologie de Christianisme (428) Paris 1911, Beauchesne. F. 6.

Pfeilschifter Dr. Georg, Theodorich der Große. Die Germanen im Römischen Reich. Mit Mosaikdrucktitelbild und 100 Abbildungen. (Weltgeschichte in Karakterbildern). (VIII, 137) Mainz 1910, Kirchheim. M 4.—.

Pohle Dr. Joseph. Die Sternenwelten und ihre Bewohner. 6. umgearb. Aufl. Mit 1 Karte, farbigen und schwarzen Tafeln, sowie 60 Abbild. (XI, 539) Köln 1910, Bachem. M 10.—.

Polybiblion. Revue bibliographique universelle. Paris (VIIe), Polybiblion. Partie littéraire (jährl. Fr 16) Partie technique (jährl. Fr 11).

Polz Dr. P. Amand, Prof. in St. Florian bei Enns. Das Verhältnis Christi zu den Dämonen. Auf Grund der Evangelienbücher. Zugleich eine Darstellung der christkatholischen Lehre über die Dämonen. (IV, 144) Innsbruck 1907, Rauch.

Rassegna Gregoriana. Roma, Desclée, Lefebvre & Cie. Jährlich 12 Hefte, Pr. L 7.—.

Razón y Fe. Revista mensual. Madrid, Isabel la Católica 12. F 15.—.

Reck Dr. Franz Xaver, Das Missale als Betrachtungsbuch. 4. Bd. Feste u. Ferien. 1. u. 2. Aufl. (VIII, 591) Freiburg und Wien 1910, Herder. M 8.20, K 9.84.

Regesta Pontificum Romanorum Jubente Regia Societate Gottingensi congessit Paulus Fridol. *Kehr*. Germania Pontificia. Vol. I Pars I, Provincia Salisburgensis I. Auctore Alberto *Brackmann*. (VI, 265) Berolini 1910, Weidmann. M 10.—.

Rieder Dr. Karl, Zur innerkirchl. Krisis des heutigen Protestantismus. Eine Orientierung über moderne Evangeliumsverkündung. (XVI, 236) Freiburg u. Wien 1910, Herder. M 4, K 4.80.

Rituale parvum. Editio VII. (260) Regensburg 1910, Pustet. M 2.—.

Rituale Romanum. Editio XI. (X, 271) Regensburg 1910, Pustet. M 3.80.

Rothes Dr. Walter, Christus. Des Heilands Leben, Leiden, Sterben u. Verherrlichung in der bildenden Kunst aller Jahrhunderte. Mit 196 Abbild. u. 5 Farbendrucken. 1.—6. Taus. Köln 1911, Bachem. (XIV, 324) Geb. M 10.

— — Quer durch Spanien und im Norden Afrikas. Reisebilder, Kunst- und Kulturstudien. Mit 24 Vollbildern. (VIII, 149) Mainz 1910, Kirchheim. M 3.—.

Sailer, Johann Michael, Über Erziehung für Erzieher. Neu herausg. v. Dr. Joh. Baier. 2. durchges. u. erw. Aufl., herausg. v. Franz Xaver Kunz. (Bibliothek der katholischen Pädagogik XIII). (XII, 344) Freiburg u. Wien 1910, Herder. M 4.40, K 5.28.

Schaub Dr. Franz, Die neuesten Bestimmungen auf dem Gebiet des katholischen Eherechts nebst Hinweis auf die ehefeindlichen Tendenzen im 20. Jahrhundert. (46) Regensburg 1911, Coppenrath. M —.60.

Scheicher Josef, Erlebnisse und Erinnerungen. 4. Band. Aus dem politischen Leben 1 (483) Wien, Fromme. K 4.20.

Schmid Christoph v., Jugendspiegel. 4. Aufl. (86) Regensburg 1910, Manz. Geb. M 1.20.

Schmid Dr. Andreas, Geheimrat Dr. Alois Ritter von Schmid. Sein Leben u. seine Schriften. Ein Beitrag zur zeitgenössischen Philosophie u. Theologie. Mit 1 Titelbild u. 23 Illustr. (VIII, 416) Regensburg 1910, Manz. M 3.—.

Schneider Jos. S. J., Manuale sacerdotum ed. 17. cura et studio Augustini *Lehmkuhl* S. J. (XVI, 278; VI, 640) Coloniae 1910, Bachem. M 6.

Schotte s. Görresgesellschaft.

Schüch P. Ignaz O. S. B., Handbuch der Pastoraltheologie. Fortgeführt von Dr. Virgil Grimmich O. S. B. 14. u. 15. umgearb. u. verm. Ausg. besorgt von Dr. P. Amand Polz O. S. B. (XIII 898) Innsbruck 1910. Rauch. M 9.20, K 10.80.

Schulte Joh. Chrysost. O. M. Cap., P. Martin Cochem 1634—1712. Sein Leben und seine Schriften nach den Quellen dargestellt. (Freiburger Theologische Studien) herausg. v. Dr. G. Hoberg u. Dr. G. Pfeilschifter. 1. Heft (XVI, 208) Freiburg u. Wien 1910. Herder. K 3.60, K 4.32.

Schweiger s. Broschüren.

Seipel Emil, Das Brot des Lebens. (X, 248) Freiburg u. Wien, 1910, Herder. M 2.50, K 3.—.

De Smet Al., De sponsalibus et matrimonio. Tractatus canonicus et theologicus necnon historicus et juridico-civilis. Ed. alt. recogn. XXXVI. 620. Brugis 1911, Car. Beyaert.

Soengen Ludwig S. J., Der heilige Joseph, der erhabene Beschützer der

Kirche. Mit farb. Titelbild u. 17 Illustrationen. (VIII, 296) Regensburg 1910, Manz. Geb. M 3.—.

Stauracz Franz, Liebe als Erziehungsprinzip. Glossen zur Mittelschulreform. (65) Wien 1910, Opitz. K —.70.

Steeger s. Broschüren.

Steinberger s. Geschichtlich.

Steigenberger, Irrgänge im Tugendleben. Gedanken u. Anregungen für willige Seelen aller Stände. (413) Regensburg 1910, Pustet. M 2.40.

Steinmann Dr. Alphons, Sklavenlos und alte Kirche. Eine historisch-exegetische Studie über die soziale Frage im Urchristentum. 1. u. 2. Aufl. (96) M. Gladbach 1910, Volksvereins-Verlag. M 1.20.

Stölzle Dr, Remigius, Johann Michael Sailers Schriften. (Sammlung Kösel 41.—42. Bändchen) (VIII, 277) Kempten u. München 1910, Kösel. M 2.—.

Studentenblätter, Soziale. Jährl. 8 Nummern. Beim Sekretariat sozialer Studentenarbeit (M.-Gladbach, Sandstr. 5) bestellt M 1.—, im Buchhandel M 1.50.

Szemle, Katholikus. Budapest, Stephaneum. Pr. jährl. K 10.—. 24. Jhrg.

Texte, Kleine für Theologische u. Philologische Vorlesungen u. Übungen. Herausg. von H. Lietzmann. Bonn 1910, Marcus und Webers Verlag. H. 61: Die Klementinische Liturgie a. d Constitutiones Apostolorum VIII. herausg. v. Prof. Dr. H. *Lietzmann* (32) M 0.80. — H. 64. Die Oden Salomos a. d. Syrischen übersetzt, mit Anmerkungen von A. *Ungnad* u. W. *Staerk*. (40) M 0.80.

Thomas Hem. a Kempis, De Imitatione Christi libri quatuor. (Bibliotheca Ascetica I.) 424 Seiten. Geb. M 2.30.

Unterricht über die Spendung der Nottaufe und über die Standespflichten der Hebammen. V. e. Priester d. Diözese Freiburg. 6. u. 7. Aufl. (XII, 40) Freiburg u. Wien, 1910, Herder. Kart. K —.40, K —.48.

Van der Meersch Jos., Tractatus de divina gratia. (XV, 408) Brugis 1910, Car. Beyart.

Viteau Dr. J. Les Psaumes de Salomon, Introduction, Texte Grec et Traduction. Avec de Principales Variantes de la Version Syriaqae par Francois *Martin* (Documents pour l'Etude de la Bible publiés sous la Direction de Francois Martin) (427) Paris 1911, Letouzey et Ané.

Vögele Dr. Albert, Der Pessimismus und das Tragische in Kunst und Leben. 2. bedeut. verm. Aufl. (X, 318) Freiburg u. Wien 1910, Herder. M 4.60. K 5.52.

Welt, Alte u. Neue. Illustriertes kath. Familienblatt zur Unterhaltung u. Belehrung. Einsiedeln, Benziger. Preis pro Heft M 0.35 — F 0.45 — K 0.45. 45. Jahrg.

Witowski C., Die Arbeiterversicherung in den Kulturstaaten (Sammlung Kösel Bd. 38) (VIII, 245) Kempten u. München 1910, Kösel. M 1.—.

Würfel Dr. A., Mußestunden zur Unterhaltung für jung u. alt. 2. verb. Aufl. (IV, 270) Regensburg 1910, Manz. Geb. M 3.50.

— — Unterhaltungsbuch am häuslichen Herd für jung u. alt. 3. verb. Aufl. (III, 259) Ebd. Geb. M 3.40.





Abhandlungen

Die alten Christen und ihre religiöse Mitwelt

Geschichtliches und Methodologisches

Von **Stanislaus von Dunin-Borkowski** S. J.

Die neutestamentliche Zeitgeschichte mit den vorausgehenden zweihundert Jahren, die politische, Kultur- und Religionsgeschichte des zweiten und dritten Jahrhunderts nach Christus enthüllen uns den Hintergrund, von dem sich erst das Christentum deutlicher abhebt, den Schauplatz, auf dem die Ideen und Kräfte, welche die neue Religion teils bekämpfte und niederrang, teils sich anpaßte und für sich eroberte, auf uraltem Boden erstarkt waren, arbeiteten, neu auferstanden oder starben. Die Geschichte dieses Umbildes ist nicht bloß in ihren Grundzügen und breiten Tatsachen wissenswert[1]; die kleinsten Einzelheiten, vorübergehende Erlebnisse und Einflüsse, jeder Zug und jedes Ereignis, welche die ältesten christlichen Geschicke erläutern, sind uns lieb und wertvoll. Wenn es sich um das größte handelt, darf man die unscheinbarsten Lichter nicht vernachlässigen.

Überaus erfreulich sind deshalb die unzähligen frischen Pinselstriche, durch welche geschäftige Hände in neuester Zeit das bekannte alte Gemälde belebt haben. Die genaue Erforschung des jüdischen Gemeinde- und Religionswesens lichtet so manches Dunkel in der Geschichte der ältesten christlichen Gemeinden; die Erkenntnis eigenartiger messianischer Erwartungen und Träume in den jüdischen Apo-

---

[1] Vgl. die neueste zusammenfassende Darstellung bei Dr. Jos. Felten, Neutestamentliche Zeitgeschichte; 2 Bände, Regensburg 1910.

kalypsen und im rabbinischen Pharisäismus läßt die Gestalt und die lebendige Wirklichkeit des Messias schärfer hervortreten[1]); das Studium der sozialen Verhältnisse und des Privatlebens im Judentum und in ägyptischen Landstädtchen erläutert so manches Wort, so manche Parabel des Herrn[2]); die genauere Zeitbestimmung für die im Talmud überlieferten ältesten Aussprüche jüdischer Lehrer zeigen uns Jesus in seiner wunderbaren Anpassung an seine Mitwelt, zugleich aber auch in seiner alle zeitgenössische Weisheit überflügelnden Erhabenheit[3]). Die Aufdeckung mystischer Richtungen bei gläubigen Israeliten[4]), und freierer, die übertriebene Gesetzfrömmigkeit abweisender Strömungen im Judentum der Diaspora und in den Kreisen des jüdischen Philosophen Philo, erklären die Annäherung mancher Kreise aufgeklärter Juden an das christliche Ideal und ihre ruhigere Stimmung zu Gunsten des Evangeliums[5]). Ganz neue Einblicke in religiöse Spekulationen des Wunderlandes Ägypten und vor allem die Überflutung der hellenistischen Welt durch die orientalischen Religionen zeigen uns neben einem widerlichen Zauber- und Orgienunfug eine Läuterung des Gottesbegriffs und mancher sittlicher Anschauungen, eine Sehnsucht nach Überirdischem und Ewigem, welche der christlichen Predigt sehr zustatten kamen[6]). In der hellenistischen Welt

---

[1]) Neben Schürers bekanntem großem Werk und den Werken und Studien über die Ausbreitung des Christentums: a) Hoennicke, Das Judenchristentum im ersten und zweiten Jahrhundert, Berlin 1908. Doch vgl. die Besprechung in den Stimmen aus Maria Laach. LXXVII, 574. b) *Lagrange*, Le Messianisme chez les Juifs, Paris 1909.

[2]) *Schwalm*, La vie privée du peuple Juif à l'époque de Jésus-Christ, Paris 1910. — *Fonck*, Die Parabeln des Herrn[3], 1909. — Wessely in den Denkschriften der Wiener Ak. d. Wiss., phil.-hist. Kl. 47 [1902], 56 ff.

[3]) Dieses erst wenig bearbeitete Gebiet wartet noch auf die Mühewaltung katholischer Gelehrter.

[4]) Vielleicht in den neu entdeckten Oden Salomons; jedenfalls in der ältesten Haggada. Wenig geklärt ist die Geschichte der religiösen Stimmungen in der jüdischen Diaspora. Hier tut eine kritische Sichtung der vom hl. Epiphanius in seinem ‚Arzneikasten' gesammelten Nachrichten not.

[5]) Reine Phantasie ist aber der von einigen Gelehrten frei erfundene vorchristliche Christuskult.

[6]) *Franz Cumont*, Les religions orientales dans le paganisme Romain[2], Paris 1909; jetzt auch deutsch von G. Gehrich, Leipzig 1910;

zur Zeit Christi ist man der verdorbenen Weltkomödie müde und erwartet einen Gottmenschen, welcher sühnen und erlösen soll.

Und nun erstehen auch die kleinasiatischen Städte, wie sie zur Zeit des Weltapostels strahlten, vor unserem staunenden Auge. Die Ufer des Tigris, Ägyptens Sand, enthüllen von Zeit zu Zeit längst verschüttetes kulturhistorisches Gut. Streifen von Papyrus und weggeworfene beschriebene Scherben erzählen uns in der Sprache der Evangelisten und des Völkerlehrers Freud und Leid der Zeitgenossen unserer ersten Apostel und Väter.

So prägt sich eine uralte Wahrheit immer deutlicher aus; es ist die durch Gottes Vorsehung gefügte Vorbereitung der jüdischen und heidnischen Welt auf die christliche Offenbarung und die Orientierung ihrer edelsten und besten Erkenntnisse auf die Lehre und die Stiftung Jesu.

I.

Die Volks- u. Sakralsprache und die Populärphilosophie der Umwelt

Zunächst fesseln uns einige kulturgeschichtliche Bilder, Kleinigkeiten aus dem Wortschatz unserer ältesten Väter, Anlehnungen an die gleichzeitige Populärphilosophie.

Die Apostelgeschichte erzählt uns, wie Paulus in Athen an eine Inschrift ‚dem unbekannten Gott' anknüpfend, diese unscheinbare Zeile mit seinem neuen Gottesgedanken erfüllte. Das ist gewiß ein Fall unter hunderten. Wie uns mag auch ihn das Wort vom ausgekämpften Weltkampf und vom hinterlegten Kranz der Gerechtigkeit (2 Tim 4, 7. 8) mächtig gerührt haben, wenn er in einem der vielen Theater die so oft wiederholte Anpreisung erfochtener Wettsiege und feierlicher Bekränzungen las. Es ist eine Anzahl solcher Anspielungen des Weltapostels auf gangbare Formeln gesammelt worden; sie zeigen ihn uns im lebhaften Austausch mit volkstümlichen Wendungen seines Zeitalters[2]).

---

und die zwei ersten Bücher (p. 1—206) des ausgezeichneten Werkes von *Lebreton*, Les origines du dogme de la Trinité, Paris 1910. — O. Gruppes Darstellung im 2. Bd. seiner Griechischen Mythologie und Religionsgeschichte (München 1906) ist leider von Theorien und Voreingenommenheit gegen das Christentum ganz durchtränkt.

[2]) Deißmann, Licht vom Osten², 1909, 224 ff. Manches ist hier allerdings etwas weit hergeholt und recht zweifelhaft. Zum Folg. vgl. auch aaO. 128 f u. 198 ff (Brief des Longos).

Auch viele Bilder in der geheimen Offenbarung werden jetzt erst im Lichte asiatischen Lebens vollkommen deutlich. Die hellenistische Kleinwelt, des schlichten Mannes Fühlen und Sorgen spricht aus zahlreichen Brieftrümmern, die man mit köstlicher Lust neben Paulus und den Evangelien liest, um den hier wunderbar ausgeprägten Volkston zu genießen. Was ist zB. rührender als ein flehentliches Schreiben des ‚verlorenen Sohnes' Antonis Longos, eines Heiden, an seine Mutter Neilus. Er erzählt von seiner gräßlichen Not. Er bittet um Verzeihung. Er gesteht, daß er selbst an allem Unglück schuld sei. ‚Ich weiß, ich habe gesündigt'. Er will gut machen, sich bessern. Wie hat Jesus sein Gleichniskunstwerk dem Leben abgelauscht, welchen Himmel von Trost aber auch beigefügt!

Je genauer man die griechische Volkssprache zur Zeit der Entstehung des Christentums kennen lernt, umso mehr entpuppen sich viele der angeblichen Semitismen im neuen Testament auch im Evangelium des hl. Johannes als echtes landläufiges Griechisch. Die Übertreibungen dieser neuesten Ansprüche des Hellenismus werden gewiß bald abgestreift und man wird zur richtigen Mitte kommen.

So war es auch eine überaus wertvolle Mühewaltung, dem Wortschatz des Neuen Testamentes nachzugehen, um allmählich fast alle Ausdrücke, welche man ehemals für Neubildungen ausgab, im Volksmund, in der Populärphilosophie, in der Sakralsprache, ja in magischen und astrologischen Schriften zu entdecken. Zumal die Sprache des hl. Paulus verlor dadurch viel vom Schein des Unvolkstümlichen, des Gekünstelten, ihre urwüchsige Bodenständigkeit trat heller hervor und manche Unterfarbe wurde jetzt erst sichtbar[1]). Wichtig ist daneben auch die Beobachtung, daß Paulus religiöse Bezeichnungen, welche leicht Mißverständnisse und Unklarheiten erzeugen konnten, absichtlich mied.

Welcher Freund des Neuen Testamentes erfährt nicht mit Interesse, daß der griechische Ausdruck bei Paulus für Kollekte —

---

[1]) Besonders gefördert wurde diese Erkenntnis durch die Inschriften-, Papyrus- und Ostrakaforschung, welche zumal (der in Deutschland von den Gelehrten übersehene Engländer) *E. L. Hicks* (Classical Review 1887, 4 ff, 42 ff), *W. M. Ramsay* (The Church in the Roman empire before 170, 1893 etc., St. Paul the Traveller and the Roman Citizen, 1895 etc. und besonders ‚The Expository Times', X 1898/99, The Greek of the Early Church and the Pagan Ritual, 9 ff, 54 ff, 107 ff, 157 ff, 208 ff), Theodor Nägeli, James Hope Moulton, Adolf Deißmann (Bibelstudien, Neue Bibelst., Licht vom Osten) flüssig gemacht haben.

man hielt ihn früher für spezifisch paulinisch — im hellenistischen Griechisch häufig für heilige Sammlungen gebraucht wurde. Eines der Charismen in der Kirche benennt Paulus mit dem schwer zu deutenden Wort antilempsis. Nun wissen wir, daß es auch bei Heiden erbarmende Hilfe mit religiösem Einschlag bedeutete. ‚Heilige‘ Ausdrücke waren bereits auch die Worte ‚Leiturgie‘ (Dienstleistung), ‚Apolutrosis‘ (Befreiung), ‚waschen‘, ‚Bruder‘ als Gemeinschaftsgenosse, Presbyter, Episkop, Diakon und andere. Einen hübschen Zusammenhang mit der Sprache des Volkes in dem Hirtengleichnis des Herrn stellt der im ersten Petrusbrief (5,4) vorkommende Erzhirte (Archipoimen) vor. Von Jesus, dem Erzhirten, sollen die Vorbilder der Herde den unverwelklichen Kranz entgegennehmen. Früher war man geneigt, hier ein feierliches sakrales Bibelwort zu sehen. Nun lesen wir auf einem hölzernen Mumienetiket aus Ägypten das Wort Archipoimen, als Titel eines biederen Hirtenvaters, Plenis des Jüngeren. Und wie viel inniger rührt uns der Ausruf des Weltapostels, ‚wir sind Kehricht dieser Welt geworden, aller Auswurf bis jetzt‘ (1 Kor 4,13), wenn wir erfahren, daß man mit diesen Schimpfnamen elende Schmarotzer bedachte, welche sich einige Zeit köstlich bewirten ließen, um dann im Monat Thargelion dem Apollo und der Artemis zu Ehren als Sühnopfer geschlachtet zu werden. Paulus liebt es zu betonen, daß er mit dem Apostelamt betraut ist; er gebraucht dabei die offizielle Bezeichnung der kaiserlichen Sekretäre für die griechischen Briefe. Er spricht von sich, dem Gesandten Christi, mit der Formel der kaiserlichen Legaten[1]). Die von Paulus geliebten Ausdrücke ‚Dynameis‘ für Gottes Machtwerke, Epiphanie für Offenbarungserscheinung Gottes, findet man auch oft in den heidnischen religiösen Inschriften. Man liest hier auch wiederholt Formen des Wortes ἐξομολογεῖσθαι als Sündenbekenntnis vor Gott. Auch das Wort σωτηρία, im Sinne einer göttlichen Hilfeleistung zum Entgelt der εὐχή (= Gebet und Gelübde), ist in hieratischen Inschriften häufig[2]). Besonders interessant tönt das Volkstümliche aus

[1]) Deißmann, Licht vom Osten, 67 u. 284.

[2]) Dieses und vieles andere Einschlagende behandelt mit feinster Besonnenheit *Ramsay* in The Expository Times 1898/99 l. c. Dazu viele wertvolle Seiten bei Dölger, Ἰχθύς, Das Fischsymbol in frühchristlicher Zeit I, Rom 1910; wie zB. die schöne Untersuchung über das Wort σωτήρ 406—422.

den beiden Lasterkatalogen (1 Kor 6,9 f und 1 Tim 1,9 f); wir wissen jetzt nämlich, daß gerade die vom hl. Paulus genannten Laster genau mit den gleichen Ausdrücken in einer populären, offenbar weit verbreiteten, allgemein bekannten Reihe aufgezählt wurden[1]).

Damit streifen wir bereits die Popularphilosophie, welche in den Briefen und Reden des Weltapostels deutliche Spuren hinterlassen hat.

Zu Tarsus, der Vaterstadt des hl. Paulus, war die stoische Philosophie recht verbreitet und genoß hohes Ansehen. In ihrer Sittenlehre arbeitete und lebte viel Reinheit und Erhabenheit. Aus der ungeheuren Verderbnis des damaligen Heidentums klang sie fast wie eine himmlische Stimme heraus. Manche ihrer Sätze mußten selbst dem gläubigen Juden Bewunderung abnötigen, und der Leser der alttestamentlichen Weisheitsbücher hörte nicht selten bekannte, heimatliche Laute. Die edle, auf alles Große lauschende Seele Saulus' ging an diesen Äußerungen edelsten Menschentums gewiß nicht gleichgültig vorüber. Und was der gesetzeifrige Jüngling an wertvollen ethischen Grundsätzen aufgenommen hatte, brauchte der Jünger Christi nicht wegzuwerfen. In manchen Punkten mag ihm die Philosophie ein Wegweiser zu Christus, ein für das Christentum vorbereitender Lehrmeister gewesen sein. Als aber die Wogen des neuen Lebens und die Fluten des neuen Lichtes über ihn hereinbrachen, versanken die Erinnerungen an jene Weisheit winzigen Atomen gleich im Ozean der jungen, strahlenden Schöpfung. So blieb denn der Bienenfleiß, mit dem die Forschung in neuerer Zeit jedem Schatten eines stoischen Einflusses auf Paulus nachjagte, eine wenig dankbare Aufgabe, umso undankbarer, als man im anfänglichen Übereifer kritiklos Massen von Stoff aufhäufte, ohne ihn zu sichten. Wenn zB. Paulus aus tiefem und vergeistigtem Freundschaftsgefühl heraus im ersten Brief an die Thessaloniker (3,1) von seinem einsamen Zurückbleiben in Athen schreibt, ist es zum wenigsten unnütz, auf das stoische Freundschaftsideal hinzuweisen.

Anderseits wollen wir diese Erinnerungsbilder bei Paulus nicht unfreundlich betrachten; aber nüchtern soll man ihnen gegenübertreten. Das Meiste war volkstümliches Gut, Popularphilosophie, eine gangbare Münze, verwischt war der Stempel der ursprünglichen Herkunft. Der hl. Paulus nahm Worte und Sätze und Sentenzen, die um ihn

[1]) Deißmann, 238 f.

erklangen, gern gehört und als Gemeingut leicht verstanden wurden. So macht es jeder Volksredner von Gottes Gnaden. Seine größten, weltbewegenden Gedanken aber schöpfte er aus dem Alten Testament und der Offenbarung Jesu Christi.

II.
Methodologisches zur religionsgeschichtlichen Betrachtung des Urchristentums

Mit diesen stoischen Reminiszenzen haben wir ein heiß umstrittenes Gebiet betreten, das Gebiet des sogenannten jüdischen und heidnischen Einflusses auf das Christentum. Bei Durchmusterung der nunmehr gewaltig anschwellenden Literatur über diesen Gegenstand gewinnt man fast den Eindruck, als ob eine Verständigung unmöglich wäre. Sie ist so schwierig, weil die Religionsgeschichte, deren Grundsätze und Ergebnisse hier zur Anwendung kommen, als ganz junge Wissenschaft in ihrem Schoße Schlachten um die wahre Methode auskämpft, deren Schicksale noch lange nicht entschieden sind[1]). Was katholische Gelehrte in den letzten Jahren über diese

[1]) Wenn wir auf Forscher anspielen, welche ohne gehörige Vorsicht und Kritik von den heidnischen Entlehnungen des Christentums sprechen, so denken wir nicht an Gelehrte wie Soltau, Das Fortleben des Heidentums in der altchristlichen Kirche (1906), *Robertson*, Pagan Christs (1903) etc., *Drews Arthur*, Die Christusmythe (1909), *Salomon Reinach*, Orpheus (1909) u. a., bei denen die Tendenz sich so stark vordrängt, daß das objektiv Geschichtliche fast versinkt; wir denken an ernstere Arbeiten. Auch unter diesen sind aber manche, welche die streng methodische Art der Vergleichung, nicht zu handhaben wissen und das ganze Feld ungenügend übersehen; ein Beispiel hat man an Adolf Bauer, Vom Griechentum zum Christentum (1910). Ich war auch erstaunt, wie oberflächlich und wenig quellenmäßig die hierher einschlägigen Abschnitte des so sehr gerühmten Werkes von L. Hahn sind, Rom und Romanismus im griechisch-römischen Osten (1906). Viele Aufstellungen, zB. die von Goblet d'Alviella über den Einfluß der eleusinischen Mysterien auf das Christentum (Revue de l'hist. des Rel. 47, 141 ff), die von W. Köhler über den Einfluß der ‚Himmelsreisen' auf den Himmelspförtner Petrus (Archiv für Religionswiss. 8, 214 ff), Wünsch über den christlichen Adonis = Johannes der Täufer (Das Frühlingsfest der Insel Malta 1902), fast alle Arbeiten über heidnische ‚Eucharistien' und Mithrasliturgien sind unter allen Beziehungen veraltet. Vgl. auch *Bouvier*, Bulletin d'histoire comparée des religions in den Recherches de science religieuse I, (1910), 78.

Forschung geschrieben haben, ist vielfach noch immer beherzigenswert und wertvoll. Von ‚offenbaren Entlehnungen' aus der Mithrasliturgie wird kein Vorsichtiger mehr sprechen dürfen[1]). Auch aus der vorchristlichen, in den verschiedensten Mysterien wiederkehrendtn Idee vom Tode und der Wiederbelebung eines Gottes darf man, wenn man mit Ähnlichkeiten nicht spielt, die Auferstehung Jesu Christi nicht mehr zu erklären suchen.

Es gibt aber auf diesem Gebiet noch viele Rätsel und Fragen von höchster und lebendiger Bedeutung. Wir wollen auf eigenem und fremdem Boden eine kleine Ernte halten aus Methode und Geschichte.

Ein namhafter Forscher (Deißmann) hat den Ausspruch getan, daß die Dilettanten überall Entlehnungen und Genealogien finden. Sie sehen zwei entfernt ähnliche Dinge in einem heidnischen Mysterium und im Christentum und alsbald steht ihnen eine Stammtafel fest: Das Christentum habe bewußt oder unbewußt kopiert, meinen sie. Dagegen soll der Apologet, wie derselbe Gelehrte hinzufügt, höchstens Analogien, Ähnlichkeiten, niemals eine Verwandtschaft einräumen. Es mag ja solche Apologeten geben; die erleuchtetsten sind sie dann nicht. Wo eine Entlehnung sicher bezeugt ist, soll man sie zugeben, wo sie wahrscheinlich, wird man eine Vermutung zulassen; immer aber sind gute Gründe allein ausschlaggebend. Und da liegt die Sache gar nicht so einfach. Es mag das Wort eines heidnischen Mysteriums, der ethische Satz eines vorchristlichen Weltweisen, es mag ein heidnisches Fest oder eine heidnische Kulthandlung die glückliche Anregung gegeben haben zur Fassung eines christlichen Gedankens; einem solchen Umstand mag die tiefere Erkenntnis eines von Christus gelehrten Grundsatzes, die Neuschöpfung einer Zeremonie oder eines Festes manchmal zu verdanken sein; aber das echt christliche Anfassen dieser Handhaben, ihre Erfüllung mit einem neuen Inhalt, ihre lebendige Eingliederung in das Gesamtbild der christlichen Weltanschauung, das sind die eigentlich wertvollen religionsgeschichtlichen Momente. Und weil diese in den neuesten Arbeiten vielfach arg zurücktreten hinter dem lauten Hervorheben äußerlicher Anlässe, erklimmt die Forschung nur langsam die volle Höhe einer echt wissen-

---

[1]) J. Blötzer in den Stimmen aus M. L.: Das heidnische Mysterienwesen und die Hellenisierung des Christentums. LXXII [1907], 37 ff, 182 ff. Vgl. auch LXXI [1906], 376 ff, 500 ff. Ferner Nik. Bares, Die moderne protestantische Abendmahlsforschung (1909), besonders 59 ff.

schaftlichen Verarbeitung ihres Stoffes. Nicht bloß in der christlichen Religion, wenn auch bei dieser an erster Stelle, sind die aus den Tiefen des religiösen Denkens und Fühlens aufsteigenden Gott suchenden und findenden Kräfte und Stimmungen weit wertvoller als die nur zu oft zufälligen Anlässe für gewisse Weiterbildungen und Bearbeitungen des Gegebenen und Ererbten. Kurz, die religionspsychologischen Momente — leider wird das Wort viel mißbraucht — sind auf unserem Gebiet von den rein religionsgeschichtlichen nicht zu trennen, will man die Religionsgeschichte nicht grausam entleeren. Man verkennt zunächst in der christlichen Religion den einzig richtigen Gesichtspunkt, wenn man das Weltbezwingende, Schöpferische, den göttlichen Funken vor einigen nebensächlichen, wenn auch mitwirkenden historischen Einwirkungen verblassen und versinken läßt. Und wohlgemerkt, wir setzen hierbei den übernatürlichen Charakter des Christentums nicht als bewiesen voraus; wir rechnen mit ihm wie mit einer vor der ruhig blickenden Vernunft als große, einzigartige Erscheinung aufflammende Tatsache. Ähnliche Gesichtspunkte kommen bei allen Religionen in Betracht. Die religiöse Formel, welche einen Glaubenssatz oder eine heilige Vorschrift zum Ausdruck bringt, wird nicht verstanden, wenn man sie in ihre letzten Elemente, die Worte, zerlegt, und diese Worte aus ihrem literarischen und philosophischen Umbild, auch aus andern Religionen und Mysterien ableitet oder erklärt. Die Wortbedeutung, und damit der eigentliche Inhalt der religiösen Formeln, ist in den meisten Fällen aus der Geschichte des Stifters oder den Traditionen, aus dem religiösen System als einem Ganzen, aus dem eigenen Genius der Religion zu erkunden, ähnlich wie das Kunstwerk aus dem Genius des Meisters und des Werkes herauszudeuten ist; natürlich war immer auch das Umbild an der Arbeit; auch aus ihm sind wertvolle Erkenntnisse zu schöpfen, aber hauptsächlich doch nur als Vorbedingungen, Hülfskräfte, hie und da bloß als Symbole, Vorbilder, zufällige Anlässe, welche gleichsam entwertet und umgebildet werden mußten, um wirksam weiter zu leben.

Durch die Verkennung dieser Prinzipien hat ja auch zB. Usener, dem die Religionsgeschichte gewiß manche Entdeckungen und Anregungen verdankt, sein Lebenswerk in den meisten positiven Ergebnissen einem trostlosen Untergang geweiht. Auf Grund eines kostbaren Materials werden fast unzählige voreilige, unkritische Schlüsse gezogen. Es bedarf einer unendlich zarten Hand, um die

wunderbar empfindlichen Saiten der religiösen Seele treffsicher zu rühren. Und alle religiösen Sätze, Satzungen, Gebräuche sind nur aus diesen lebendigen religiösen Tiefen heraus zu verstehen. Ein irreligiöser Mensch kann über religiöse Dinge genau so wenig urteilen, wie ein unmusikalischer über Musik.

Man muß auch einen gut ausgebildeten Sinn für Nuancen haben; ein feines Gehör für Unterschiede. Verfügt man über diese Gaben nicht, so reicht das reichste Wissen und die gewöhnliche historische Schulung nicht hin. So versagt zB. Lucius' Werk ‚Die Anfänge des Heiligenkults in der christlichen Kirche' auf Schritt und Tritt, weil er von der äußeren Form nicht loskommt, jenen Sinn für Nuancen und das Verständnis der Distanzen nicht ausgebildet hat. Auch hier ist das gewaltige, mit großem Fleiß gesammelte Material das einzig Brauchbare, Ergebnisse sind nach einer strengeren Methode neu zu gewinnen. Noch weit mehr gilt das von Gruppes Forschungen (S. 215 Anm. 1). Er vermag das Christentum nicht als einheitliches Kunstwerk zu begreifen. Er greift die einzelnen Steine, ja Farben heraus und sucht nach ihren Vorbildern in der orientalischen Mystik. Er sieht die Teile, nie das Ganze. Genau das umgekehrte Verfahren beobachtet er bei Darstellung der Religion im griechischen Mittelalter.

Mehr als irgendwo ist deshalb auf diesem Gebiete die Methode das Losungswort. Die Hierographie, welche die Tatsachen in allen Kulten einfach beschreibt, die Hierologie, welche gewisse allgemeine Gesetze der religiösen Erscheinungen aufstellt, die Hierosophie endlich, welche aus alledem endgültige Schlüsse zieht, jede dieser drei Stufen muß die unserem Gebiet eigene Methode mit Bewußtsein zur Anwendung bringen.

Wenn wir hier von Methode sprechen, so schließen wir zunächst alle auf unbewiesenen Voraussetzungen fußenden Methoden aus; eine einseitige philosophische, welche einige religiöse Urtypen aufstellt, um aus ihnen alle Religionen abzuleiten; eine einseitig anthropologische, welche alles durch Entwicklung religiöser Gefühle aus primitivsten Anfängen zu erklären unternimmt, eine einseitig soziologische endlich, welche die gesellschaftlichen Formen, Gebilde und Gegensätze zu Schöpfern der religiösen Tatsachen macht[1]). Das sind keine Me-

[1]) Vgl. *P. Reuter*, Introduction à l' histoire comparée des religions, Luxembourg 1910.

thoden, das sind unbewiesene Postulate; wären sie selbst beweisbar, so dürften sie doch nur als Ergebnisse einer nüchternen und streng historischen Untersuchung auftreten.

Wenn hier also von Methode die Rede ist, so meinen wir, unter Voraussetzung der historisch-kritischen Quellenscheidung, die richtige Anwendung der Vergleichung. Ohne Vergleichung ist auf unserem Gebiete kein Schritt möglich. Deshalb schrieben in jüngster Zeit die berufensten Forscher über die Gesetze der Vergleichung[1]). Aber die Vergleichung wird zu einem gefährlichen Werkzeug in einer ungeübten Hand.

‚Wer den Blick auf das einzelne richtet', so schreibt ein gelehrter Erforscher der Beziehungen des Christentums zum Hellenismus, ‚sieht sich leicht verführt, einen historischen Zusammenhang zu suchen. Aber wer das Ganze überblickt und nach Erwägung aller Einzelheiten zu der Überzeugung gelangt ist, daß Jesu Denkweise nicht griechisch und von den die Kulturwelt beherrschenden Anschauungen gar nicht berührt ist, der muß es ablehnen, jene Beziehungen unter dem Gesichtspunkt der Entlehnung und Abhängigkeit zu betrachten. Wir haben den gemeinsamen Besitz der Völker in seinem Umfange schätzen und die Tatsache der Kongruenz auch da anzuerkennen gelernt, wo unsere Psychologie sie zu erklären nicht ausreichen will. Wir haben auf dem Gebiete der Religion und Spekulation bei den antiken Völkern auffallend parallele und konvergierende Entwickelungslinien beobachten gelernt und sind skeptischer geworden gegen die Annahme einer geschichtlichen Abhängigkeit, wo Wege und Medien der Vermittelung gar nicht nachzuweisen sind. Wir lehnen eine Methode ab, welche die Übertragung der Ideen sich nach Analogie des Austausches der Waren und des Gerätes vorstellt und in ihrer einseitigsten Anwendung uns schon jetzt zu der Konsequenz führt, daß der Quell originaler Gedankenschöpfung möglichst in der äußersten historischen oder prähistorischen Ferne gesucht wird. Wir rechnen mit der Tatsache, daß unter ähnlichen Voraussetzungen und Bedingungen

---

[1]) Eine der besten ist die von *H. Pinard*, Quelques précisions sur la méthode comparative (Anthropos V [1910], 534 f). Sehr wertvoll auch der Vortrag von G. Schmidt vom 7. Nov. 1910 zu Wien in der Leogesellschaft. Ich kenne ihn in der französischen Übersetzung ‚Voies nouvelles en Science comparée des religions et en sociologie' (Revue des sciences philosophiques et théologiques V [1191], 46 ff.)

dieselben oder ähnliche Gedanken wiederholt gedacht und nicht nur einmal spontan erzeugt sind. In unserem Falle scheitert jene vorschnelle historische Konstruktion oft an der Erfahrung, daß, auch wo einzelne Sätze und Lehren sich ähnlich sehen, doch die letzten Motive und Grundsätze, die sie hervorgetrieben haben, sich unterscheiden. Die Ähnlichkeit verringert sich, sobald man von der äußeren Erscheinung zur Wurzel, von der Oberfläche zum Kern vordringt'[1]).

Das sind nüchterne und einleuchtende Richtlinien, theoretisch wohl von den meisten Forschern anerkannt; deshalb kann man es nur bedauern, daß auch bei Wendland — andere vernachlässigen in der Praxis diese Regeln ganz — die Ausführung weit hinter dem hier gezeichneten Ideal zurücksteht. Kein bedächtiger Forscher wird die Jenseitshoffnungen der spätern hellenistischen Welt, ihre Stimmungen der Weltflucht, ihre asketischen Anwandlungen als ‚Pädagogen zu Christus hin' unterschätzen; aber in den Anpassungen der christlichen Frömmigkeit an die heidnische oder gar bei Herbeiziehung heidnischer Mysterien zur Erklärung christlicher Geheimnisse muß man noch weit kritischer und vorsichtiger vorangehen als Wendland. Die meisten verfahren allerdings noch viel ungestümer.

Weittragende Mißverständnisse knüpfen sich gleich an die Ausdrucksweise ‚Einfluß des Heidentums', ‚Entlehnungen heidnischer Gebräuche'. Man kann dabei entweder an den Polytheismus und alle wesentlich damit zusammenhängenden Sitten und Zeremonien denken; man kann darunter aber auch Äußerungen der Religion verstehen, welche bei Heiden gebräuchlich waren, obwohl sie an sich keine notwendige Beziehung zur Vielgötterei und zum Götzendienst hatten[2]). Solche Äußerungen können ganz wohl einer geläuterten menschlichen Vernunft, den edelsten Regungen des Willens, einem tiefen religiösen Gefühl entspringen, oder doch wenigstens die Keime reiner Gottesverehrung in sich bergen. Die Herübernahme solcher religiösen Gebräuche hat nichts Entwürdigendes an sich, wie eine tendenziöse Polemik gegen den Katho-

---

[1]) Wendland, Die Hellenistisch-Römische Kultur in ihren Beziehungen zu Judentum u. Christentum [1907], 129 f.

[2]) Vgl. Stefan Beissel in den Stimmen aus M. L. LXIX 23 f. P. Beissel betont in vielen seiner Schriften diesen wichtigen und fruchtbaren Grundsatz. Schon Baronius spricht in seiner Geschichte (Bd. I zum J. 41 Nr. 86) in diesem Sinn von ‚heidnischen' Entlehnungen im christlichen Kult.

lizismus immer wieder behauptet; sie ist nicht weniger berechtigt als die Aneignung philosophischer Sätze eines heidnischen Weltweisen, der ethischen Prinzipien eines heidnischen Moralisten oder antiker Kunstregeln und Kunstanschauungen.

Will man deshalb genau und wissenschaftlich vorangehen, so sollte man in solchen Fällen nicht von ‚heidnischen' Einflüssen sprechen. Das ist mißverständlich und wird gewöhnlich mißverstanden. Natürlich muß diese Herübernahme oder Einverleibung wertvoller vorchristlicher Elemente in das Christentum Stück für Stück bewiesen werden. Für viele Einzelheiten der jüdischen Theologie ist das historisch längst erwiesen und sogar katholisches Dogma.

Daß nach katholischem Glauben dieser Aufnahmeprozeß kein rein menschlicher, sondern zugleich auch das Werk der göttlichen Vorsehung und übernatürlicher Leitungen war, eben weil das Christentum eine Offenbarung ist, ändert an dieser Auffassung nichts, macht sie im Gegenteil nur noch einleuchtender. Gerade weil das Christentum die absolute Religion darstellt, dürfen in ihm gewisse Elemente, welche aus den innersten Tiefen der religiösen Menschheit aller Zeiten glänzend und machtvoll aufsteigen, nicht fehlen. Alle echten religiösen Bedürfnisse müssen in ihm befriedigt, alle begründeten religiösen Ahnungen müssen in ihm erfüllt, alle lautere religiöse Sehnsucht muß durch das Christentum gestillt werden. Den geistigen und sinnlichen Teil des Menschen ergreift die absolute Religion. Und wenn sie Gott der Menschheit schenkt, richtet er sie nicht für eine mystische Elite, nicht für Ausnahmewesen ein, sondern für den Menschen, wie er leibt und lebt auf unserem Planeten. Der tiefste und fruchtbarste, in neuester Zeit nur zu häufig übersehene religionsphilosophische Grundsatz ist aber der, daß nicht jene Religion die höchste ist, welche den nach menschlichem Ermessen rationellsten Inhalt und einen möglichst von allem Körperlichen losgelösten Kult aufweist, sondern jene, welche durch Anerkennung von religiösen Geheimnissen den Unendlichen vor den sonst unvermeidlichen Anthropomorphismen endgültig schützt, durch eine historisch erwiesene Offenbarungstatsache den einzigen, über die Sphäre des Subjektivismus erhabenen Verkehr zwischen Gott und Menschenseele herstellt und die Geheimnisse annehmbar macht, endlich aber die materielle Schöpfung und die im besten Sinn sinnlichen Bestrebungen und Affekte des Menschen mit einem so erhabenen geistigen Sinn und Inhalt ausstattet, daß der höchstfliegende Geist in diesem tiefen inneren Gehalt seine vollste Befriedigung

findet, während zugleich der Ungebildete und Naivste an der glänzenden Schale seine reinste und kindlichste Freude findet und gleichsam unvermerkt vom köstlichen Inhalt genährt wird, wenn er auch nur mit dem Saum seiner Lippen die Schale berührt.

Die Auslese dieser uralten, gesunden, von Gott selbst in die ‚von Natur christliche Seele' eingesenkten religiösen Kräfte und Bestrebungen war keine leichte Aufgabe; Jahrhunderte mußten Hand anlegen, Mißgriffe und Mißerfolge, Mißbildungen und Mißverständnisse waren unausbleiblich. Aber Gottes Vorsehung lenkte und die Kirche wachte; in ihr war Gottes Geist lebendig und kräftig tätig. Nur muß man sorgsam unterscheiden zwischen dem Heldenzeitalter der ersten drei Jahrhunderte und gewissen Schwächen und Nachgiebigkeiten des vierten und fünften, neunten und zehnten, zwischen den philosophischen Liebhabereien platonisierender Kirchenschriftsteller und dem gesunden Glauben altchristlicher Einfachheit, zwischen der allgemeinen Kirchenlehre und dem halbheidnischen Unverstand eines wenig unterrichteten Volkes, zwischen dem, was die christliche Obrigkeit selbst einrichtete und schuf, und dem, was sie seufzend zuließ, oder in pädagogischer Klugheit durch geschickte Anpassung gestattete.

Wer alle diese Grundsätze seinem Geiste vorhält, wird die Heiligen- und Reliquienverehrung, die Wallfahrten und Prozessionen, den Gebrauch des geweihten Wassers, des Weihrauchs, der Weihgeschenke, die Nachbildung geheilter Gliedmassen, das Tragen geweihter Gegenstände und viele andere, den verschiedensten Religionen gemeinsame Riten und Übungen nicht als heidnisch bezeichnen. Er wird einsehen, daß das Christentum weiter führte und ausbaute, aber auch vergeistigte und verklärte, was als allgemein religiös und allgemein menschlich seit Jahrtausenden üblich war. Wer die psychologischen Momente richtig einschätzt, wird selbst die lokalen Mißbräuche bei der Heiligen- und Reliquienverehrung, beim Toten- und Bilderkult, die Leichtgläubigkeit Wundern gegenüber und manches Ähnliche nicht ohne sorgfältige Prüfung jedes einzelnen Falles auf heidnische Nachahmungen zurückführen.

Ein Grundsatz, welchen die Kirchenväter in Bezug auf heidnische Kultstätten und Götterstatuen oft aussprachen, ist allgemein auszudehnen. Vieles, was man in den ersten Jahrhunderten nicht gern sah, ja verbot, weil die innige Berührung mit dem Heidentum Mißbräuche befürchten ließ, wurde später, als diese Gefahr aufhörte, frei gegeben. Die Volksseele, die Volksfrömmigkeit kam zu ihrem

Rechte und auf ihre Rechnung. Das ewig Religiöse der alten Welt durfte dann auch wieder zum Leben erstehen, aber eben verchristlicht, verklärt, in die Formen der christlichen Weltanschauung gekleidet. Das ist die einfache Wahrheit.

III.

Zur Kritik neuerer religionsgeschichtlicher Forschungen über das alte Christentum

Mustert man die neuesten und namhaftesten Arbeiten über unsern Gegenstand durch, so beobachtet man außer der Vernachlässigung der eben dargelegten Grundsätze die Verwechslung von Form und Inhalt, Wort und Sache, Anlaß und Grund, zufälliger Äußerlichkeit und Wesen; lokale Gebräuche und Unsitten werden verallgemeinert, literarische Entlehnungen mit religionsgeschichtlichen vermengt. Diese Mängel können durch die bewunderungswürdigste Gelehrsamkeit nicht aufgewogen werden. Eine Unmenge Kleinarbeit zersplittert sich in frucht- und aussichtslosen Untersuchungen und Vergleichsstatistiken. Wir werden im Folgenden einige charakteristische Arbeiten prüfen. Die Frage nach der Beeinflussung des Urchristentums durch die orientalische ‚Mystik‘ soll aber als besonders aktuell in einem eigenen, dem IV. Abschnitt, behandelt werden. Greifen wir zunächst zwei typische Studien heraus.

1) Otto Weinreich veröffentlichte 1909 in den ‚Religionsgeschichtlichen Versuchen und Vorarbeiten‘ eine sehr eingehende Studie über ‚Antike Heilungswunder‘. Gewiß ist es von Interesse, heidnische Wunderlegenden mit christlichen zu vergleichen und die vielen Ähnlichkeiten bei dem Erbitten eines Wunders und dem Dank dafür, bei der Art, wie sich das Volk den Wunderverlauf denkt, festzustellen, wenn man nur die notwendig wiederkehrenden allgemein menschlichen Formen nicht außeracht läßt, und die religiöse Grundgesinnung hüben und drüben ausfragt. Aber die Hauptsache ist doch diese: Die vorliegenden ‚heidnischen‘ Wunderberichte sind ausnahmslos als vollwertige geschichtliche Dokumente unbrauchbar, in erster Linie die literarischen Erzählungen. Aus den Heiligtümern, Inschriften und den Mitteilungen über Votivgaben kann man ebensowenig auf die Natur des Ereignisses schließen, wie etwa aus unseren Votivtafeln und Danksprüchen an Wallfahrtsorten. Wertlos sind freilich solche Überbleibsel nicht. Sie sind auch für die vorchristliche Zeit kostbare

Dokumente der Volksandacht und des Volksglaubens. Sie beweisen auch für jene Tage, daß den Leuten in ihren Krankheiten manchmal wirklich geholfen wurde.

Das interessanteste religionsgeschichtliche Problem beginnt aber erst dort, wo der Historiker vor individualisierten, nach den Regeln strenger historischer Kritik verwertbaren Aussagen von Augenzeugen steht; wo an Stelle der unkontrolierbaren Dankhymnen und Legenden ausgezeichnet beglaubigte Nachrichten treten. Jene Analogien zwischen der Antike und dem Christentum verschwinden hinter diesen Verschiedenheiten. Die geschichtliche Glaubwürdigkeit des Wunderberichtes wirft ihre Lichtstrahlen auf den Volksglauben zurück und verleiht ihm eine wesentlich verschiedene Grundlage und einen ganz andern Inhalt. Nicht Berichte über Wunder sind also in erster Linie zu vergleichen, sondern die Art der Überlieferung und die Zuverlässigkeit der Berichte und der innerste Charakter der Begebenheit selbst. Sonst schweben alle ‚Ergebnisse' in der Luft. Es ist nun bezeichnend, daß Weinreich an diese wichtigste Frage gar nicht herangetreten ist. Es zeigt das wiederum, wie sehr man sich leider auf religionsgeschichtlichem Gebiete in Äußerlichkeiten verliert.

Ein zweites Beispiel.

In entsagungsvollen Untersuchungen hat Friedrich Pfister[1]) den Gegenstand der Reliquienverehrung im Altertum auseinandergefaltet. So weit es sich um die griechische Religion handelt, ist die Sache erschöpfend behandelt. Die Parallelen mit den christlichen Gebräuchen drängten sich dabei von selbst auf, und Pfister bemühte sich denn auch, alle Ähnlichkeiten zusammenzustellen. Da macht man aber eine interessante Beobachtung. Es werden ausführlich die ‚fremden' Heroen und die ‚fremden' Heiligen mit einander verglichen. Fremde Heroen und fremde Heilige sind solche, deren Heimat der Sage oder Legende nach mit dem Ort der Reliquienverehrung nicht zusammenfiel. Nun weist Pfister für die Heroen drei Typen von Legenden nach; sie schufen und erklärten den Glauben der Griechen: Die Wanderungslegende — der Held durchzieht während seines Lebens verschiedene Länder; die Translationslegende — des Heros Reliquien werden übertragen; die Skyllalegende — die Leiche des Heros wird an ein fremdes Gestade gespült. Diese drei Typen finden sich denn auch in den christlichen Legenden; aber bei den beiden ersten

[1]) Der Reliquienkult im Altertum. Erster Halbband. Gießen 1909.

wenigstens stößt man auf einen wesentlichen Unterschied. Die im Lichte der Geschichte wirklich sichtbaren ‚fremden‘ Heiligen sind tatsächlich während ihres Lebens gewandert; die Überbleibsel anderer wurden tatsächlich übertragen, während die entsprechenden Heroengeschichten reine Sagen sind. Das räumt auch Pfister ein. Damit schwindet aber auch für die meisten Fälle jede religionsgeschichtliche Analogie. Denn Tatsachen ahmen doch einen Mythus nicht nach. Gilt es nun aus den Sagen und Legenden den geschichtlichen Kern herauszuschälen, so erweitert sich die Kluft noch mehr. Da nämlich die heidnischen Wanderungen und Translationen anerkanntermaßen auf freier Erfindung beruhen, so erhebt sich für den kritischen Geschichtschreiber die Aufgabe, die Entstehung der Sage zu erklären. Nach Erschöpfung aller logischen Möglichkeiten bleiben die vier Typen der Deutung übrig, welche Pfister (S. 224) aufstellt: Die Verehrung des Heros wird durch Wanderung oder Kolonisation eines Stammes übertragen; sie wird an einem andern Ort eingeführt; gleiche religiöse Vorstellungen zeitigen in verschiedenen Gegenden, unabhängig von einander, dieselben Kultobjekte; endlich werden zwei verschiedene Gestalten ob ihrer zufälligen Ähnlichkeit einander gleichgesetzt. Auch diese vier Typen lassen sich bei griechischen Heroen feststellen, und nach ihnen müssen die ‚fremden Helden‘ alle erklärt werden. Bei den Legenden ‚fremder‘ christlicher Heiligen fällt nur ein Teil unter eine dieser Kategorien, nämlich jene, bei denen eine wirkliche Wanderung oder Reliquienübertragung nicht stattfand; daß sie aber darunter fallen, ist an sich keine streng religionsgeschichtliche Anlehnung, sondern eine teils logische, teils psychologische Notwendigkeit, weil, wie auch Pfister einräumt, mit diesen 4 Typen alle Möglichkeiten erschöpft sind.

2) Im Christentum begann der Heiligenkult mit der Martyrerverehrung; diese stand in gar keinem historischen Zusammenhang mit dem Heroendienst der Antike. Die Formen des Heiligenkults bildeten sich natürlich später in mannigfaltiger Weise aus, und in diesen Formen will man den Einfluß des Heidentums entdecken. Die schlichte Wahrheit ist die, daß, abgesehen von einigen örtlichen Mißbräuchen, diese gleichlautenden Formen die natürlichsten, zum Teil die einzig vernünftigen sind, unter denen sich ein solcher Kult überhaupt betätigen kann. Wir finden es natürlich, daß die Christen schöne Gebetsformulare aus dem Judentum und sinnreiche Symbole — man erinnere sich nur an Abbildungen in den Katakomben und an einige

Zeremonien bei der Katechumenen-Aufnahme[1]) — aus vorchristlicher religiöser Symbolik übernahmen; daß sie sich gemütserhebende Einzelheiten der jüdischen Gottesdienstordnung aneigneten; daß die ersten Apologeten bei ihren Widerlegungen antiker Kulte literarisch und sachlich von den jüdischen Apologeten und den aufgeklärten heidnischen Bestreitern des groben Götterglaubens stark abhängig waren. Was hier mit vollem Recht geschah, wurde in andern wenig gebildeten, eben erst aus dem Aberglauben des Heidentums herausgetretenen Volkskreisen zu Unrecht nachgeahmt. In diese Reihe gehören gewisse Festsitten am Johannistag und am Fest der hl. Agatha, eigenartige Volksgebräuche bei der Verehrung einzelner Heiligen, zB. der hl. Cosmas und Damian, die an die heidnische Wunderliteratur der Zeit anknüpfende romantische Ausschmückung oder auch volle Erfindung von Martyrerlegenden, die Verehrung einiger Heiligen, die nie gelebt haben, zB. der Sieben Schläfer (Act. SS. Jul. VI. 376), der Magie und Zauberspuk, sowie die phantastischen Spekulationen zumal in gnostischen Kreisen, der seit dem vierten Jahrhundert in manche christliche Gemeinde stark eingeschmuggelte Aberglaube, die Zaubermittel und Amulette[2]), Speisen, welche den Toten vorgesetzt wurden, phantastische Traumheilungen, und wohl auch die Sitte oder Unsitte des Tempelschlafes; doch muß man gerade hier jeden Fall einzeln prüfen. Vorchristlich scheint auch der spätere Brauch zu sein, bei Kirchweihen auf den Bodendiagonalen das Alphabet zu schreiben; aber gerade hier wurde der äußere Brauch vom ersten

---

[1]) W. Kroll (Archiv f. Religionswiss. 8, Beiheft, 27 ff) sondert verschiedene nicht zusammengehörige Dinge nicht gehörig. Was jetzt zu den Taufzeremonien gehört, zB. die Einträufelung des Salzes, bildete damals, als man zuerst dieses Symbol einführte, einen Bestandteil der Katechumenen-Aufnahme.

[2]) Abzuweisen sind allerdings die ungeheuren Übertreibungen Gruppes, Griech. Mythologie 1656 ff. Aus verhältnismäßig wenigen lokalen Tatsachen, welche er zudem nicht genügend kritisch auf ihre Glaubwürdigkeit prüft, folgert er, daß der Fetischismus bei den christlichen Schriftstellern des 4. Jh. ‚allgemein verbreitet' gewesen sei; daß ‚die ganze damalige Christenheit vom finstersten Aberglauben beherrscht' war (von mir gesperrt). Etwas vorsichtiger ist sein Bericht gehalten im Bericht über die Liter. zur antik. Mythol. u. Religionsgesch. aus den Jahr. 1898—1905 [Bursian-Kroll, Jahresber. über die Fortschritte der klass. Altertumswiss. Bd. 137 (1908) 302 ff].

Augenblick der Übernahme an mit christlichen Ideen erfüllt; und vielleicht hat er sich ganz unabhängig von älteren Symbolen entwickelt[1]).

3) Auch bei sonst bedeutenden Forschern stößt man staunend auf diese Verwechslung der Form mit dem Inhalt, nebensächlicher Umstände mit dem innersten Wesen. Lägen selbst gar keine geschichtlichen Zeugnisse vor, so müßte ein Mann von gesundem historischen Sinn voraussetzen, daß die Christen in einer Menge Äußerlichkeiten, wie in Fragen des Kalenders, gewisser volkstümlicher Fest- und Fasttage, der Betonung hervorstechender Tageszeiten u. ähnl. m. von ihrem jüdischen und heidnischen Umbild beeinflußt wurden. Und nun lehrt uns tatsächlich die Geschichte, daß die Wocheneinteilung, eine besondere Heilighaltung des Sabbats an vielen Orten, das Doppelfasten in jeder Woche, die Auszeichnung der 3., 6. u. 9. Stunde, auch die in einigen Gegenden übliche Berechnung des Oster- und des Pfingstfestes mit jüdischen Gebräuchen zusammenhingen. Aber der Forscher in Religionsgeschichte, welcher das alles weiß, begreift schwer, wie man daraus den Schluß ziehen könne, es sei ‚offenbar, daß die Grundlagen der ganzen christlichen Kultusordnung jüdischer Herkunft sind'[2]). Hier werden wieder Form und Inhalt, Beigabe und Wesen, Anlaß und innerer Plan nicht auseinander gehalten. Und wenn irgendwo, so sind doch in Sachen der Religion diese inneren Werte das Maßgebende, das einzig Wichtige[3]). Gewiß findet man im Judentum Grundlagen und Wurzeln des christlichen Kultus; das sind aber keineswegs die hier erwähnten Äußerlichkeiten. Untersuchen wir diese nur einmal genauer. Die sieben jüdischen Wochentage waren vortrefflich; für neue Entdeckungen auf diesem Gebiet hatten die ältesten Christen keine Muße und keine Mathematiker. Daß sie sich lieber an die Juden als an die Heiden anschlossen, ist auch leicht begreiflich. Die drei bevorzugten Tageszeiten waren uraltes Gut und eigneten sich vorzüglich zum Gebete. Es war jedenfalls unnütz, mit so praktischen Überlieferungen zu brechen. Nicht die Kult*stunden* sind die ‚Grundlagen' und ‚Wurzeln' der Kultusordnung sondern die Kult*gegenstände* und die Kult*ideen*. Wenn ein Lehrplan von einem andern

---

[1]) Vgl. *Duchesne*, Origines du culte chrétien[5] (1909) 424.

[2]) *Gerh. Loeschcke*, Jüdisches und Heidnisches im christlichen Kult, Bonn 1910. S. 15.

[3]) Ähnliche methodische Fehler und Einseitigkeiten finden sich in L. von Sybels archäologischen Forschungen; ein Hineintragen künstlicher Einheiten in die altchristliche naive Unmittelbarkeit und Vielseitigkeit.

die Stundenzahl und Stundenordnung herübernimmt, sie aber mit wesentlich verschiedenen Lehrgegenständen füllt, spricht der Unterrichtsmethodiker nicht von entlehnten Grundlagen des Lehrplanes.

Im aszetischen Eifer wollte der neubekehrte Christ hinter dem eifrigsten Juden nicht zurückstehen. Da er aber statt des Dienstags und Donnerstags den Mittwoch und Freitag als Fasttage wählte, markierte er deutlich genug seine Selbständigkeit. Mit der Sabbatfeier ist es eine eigene Sache. Sie geht in christlichen Kreisen erwiesenermaßen weit mehr auf das alte Testament als auf die zeitgenössische jüdische Sitte zurück. Sie hat ihren Grund in einer falsch verstandenen Ehrfurcht vor den göttlichen Anordnungen im alten Bund, die man in einigen Kirchen für verbindlich hielt; man braucht sich nur an die viel späteren alttestamentlichen Vorschriften in der irischen Kirche zu erinnern.

4) Noch weit größere Zurückhaltung erheischt die Erforschung christlicher Feste und Heiligentage. Bei Festtagen kommt es doch in erster Linie auf den Festgegenstand, auf den Verehrten und den Grund der Verehrung an. Da mag die eine oder andere Prozession, das eine oder das andere Herrn- und Heiligenfest an die Stelle eines jüdischen oder heidnischen Festes getreten sein — die Forschungen haben nur wenige ganz sichere Ergebnisse geliefert; von Jüdischem oder Heidnischem im christlichen Kult deshalb zu sprechen, ist wissenschaftlich unzulässig, weil es sich in den meisten Fällen um einen aus feinem pädagogischen Takt ausgenützten Anlaß handelt. Man wollte das Volk des unschuldigen Teiles ihrer beliebten Tage nicht berauben und ersetzte den mythischen Verehrungsgegenstand durch einen historischen, christlichen. Wenn eine gefährliche oder schädliche öffentliche Feier durch eine nützliche und ideale ausgelöst wird, spricht man nicht von einer Beeinflussung der neuen Feste durch alte böse Sitten. Man ist auf unserem Gebiet noch sonderbar weit entfernt von der Akribie einer wissenschaftlichen Ausdrucksweise. An sich konnte allerdings auch der Fall eintreten, daß man einen entthronten Gott oder Heros durch einen erfundenen christlichen Heiligen ersetzte. Die Untersuchungen aber, welche solche mißbräuchliche Verkleidungen erweisen zu können glaubten, hielten bei genauerer Prüfung in den seltensten Fällen Stand[1]).

---

[1]) Vgl. hier die Arbeiten Lübecks; neuerdings auch im Katholik. Vierte Folge Bd. VI [1910] S. 199 ff: Der hl. Theodor als Erbe des

Gut beglaubigte, wirklich geschichtliche Entlehnungen aus der Antike weisen wir nicht ab. Aber es gibt sehr wenige einschlägige Arbeiten von der Maßhaltung und vorsichtigen Kritik des trefflichen Buches P. Delehayes', Les Légendes hagiographiques; selten begegnet man selbst einer verhältnismäßigen Zurückhaltung, wie wir sie bei Cumont, dem größten Kenner der heidnischen Religionen um die Wende der Zeitrechnung, feststellen. Gelehrte, welche, wie der Holländer de Jong, die Geschichte des antiken Mysterienwesens vollkommen beherrschen, verlieren sich in wenig besonnenen Verallgemeinerungen, sobald sie auf die Abhängigkeit des Christentums von andern Kulten kommen. So will de Jong Isisdienst und Christentum fest aneinander ketten. ‚Nicht nur', so schreibt er, ‚daß hier die Analogien in Benennung — man denke nur an den ‚heiligen Kriegsdienst' — und im Zeremoniell — man denke nur an die Fasten, die Waschungen, die Tonsur, die Prozessionen, die Morgen- und Abendfeiern — treffend sind; daß beim Isisdienste die Teilung der Anhänger in eine große Menge ‚Gläubige' und einen Kern von ‚Geweihten' mehr als der wesentlich aufs Geheime beschränkte Mithraskult an die christliche Kirche mit ihrer Scheidung zwischen ‚Katechumenen' (Uneingeweihten) und ‚Gläubigen' (Eingeweihten) gemahnt, daß im Mythos, die Tötung und Wiederbelebung des Osiris unwillkürlich an Christus' Tod und Auferstehung, die Schicksale sowohl als der Charakter der Isis . . . lebhaft an Maria, wie sie später als Madonna verehrt wurde, erinnern, . . . der Umstand, daß beide Religionen aus denselben Sphären und Ländern ihre besten Kräfte zogen, macht es unglaublich, daß hier nicht Berührung und Entlehnung stattgefunden hätte'[1]).

So lange solche Beweisführungen in einem sonst tüchtigen und gelehrten Werke möglich sind, bleibt ein gedeihlicher Fortschritt unserer Wissenschaft auf der ganzen Linie nicht gesichert.

Gottes Men. Was Gruppe II. 1654 ff darüber zusammenstellt, ist nur zum geringsten Teil brauchbar. Der für viele Gelehrte unanfechtbare ‚mythische Ursprung' des hl. Menas ist vollkommen widerlegt durch die glänzenden Ausgrabungen Carl Maria Kaufmanns; vgl. sein Werk: Die Menasstadt und das Nationalheiligtum der altchristlichen Ägypter. I. Leipzig 1910.

[1]) Das antike Mysterienwesen in religionsgeschichtlicher, ethnologischer und psychologischer Beleuchtung. Leiden 1909, S. 61.

IV.

Orientalische und urchristliche Mystik

a) Methodologisches. In den Kreisen der Forscher in Religionsgeschichte und der Historiker des Urchristentums war man in neuerer Zeit vor allem eifrig beflissen, neben den jüdischen Einwirkungen auf das werdende Christentum Einflüsse der griechisch-römischen mehr oder weniger vom Orient berührten Umwelt (Hellenismus) zusammen zu stellen. Die jüngsten Tage zeitigten andere Bestrebungen. Es wird wieder einmal ein größerer Nachdruck auf die orientalischen Einströmungen gelegt: das Wort Mystik aus dem Osten wird unterstrichen; aus ihr suchten manche Forscher wesentliche Grundlagen der christlichen Religion zu erklären. Auch in diesem Zusammenhang spricht man vom Einfluß des synkretischen Hellenismus, aber das Wort ‚Hellenismus' bekommt doch eigentlich eine andere Färbung.

Es ist eine eigene Sache um diese ‚Mystik'. Der mit staunenswerter Gelehrsamkeit unternommene Versuch, die ‚mystischen' Stimmungen im Hellas des beginnenden 6. Jahrhunderts aus der rein griechischen Entwicklung herauszureißen und auf Rechnung des Orients zu setzen, ist Gruppe in seiner griechischen Religionsgeschichte nur in geringem Maße gelungen. Die Quellen versagen; gewisse ‚mystische' Ansätze in der älteren griechischen Religionsgeschichte sind hartnäckig deutlich. Daß der Orient damals zu weltfremden Gedanken, zu einem Streben nach Erlösung, zum Nachsinnen über jenseitige Vergeltung gedrängt und für diese Ideen geworben hat, ist zweifellos. Nicht weniger gewiß ist, daß Atome aus diesem Gedankenkreis in die griechische Welt hinüberflogen. Ihre Menge aber und die Bahnen, auf denen sie zuzogen, können wir noch nicht bestimmen.

Dann soll im ersten christlichen Jahrhundert diese Mystik wieder aufgelebt sein; Gruppe bemüht sich, fast alles aus dem Osten abzuleiten und dem echten griechischen Gedanken entgegenzustellen[1]). Die Macht orientalischer Einflüsse war ja wohl von bedeutenden Forschern unterschätzt worden; aber die fast restlose Ausstoßung des griechischen Geistes aus der hellenistischen Mystik ist meines Erachtens undurchführbar.

---

[1]) Griechische Mythologie u. Religionsgeschichte, 1016 ff u. 1458 ff. Einflüsse auf das Christentum 1611 ff. Vgl. Reitzenstein, N. Jahrb. XIII, 192 ff u. die im folg. angegebene Liter.

Im Anschluß an diese geschichtlichen Versuche reihen sich Werturteile, aus denen eine gereizte Stimmung über die Überflügelung des Abendlandes durch den Orient heraustönt. Aber die echte Geschichte ist unbarmherzig kalt und läßt sich nicht durch Sympathien leiten. Der Sieg des Orients über Europa in der hellenistischen Zeit, ein Sieg auf fast allen Gebieten ist unbestreitbar; es siegt die orientalische Industrie und die Kunst, die Staatsidee und die Wissenschaft, es siegen die orientalischen Kulte. Die neuesten Anwälte dieses Siegeszuges haben allerdings übertrieben, aber die großen Linien ihrer Schilderung sind gesichert. Sie haben vielfach zu wenig betont, daß unzählige Bäche der abendländischen Kultur die östlichen Gaue bewässerten und die dort einheimischen Bodenerzeugnisse anregten, veredelten, neu aufleben ließen. Gewiß waren die bedeutendsten Männer der Wissenschaft Orientalen und lasen orientalische Geisteserzeugnisse, die feinere formelle Bildung verdankten sie aber dem Abendland. Auf dem religiösen Gebiete freilich sind die Beeinflussungen der orientalischen Kulte durch den Okzident sehr geringfügig. Auch gegen diese Tatsache sträubt sich noch immer eine andere Klasse von Freunden des Griechentums. Sie steht aber fest wie wenige.

Dieses Zurückweichen des Abendlandes bringt, wie gesagt, Bewunderer der europäischen Antike in eine etwas verbitterte Stimmung. Der Sieg des heidnischen religiösen Orients erscheint ihnen, zumal auf religiösem Gebiet, als eine Wiedergeburt der Barbarei. Sie weisen mit Abschen und Verachtung auf die Fluten der Zauberei und des Aberglaubens hin, auf die orgiastischen sinnlichen Geheimkulte, auf die phantastischen, von abgeklärter Kunst abgewandten Mythen. Diese Tatsachen kann niemand leugnen. Aber der im Götzendienst der ‚Religion der Kunst' eingeschlossene Aberglaube war trotz Gruppes Abschwächungsversuchen um nichts vernünftiger, wenn auch sinnlich schön. Sodann brachten diese vorchristlichen orientalischen Kulte doch auch religiöse Stimmungen, welche kräftiger, und religiöse Güter, welche wertvoller waren als die griechisch-römischen. Sie waren kosmopolitisch und propagandistisch, sie rissen Sinne und Gefühl mächtiger mit sich fort, sie hatten zum Teil einen weit reineren und tieferen Begriff der Sünde (ἁμαρτία), sie besaßen eine gebildete, Wissenschaft und Religion mit einander verbindende Priesterschaft, eine Priesterschaft, welche eifrig predigte und unterwies; es wirkten in ihrer Mitte Weise, welche als Gewissensberater und Seelenführer berühmt und gesucht waren; sie

pflegten prinzipiell die individuelle Frömmigkeit, sie forderten vom einzelnen religiöse Arbeit, sie versprachen unfehlbare Erlösung und Glück im Jenseits[1]). Bei Beurteilung dieser Kräfte rächt sich schwer ein Fehler, der sich an den Ausdruck Mystik knüpft; er ergreift zumal die Erforschung des alten Christentums verheerend. ‚Orientalische Mystik in ihrem Einfluß auf das Christentum' — das ist eine unklare Begriffsreihe. Die philologischen und die meisten religionsgeschichtlichen Bearbeitungen dieses Problems unterscheiden nicht Theosophie, Theurgie und Mystik, nicht religiöse Schwärmerei und echten gottsuchenden Geistesflug, nicht phantastische und krankhafte Halluzinationen und ruhige Gottinnigkeit. Sie sondern auch nicht genug Gnosis vom echten Christentum. Und so verschwimmt das impressionistisch hingeworfene Gemälde und verliert sich in einem Nebel von Unklarheiten. Wenn irgendwo, so tun hier strenge Definitionen not. Von jeher wurde der echteste religiöse Aufschwung nachgebildet oder durch Schwärmerei verunstaltet. Es gibt echte und falsche Geistesverzückungen, wie es echte Kunstwerke und minderwertige Nachahmungen gibt. Wer diese nicht zu unterscheiden vermag, sollte nicht über Kunstgeschichte schreiben. Die Ekstasen indischer Büßer und der Gottesflug einer hl. Theresia weisen ja gewisse Ähnlichkeiten auf; Ähnlichkeiten, wie die Malversuche eines Kindes und eine Unbefleckte von Murillo; man mag sie unter dem Sammelbegriff ‚Gemälde' zusammenfassen. Wer aber den Unterschied gar nicht ahnt, kann seinen Mann als Kunstkenner schwerlich stellen.

Man sollte überhaupt die Beziehungen der vorchristlichen zur christlichen Mystik im Detail nicht behandeln vor Abschluß der philologischen und philosophischen und religionsgeschichtlichen Wort-, Bedeutungs- und Begriffsanatomie. Und diese Arbeit ist nach streng wissenschaftlichen Methoden für die vorchristliche ‚Mystik' eben erst begonnen.

So ist denn auch die ungeheure Sammelarbeit Gruppes, so weit sie alles unter die Parole ‚orientalische Mystik im Hellenismus und im Christentum' stellt, schon deshalb wissenschaftlich nicht faßbar, weil der zugrunde liegende Begriff vieldeutig und vollkommen unbestimmt ist. Die von ihm aufgezählten Abhängigkeiten des Christentums vom ‚Heidentum' beruhen fast ausschließlich auf den Forschungen

---

[1]) Vgl. *Cumont*, Les religions orientales dans le paganisme romain[2] 43 ff.

anderer und sind zum guten Teil bereits überholt und überwunden; das Neue, was er bringt, ist eigentlich nur die alte, aber längere Zeit hindurch begrabene Hypothese, daß die hellenistische Mystik in nichts hellenisch, in allem orientalisch ist, eine Hypothese, die wir eben als einseitig charakterisiert haben. Zu Einem richtigen Ergebnis hat sie ihren Verfechter allerdings hingeleitet, zur Erkenntnis der trostlosen Minderwertigkeit des Gnostizismus. Neu ist diese Einsicht ja nicht. Duchesne zB. hat den Tatbestand schon längst viel klarer durchschaut und schöner dargestellt. Gruppes Behandlung ist aber eine erfreuliche Reaktion gegenüber neueren Verherrlichungen der Gnostiker.

Es ist recht bezeichnend, daß die genauesten Kenner des religiösen Chaos beim Aufgang des Christentums äußerst vorsichtig von den Einflüssen dieser ‚Mystik' auf die neue Religion sprechen. Wir erinnern an Ramsay und Chapot[1]), an Cumont, Lebreton Dieterich, Deißmann und zum Teil auch Wendland und Dufourcq[2]). Selbst Reitzenstein befleißigt sich in seinem letzten Werk größerer Zurückhaltung als im ‚Poimandres'[3]).

Manche angebliche Ähnlichkeit wird sich in nichts auflösen, sobald man einmal klar die Grenzen zwischen Magie und Religion gezogen hat; sogar darüber sind sich manche Forscher in Religionswissenschaft noch nicht klar geworden[4]).

Auch darf man nicht, wie es nur zu oft geschieht, aus vielen Möglichkeiten eine einzelne, sozusagen auf gut Glück, herausgreifen, weil wir zufällig über sie gut unterrichtet sind; man versteift sich darauf, gerade die Quelle für eine christliche Lehre oder Übung entdeckt zu haben, als ob nicht zahllose Zufälle mit dem Bestand unserer literarischen Überbleibsel gespielt hätten. Ja manchmal findet sich bei genauerem Zusehen eine näher liegende, unbeachtet gelassene Quelle.

Man übersieht ferner ein grundlegendes Werturteil und einen damit zusammenhängenden methodologischen Gesichtspunkt. Das Werturteil läßt sich kurz so fassen: Auf dem Gebiete der Religion ist

---

[1]) La province Romaine proconsulaire d'Asie (= Bible des H. Ét. 150) 1904 507 ff.

[2]) Le Passé Chrétien I—IV, 1908—1910.

[3]) Poimandres, Studien zur griechisch-ägyptischen und frühchristlichen Literatur, 1904; vgl. von dems. N. Jahrb. 13., 177 ff.

[4]) Über Magie treffl. Bemerk. in Le Roy, La religion des primitifs, 464 ff.; Virey, La religion de l'Ancienne Égypte 1901, 160 ff, 205—230; A. Bros, La religion des peuples non civilisés 1907, 69 ff.

nicht die Originalität im gewöhnlichen Sinn das Zeichen des Genius oder der Geistesfülle. Die Herübernahme lebenskräftiger Anschauungen des Volksglaubens, eine glückliche Auswahl und Verschmelzung bewährter heiliger Überlieferungen kennzeichnet nur, möchte ich sagen, die Tat des religiösen Talentes. Ein göttliches Gepräge erhält die Lehre durch die widerspruchslose Einheit, das abgeklärte Maßhalten, die vollkommene Reinheit, den Ausschluß alles Unvernünftigen, Unziemlichen, Gottes und des höchstgespannten Menschenadels Unwürdigen.

Damit hängt dann folgender Grundsatz zusammen: Finde ich in einer Mysterienreligion reine Anschauungen, denen Ewigkeitswert anhaftet, mit einem Ballast von Ungereimtheiten verquickt, so ist von vornherein eine Herübernahme jener besseren Elemente aus anderen Sphären wahrscheinlich, in vielen Fällen gesichert. Findet man nun dieselben Elemente ohne jede minderwertige Beimischung in einer erweisbar jüngeren Religion, welche im Weichbild jenes Synkretismus lebte, so wird man als vorsichtiger Historiker, der unmittelbaren Ableitung der reinen Kunstschöpfung aus jenem verworrenen Chaos skeptisch gegenüber stehen; trotzdem wird man aber nicht vergessen, daß ein geübtes Auge auch im trostlosen Wirrsal die Goldkörner sicher und glücklich erspäht; aber nur die eigene innere Macht und die eigene eingeschaffene oder gottgewirkte Harmonie vermag den durch ihre Umgebung und Umkleidung innerlich verunstalten Wahrheiten den Glanz ihrer ursprünglichen Wahrheit wieder zu schenken. Vor allem wird aber der Forscher untersuchen, ob sich vielleicht die wertvollen Atome aus jenem chaotischen Gemengsel für sich allein an einigen Stellen des Umbildes, in welchem die reinere Religion auftrat, zusammenfanden; in dieser Gestalt können sie noch viel leichter in den Dienst der neuen Lehre übergetreten sein. Alle diese religionsphilosophischen Grundsätze sind von ungeheurer Tragweite und Fruchtbarkeit.

Es begehen denn die meisten Forscher immer wieder den schweren Fehler, daß sie die lauteren und weisheitsvollen Elemente aus einem Mysterium, einer Lehre herausheben und die ganze phantastische Umgebung, in der diese Atome hilflos umherirren, auslöschen oder verhängen. Dann werden die von barbarischer Übermalung befreiten und so in ursprünglicher Verklärung prangenden, künstlich isolierten religiösen Erzeugnisse mit christlichen Idealen vorteilhaft verglichen. Dieser Kunstgriff ist methodisch unzulässig. Alle religiösen Menschen, auch solche, die im Irrtum leben, erfreuen sich glücklicher Stunden. Im Schoß des naiven griechischen Göttermythus, im klassischen hellenischen

Zeitalter der Verschmelzung von Kunst und Religion, in den Tagen, da die alten Göttersagen umgedeutet und so neugeboren wurden, um als Symbole gerettet und erhalten zu werden, überall findet man zerstreut echteste religiöse Anschauungen von ergreifender Tiefe, in innige Frömmigkeit getaucht. Die griechischen, orientalischen, die ägyptischen, die hellenistischen Mysterien weisen einen noch reicheren Bestand an solchen ewig-religiösen Elementen auf. Sie haben sich eben alles zunutze gemacht, die Erfahrungen des irreligiösen Elends, die Tröstungen des Gottvertrauens, die Erhebungen der Sehnsucht nach einem Erlöser und einer geistigen Wiedergeburt Jahrtausende alter Kulturen. Allerdings sind diese Atome des ewig Religiösen Goldkörnern in einem unabsehbaren Wust von Verirrungen zu vergleichen.

Die aus reinstem Menschentum, aus echtem Gottsuchen und unverfälschter Frömmigkeit hervorströmenden religiösen Aspirationen vereinigen sich zu Begriffen und Begriffsreihen, äußern sich in Worten und Wortgruppen, welche sich immer und überall zu ähnlichen Verbindungen zusammenschließen, auf so verschiedenem Boden sie auch gewachsen sind. Erfreuen sich solche Gedankengänge einer ziemlichen Verbreitung, sind sie geeignet, gerade in ihrer Gruppierung religiöse Lehren klar zu veranschaulichen, so wird sie jeder in diesem Umbild arbeitende religiöse Lehrer oder selbst ein Religionsstifter mit Nutzen herbeiziehen und sich aneignen. Und wenn gar ein Gottmensch, der diesen Plan einer allmählichen Vorbereitung auf seine Offenbarung selbst geleitet hat, zur Erde niedersteigt, wird er oder doch seine von ihm inspirierten Schüler und Diener, diesen Schatz an religiösen Ewigkeitswerten, Erkenntnissen, Symbolen, Ausdrücken aus dem Besitz der Umwelt herausheben.

Es ist deshalb in keiner Weise befremdlich und noch viel weniger beunruhigend, wenn wir den Anschluß des hl. Paulus an einige abgeklärtere und an die neue Offenbarung anpassungsfähige Formeln der Mysteriensprache um so deutlicher erkennen, je klarer sich uns die gleichzeitigen religiösen Strömungen enthüllen. Nur muß man außer den oben angedeuteten Vorsichtsmaßregeln das kritische Hauptgesetz unentwegt festhalten, daß sowohl die Mysterien als Paulus in erster Linie aus sich selbst und dem jeweiligen Zusammenhang zu erklären sind. Dann wird man der Gefahr entgehen, Fernliegendes in die Quellen hineinzudeuten.

b) Geschichtliches. Erst nach diesen Vorbemerkungen können wir es wagen, vorsichtigen Schrittes dieses Land orientalischer und urchristlicher Mystik zu betreten. ‚Mit jüdischer Theologie und dem neuen christlichen Geistesleben', so schreibt ein auf unserem Gebiet verhältnismäßig vorsichtiger Forscher, ‚verschmilzt sich bei Paulus die Mystik der orientalischen Erlösungsreligionen und bereichert ihn nicht nur mit einzelnen Stimmungen und Vorstellungen, die akzidentell sind, sondern bestimmt die Haltung seiner zentralen Christusmystik, um die sich jene Gedanken und Motive gruppieren. Das ist nicht vorzustellen als Prozeß mechanischer Übertragung und Entlehnung, sondern nach der Analogie der Hellenisierung des Christentums als eine unbewußte und unwillkürliche Umbildung auf dem Boden eines von der Atmosphäre jener orientalischen Religionen stark erfaßten Bewußtseins'[1]).

Wie stellen sich nun die kritisch gedeuteten Quellen und eine vorsichtige Psychologie zu dieser Theorie? Gewiß verschmilzt sich bei Paulus die Theologie des alten Testamentes mit den neuen christlichen Erkenntnissen, gewiß waren für ihn, wie für die ganze damalige Welt, die besten Seiten der Populärphilosophie und die reinsten mystischen Bäche der orientalischen Mysterienreligionen eine wertvolle Vorbereitung auf den neuen Glauben, die Ahnungen der Wahrheit erleichterten ihm das Verständnis, die Sehnsucht erleichterte ihm die Annahme; gewiß bereicherten sie ihn auch um schöne Ansichten und Stimmungen, die er nicht wegzuwerfen brauchte, als die neue Offenbarung über ihn kam; ja noch mehr: manches, was er als Sehnsucht und Erwartung kennen gelernt hatte, trat ihm nun als Wahrheit und Tatsache entgegen, manches, was er gesucht und geahnt hatte, erlebte er nunmehr in wunderbarer Gottesoffenbarung. Es ist ja klar, daß so mancher Zug seines Christusglaubens, mit dem, was seine Zeit, auch die heidnische Mitwelt, erwartete, sich deckte; was aber hier Bruchstück und Verzerrung war, erscheint bei Paulus als abgerundetes, vollendetes Meisterstück, taghelle Tatsache bei ihm, was dort in dunkler Sehnsucht schlummerte.

Gerade den Erwartungen eines gottmenschlichen Erlösers nach den Vorstellungen der hellenistischen Welt stand Paulus als strenger Pharisäer ungläubig und zürnend gegenüber. Darum konnten

---

[1]) Paul Wendland, Die hellenistisch-römische Kultur in ihren Beziehungen zu Judentum u. Christentum 1907, 178.

ihn nicht orientalische Mythen und Ahnungen, sondern nur Tatsachen, Erlebnisse, Offenbarungen vom Judentum abwenden und zum Glauben an einen erlösenden Gott bestimmen[1]). Nach Abwerfung jener spezifisch orientalischen Erlösertheorien blieb ja nur die allgemeine Idee eines erlösenden Gottes übrig, und diese nahm eben für ihn einzig und allein in Christus, den er in himmlischer Verklärung sah und hörte, Fleisch und Blut und Wirklichkeit an. Man braucht nur seine Briefe zu lesen und mit dem gleichzeitigen religiösen Synkretismus etwa in Kleinasien zu vergleichen. Da bricht überall des Apostels prachtvoll klares Bewußtsein hervor, eine voll und ganz bewußte Offenbarungseinsicht, eine zielbewußte Absage an alte Glaubensstücke, und, wenn ich recht sehe, eine kampfbewußte Aufzählung der göttlichen Eigenschaften Jesu im Gegensatz zu den stadtbeschirmenden Erzengeln des heidnischen Milet und dem in Michaels Umrissen erscheinenden Schutzgeist von Colossä, Gestalten, die weit älter sind als der Gnostizismus des 2. Jahrh. und die Inschriften, welche uns davon erzählen. So erklärt denn ‚eine unbewußte und unwillkürliche Umbildung auf dem Boden eines von der Atmosphäre jener orientalischen Religionen stark erfaßten Bewußtseins' psychologisch nichts und widerspricht überdies den unbefangen und realistisch gedeuteten Quellen.

Wendlands allgemeine Andeutungen hat Reitzenstein unlängst in einem Büchlein ausgeführt, welches zweifellos wertvolle Seiten enthält[2]); nur werden leider die Untersuchungen stark beeinträchtigt durch eine sehr frühe, kaum annehmbare Datierung der sogenannten hermetischen Schriften und durch kühnes Herausreißen der würdigen und religiös tiefen Stellen aus ihrer wirklich barbarischen und abstrusen Umgebung. Viele Parallelen mit Paulus stellt Reitzenstein mit außerordentlicher Gelehrsamkeit zusammen, die Art aber, wie er sich den Zusammenhang hermetischer und paulinischer Gedanken aus-

---

[1]) Über die Einflüsse der Alexandrinischen Doktrin auf die Paulinische Theologie schrieb sehr gut Lebreton, Les origines du dogme de la Trinité (1910), 300 ff, 385 ff, 495 ff.

[2]) Die hellenistischen Mysterienreligionen, 1910. Vorher schon ‚Poimandres'; vgl. S. 237 A. 3 u. 234 A. 1. Nachdem diese Seiten schon niedergeschrieben waren, kam mir die ausgezeichnete Auseinandersetzung mit Reitzenstein (zumal seinem ‚Poimandres') von Dr. Krebs in die Hände: Der Logos als Heiland im ersten Jahrhundert. Freiburg 1910, S. 119—172.

malt, erscheint uns in den meisten Fällen ganz unwahrscheinlich. Die hermetischen Schriften verherrlichten Hermes als Weltschöpfer, als Führer der stufenweise durch Vereinigung mit Gott geläuterten Seelen zur vollen Erlösung. Um 300 nach Christus wurden sie in Ägypten zusammengestellt. Die ältesten Bestandteile sind schwer zu datieren; ihre jetzige Form sollen sie aber nach Reitzenstein um den Anfang unserer Zeitrechnung erhalten haben. Sie kleiden nach ihm alte orientalische Anschauungen in die Sprache der griechischen Philosophie. Die Sonderung der verschiedenen Schichten, die Rangordnung nach der Zeit ihres Entstehens, die Loslösung späterer Einschiebsel vom Grundstock ist eine schwere, ja nach der jetzigen Kenntnis der Quellen unmögliche Aufgabe. Reitzenstein ist an ihr schon früher gescheitert. Seine Ergebnisse sind fast in allen Hauptpunkten zweifelhaft und gewagt. Er will keinen Einfluß des Christentums auf diese Literatur anerkennen; der Beweis ist nicht gelungen. Eines allerdings kann gar nicht angezweifelt werden: Daß der Grundstock der hermetischen Spekulation, so wie er uns vorliegt, orientalisch ist. Es scheint mir sogar sicher, daß sich alle Elemente und alle Gruppen dieser pantheistischen Gedankendichtung in der altägyptischen Religion nachweisen lassen. In diesem Sinn kann man sicher von einer vorchristlichen hermetischen Religionsphilosophie reden. Auch das Corpus, wie wir es jetzt haben, mag in einigen Zeilen vorchristlich sein. Wie viele Interpolationen aber bis zur Schlußredaktion im dritten Jahrhundert in den um 100 n. Chr. sicher noch flüssigen Text hineingekommen sind, und welchen Quellen diese Zusätze und Änderungen entsprangen, läßt sich heute auch nicht mit annähernder Wahrscheinlichkeit feststellen. Daß die Forschung hier mehr Licht verbreiten wird, ist zu hoffen. So weit sind wir aber noch lange nicht. Darum ist die Argumentation Reitzensteins aus einzelnen Ausdrücken und Formeln fast immer brüchig; denn wir wissen wirklich nicht, ob denn diese angeblichen Quellen des Paulinismus nicht vielleicht hundert Jahre nach Paulus in ihre jetzige Form gebracht wurden.

In seinem neuesten Werk hat sich Reitzenstein nicht auf die hermetische Literatur eingeschränkt, aber doch aus ihr die meisten Beleuchtungen genommen. Auch wir wollen für einen Augenblick dieses Feld betreten.

Der hl. Paulus gebraucht in seinen Briefen eine Reihe dunkler, für uns schwer zu deutender Ausdrücke ohne sie zu erklären. Er hatte offenbar das Bewußtsein, von seinen Lesern, wenigstens der

Hauptsache nach, verstanden zu werden. Geht man nun der Geschichte dieser Ausdrücke nach, so stellt sich heraus, daß manche von ihnen nicht bloß einzeln sondern auch in ihrem Zusammenhang, als Gruppen in den Mysterienreligionen zu finden sind. Es wäre ja gewiß willkürlich, ja unsinnig, anzunehmen, Paulus habe sich etwa vor seiner Bekehrung in verschiedene Mysterien aufnehmen lassen und dort diesen Wortschatz kennen gelernt. Daß er aber, um allen alles zu werden, um Hellene zu sein mit den Hellenen, die brauchbaren sakralen Ausdrücke der allgemein bekannten und weit verbreiteten religiösen Sprache seiner Zeit entnahm, darf uns nicht Wunder nehmen[1]. Dabei wird man nicht bloß an das halboffizielle und populäre Mysterienschrifttum denken, sondern auch an jene Zauberbücher, von deren ungeheurer Verbreitung auch in christlichen Kreisen, die Apostelgeschichte (19, 19) erzählt. Gaben sich doch diese Machwerke dadurch den Schein des tiefen Wissens und der höchsten Gottvertrautheit, daß sie die religiösen Formeln ernsterer Werke in ganzen Gruppen herübernahmen, scheinbar auch ihrem ursprünglichen geheimnisvollen Sinne nach. Mit diesem sozusagen stofflichen Wortumsatz zwischen Paulus und den Mysterien ist aber vorerst für das Verständnis der christlichen Lehre nichts gewonnen. Hier beginnt erst die große Aufgabe der Forschung. Paulus hat eben von ganz andern Erlebnissen und Voraussetzungen aus jene Ausdrücke mit Ideen erfüllt.

Es ist mit scheinbarem Recht eingewendet worden, es könnten wohl einzelne Bilder und Vorstellungen ‚gleichzeitig und doch unabhängig an verschiedenen Stellen entstehen, nicht aber eine einheitliche Gedankenreihe‘[2]. Dieser Grundsatz ist längst mit Hilfe der Geschichte als unhaltbar nachgewiesen worden; die indische Religionsgeschichte, die Rechtsgeschichte im Anschluß an Hammurabis Gesetzbuch und an das salische Recht haben deutlich genug gesprochen, und der Protest der Geschichte der Philosophie ist nicht mehr zu überhören. Man denke nur an die Entwicklung des Okkasionalismus bei den Arabern und Cartesianern. Außerdem kann jener Grundsatz, selbst wenn er unanfechtbar wäre, auf unsern Fall keine Anwendung finden.

---

[1]) Vgl. Stimmen aus Maria Laach [LXXII] 1907, 188 f. — Reitzenstein aaO. zB. 112 ff.

[2]) Reitzenstein aaO. 53. Daß dieser Grundsatz auf einigen religionsgeschichtlichen Gebieten fruchtbar sein kann, folgt aus den Ausführungen P. Schmidts (vgl. S. 223 A. 1) 61 ff.

Denn es gehört zu den sichersten Ergebnissen der Religionsgeschichte, daß ganze Reihen fest zusammenhängender Ausdrücke aus andern Zonen entlehnt und dennoch mit einem vollständig verschiedenen Inhalt erfüllt werden können.

Gewiß kann eine umsichtige Untersuchung eben mit Hilfe der Vergleichung wertvolle Genealogien erweisen. Hier tut aber die schärfste Kritik und Vorsicht not. So fällt zB. ein helles Licht auf die paulinische Ausdrucksweise, auf manche Tatsachen des Urchristentums und der Häresiegeschichte des 2. Jahrhunderts, wenn man, wie es Reitzenstein getan hat, den Schicksalen des Wortes ‚Gnosis' nachspürt. Aber gerade Reitzenstein dringt nicht zu klarem Lichte vor, weil er die dem Worte zugrunde liegenden Ideen von ihrem allgemein menschlichen Charakter und von immer und überall wiederkehrenden Erfahrungen loslöst und auf einen allzu engen Kreis hellenistischer Phantasien zurückführt. Dieses eine Beispiel ist besonders bedeutsam und charakteristisch. Die Sache steht, wie mir scheinen möchte, so: Gottsuchende Seelen konnten zu allen Zeiten, auch im Judentum und Heidentum vor Christus, mystische Einwirkungen der Gottheit auf ihre Seele erfahren. Der tiefste Grundzug dieser Einwirkung ist erwiesenermaßen stets derselbe, nämlich eine ‚experimentelle' Kenntnis Gottes, eine eigene Art g e i s t i g e n Schauens und Fühlens. Das hat für die echte christliche Mystik neuerdings P. P o u l a i n in seinem klassischen Werk über die Gnaden des Gebetes glänzend und endgültig erwiesen. Seine Ergebnisse sind umso kostbarer, als sie, was er leider nicht dargelegt hat, durch die vorchristliche Mystik wenigstens negativ bestätigt werden. Gerade das Wort ‚Gnosis' scheint nun dieses ‚Schauen' Gottes ursprünglich zum Ausdruck gebracht zu haben. Aber bei der reinen Herstellung der ursprünglichen Bedeutung des Wortes stößt man auf fast unüberwindliche Schwierigkeiten. Denn diese r e i n e echte Mystik, dieses tatsächliche geistige ‚Fühlen' Gottes, wurde auch zu allen Zeiten mißverstanden und nachgeahmt. Diese Unklarheiten, Nachahmungen sind nicht eben schwer zu entziffern, wenn sie kraß auftreten; hüllen sie sich aber in die ursprüngliche Terminologie, so bieten sie dunkle Rätsel. Wenn jemand über Mystik schreibt und das Wesentliche dieses geheimnisvollen Vorgangs, wie es heute vielfach geschieht, in eine durch anstrengende Spekulation mehr und mehr vergeistigte Gotteserkenntnis oder in eine Tätigkeit der Phantasie und des sinnlichen ‚Gefühls' verlegt, dann schließt der Kenner ohne weiteres dies Buch zu; er weiß, daß die Mystik für den Verfasser ein vollkommen unbekanntes Land ist.

Genau das Gleiche kommt bei Beurteilung mystischer Erlebnisse in Anwendung. Nur ist hier die richtige Scheidung manchmal schwieriger. Die durch geistige oder nervöse Anstrengung mühsam herausgedrückte ‚Mystik' verrät sich allerdings gleich. Aber Einflüsse auf die Phantasie treten auch bei der reinsten Mystik zutage. Man muß genau zusehen, welcher Eindruck, welche Erfahrung dem Berichterstatter als der hauptsächlichste, der klarste vorschwebt. Nur wenn es eine ganz neue, von der eigenen Anstrengung vollkommen unabhängige, von jedem äußeren Reiz absolut losgelöste, geistige ‚Empfindung' Gottes ist, handelt es sich um den Grundton der wahren Mystik[1]). Nun ist es eine Tatsache, daß sowohl die hellenistischen als auch die ägyptischen Mysterienberichte, von der christlichen Gnosis ganz zu schweigen, zwar eine entfernte Ahnung von jenem geistigen gottgesandten ‚Erfahrungswissen' Gottes haben und es auch mit dem Wort ‚Gnosis' bezeichnen; das ganze religiöse Erlebnis aber, dem sie diesen Namen beilegen, stellt sich dar als eine wunderliche Mischung von Nachahmung jenes echten Gottesschauens, von phantastischem Zauberspuk und theologischer Spekulation.

Die hier gebrauchten mystischen Bezeichnungen weisen noch Spuren eines goldenen Zeitalters auf und lassen, sobald man sie sorgsam mit andern Äußerungen edler, nach jener Gottvereinigung strebender Philosophen vergleicht, den ursprünglichen Sinn durchschimmern. Ob aber in der ganzen uns überlieferten hellenistischen Literatur der Gnostiker des Heidentums das Wort Gnosis auch nur ein einziges Mal in reinster und ursprünglicher, von theosophischen Ungereimtheiten freien Form vorkommt, bleibt noch zu untersuchen. Die vorliegenden Formeln gleichen schwer zu lesenden Palimpsesten, welche Männer von der religiösen Tiefe und Begeisterung eines Paulus zu entziffern vermögen; sie eignen sich dann Worte und Wortgruppen an, ohne an der Beimischung fremdartiger, barbarischer Töne zu erkranken. So mag denn wirklich beim hl. Paulus die Geistesgabe der Gnosis jener mystischen Stufe entsprechen, die in der späteren christlichen Mystik von den Meistern als ‚experimentelle Kenntnis Gottes' bezeichnet wird; sicher ist das aber keineswegs, so prachtvoll und epochemachend diese Erkenntnis auch wäre.

---

[1]) Wir sprechen hier nicht vom prophetischen Schauen in Bildern, von innerlich wahrnehmbaren Worten und Gesichten, sondern einzig von dem kontemplativen Grundakkord der Mystik.

Und was von der Gnosis, von dem Schauen (Empfinden) Gottes gilt, das gilt in gleicher Weise vom ganzen mystischen Gefolge in Worten und Begriffen, welches sich an diesen Grundausdruck anschließt. Alle, auch die von einander unabhängigen Mystiken, reden von einem körperlichen und einem geistigen Menschen, vom tierischen und göttlichen Teil, von einer Umwandlung in Gott, von einer Erlösung durch Wiedergeburt zu einem neuen Leben. Je nach ihrer Vorbildung, ihrem religiösen Werdegang und ihren philosophischen Anschauungen, gemäß der Echtheit des göttlichen Einflusses oder einer phantastisch-gefühlstrunkenen Nachahmung wahrer Mystik deuten diese Gewährsmänner ihre inneren Erfahrungen verschieden und legen denselben Ausdrücken einen anderen Sinn unter. Etwas entfernt Ähnliches, ein gemeinsamer Goldgrund, auf dem die verschiedensten Hände Gestalten, Formen und Farben auftragen, findet sich in allen diesen Äußerungen. Es ist daher ganz unzulässig, wie es neuerdings noch immer geschah, allein aus einem Worte, zB. dem der Wiedergeburt, auf den gleichen Inhalt der Begriffe zu schließen.

Ganz anders steht es mit der christlichen Gnosis des 2. u. 3. Jahrh. In ihr können wir eine Menge orientalischer — speziell babylonischer und ägyptischer Einflüsse — und zwar der niedrigeren und niedrigsten religiösen Regionen — unmittelbar und quellenmäßig nachweisen. Das ist aber keine Mystik, es ist Theosophie, Theurgie, Magie, Zauberei. In allen diesen Beziehungen war aber die Gnosis eben kein Christentum.

Der hier berührte Begriff der Wiedergeburt führt uns noch auf andere Parallelen. Die religiöse Verbindung von Wort und heilbringender Tat erscheint überall, sowohl im Bann des Zauberers als auch in hochentwickelten Religionen. Es ist nichts irgendwie Seltsames, oder auch nur imgeringsten Auffälliges, wenn in ägyptischen Mysterien ein geheimnisvolles Machtwort die ‚Wiedergeburt' bewirkt.

Auch hier ist für die Religionsgeschichte das äußere Zeichen, die äußere Ähnlichkeit nichts, der Inhalt alles. Man kann durch das Wort den Gott zum Geben zwingen wollen, und man hat abergläubische Magie; man kann im Wort die freiwillige, barmherzig versprochene Handlung des himmlischen Gottmenschen sehen, und man hat die Grundlage des christlichen Sakramentes. Zwischen beiden Endpunkten gibt es unzählige Mittelstufen.

Wenn man daher fragt, ob das Wort Wiedergeburt (Palingenesie) aus der Mysteriensprache in das Neue Testament überge-

gangen ist, so könnte man zu einer bejahenden Antwort hinneigen, wenn sich nachweisen ließe, daß dieser Mysterienausdruck schon damals ziemlich populär und verbreitet war. Das ist nicht der Fall. Fragt man weiter, ob dem Wort später hier und dort derselbe Gedanke zugrunde liegt, so wird man sagen dürfen, daß die vergeistigte Auffassung der Wiedergeburt, so wie sie sich an einigen wenigen Stellen der hermetischen Schriften ahnen läßt, vielleicht auf eine gemeinsame traditionelle Quelle hinweist, welche in allgemeinen Umrissen den Gedanken einer Erneuerung des sittlichen Lebens der Seele enthielt, und in dieser Form der christlichen Lehre einen passenden Rahmen bot. Mehr läßt sich vorläufig nicht herauspressen.

Es ist daher eine arge Täuschung, wenn man so großen Wert gelegt hat auf die Entdeckung, daß in ägyptischen Mysterien eine Art Taufe stattfand, um eine Erneuerung des Lebens zu bewirken oder zu symbolisieren. Zunächst denkt man ja unwillkürlich an die Wiedergeburt durch die Taufe, wie sie Jesus im Nachtgespräch mit Nikodemus schildert. Aber wie trügerisch ist ein solcher Vergleich. Der Begriff eines neuen Lebens, einer durch religiöse Erlösung bewirkten neuen Erzeugung war der Sache nach allen hellenistischen Mysterienreligionen geläufig. Was diese versprachen und nur sehr ungenügend leisteten, verhieß und bewirkte Jesu Lehre in ungeahnter Weise. Sodann zerreißt schon eine populäre Psychologie die verbindenden Fäden. Der Übergang von einer Reinigung des Leibes mit Wasser oder einer Entsühnung durch Blut zu einer Seelenläuterung lag von jeher dem menschlichen Geiste nah, und von da führt nur ein kleiner Schritt in Gedanken zur Erneuerung des Seelenlebens unter dem Bild der erneuerten körperlichen Reinheit. Nun ist aber der Sinn, welchen eine Religion mit dem Wort ‚Erneuerung‘, ‚Wiedergeburt‘ verbindet, die Hauptsache. Wenn die eine von der Idee einer Seelenwanderung ausgeht und darauf ihr neues Leben aufbaut, so trennt sie eine unüberbrückbare Kluft von dem Verkünder einer durch göttliche Macht bewirkten geistigen Wiedergeburt auf Grund neuer Erkenntnisse und neuer sittlicher Ideale. Auch hier ist wieder das Bild von der Stümperarbeit und dem vollendeten Kunstwerk am Platze.

Was vom Begriff der Wiedergeburt gilt, läßt sich gleich einleuchtend von vielen andern religiösen Bezeichnungen und Formeln nachweisen.

So gab es zu allen Zeiten einen religiösen Glauben im Sinne der Annahme religiöser Wahrheiten auf Grund des Zeugnisses der Gottheit, dem ein frommer und geneigter Wille wohlwollend entgegenkommt. Das ist nicht hellenistisch und nicht orientalisch, das ist geradeso allgemein menschlich, wie es allgemein menschlich ist, dem Zeugnis zuverlässiger Gewährsmänner Glauben zu schenken. Wenn also Paulus vom Glauben (Pistis) schrieb, so brauchte er das Wort nicht zu erklären, wohl aber den Gegenstand des Glaubens und seine nächsten Beweggründe. Daß es sich im allgemeinen um die Annahme der Mitteilung eines göttlichen Wesens handelte, wußten alle alsbald. Auf den Inhalt dieses Gotteswortes kam es an, auf die Begründung der Tatsache, daß Gott wirklich gesprochen habe. Es gibt einen vernünftigen und einen unvernünftigen Glauben. Beide zu scheiden, ist eine Hauptaufgabe der Religionsgeschichte.

Innerhalb der Hermesliteratur findet sich eine eigenartige, an sich großartige Spekulation von einem Gottmenschen, einem Sohn der göttlichen Vernunft, der als Seelenhirt hinabsteigt und die irdischen Seelen von Stufe zu Stufe zu voller Reinigung emporgeleitet. Die Grundlage dieses Mythus ist altägyptisch. Den Zeitpunkt der Entstehung der uns überlieferten Gestalt dieser Spekulation können wir ohne waghalsige Vermutungen nicht bestimmen. Und nun sucht Reitzenstein[1]) in diesem abliegenden Gedankenlabyrinth die einzig mögliche Erklärung für das Wort des hl. Paulus über Jesus, den letzten Adam, den lebendig machenden Geist (1 Kor 15, 45).

Anderes lag doch wahrhaftig näher: schon zur Zeit Pauli war bei den Juden die Lehre von Adams Sünde als der Ursache des Todes aller Menschen bekannt; in Christus konnte Paulus wahrhaftig ohne die Kenntnis hermetischer Schriften den Idealmenschen und Gottessohn erkennen, dessen Tod die Todesschuld des ersten Adam aufhebt; so lag der Gedanke an den neuen ‚späteren' Adam nahe genug. Der Auferstandene hat einen geistigen, das bedeutet hier einen von Gottes wunderbarer Wirksamkeit über die irdische Vergänglichkeit erhobenen Leib; nach diesem Vorbild wird unser sterblicher Leib umgebildet und bekommt ein neues göttliches Leben. Diese ganze Gedankenfolge konnte Paulus leicht und unmittelbar aus den Elementen der ihm gewordenen Offenbarung ableiten; und so viel werden wir ihm wohl zumuten dürfen.

---

[1]) Die hellen. Mysterienreligionen, 172 ff.

Und nun lese man die 41. von den neu entdeckten ‚Oden Salomons'; man wird dann weit mehr Ähnlichkeiten mit dem Gedanken des Weltapostels finden als in jenen ägyptischen Mythen. Hier erscheint der Gesalbte als Lebenspender; er teilt uns von seiner Herrlichkeit mit; in seinem Licht leuchtet unser Antlitz; er, der Heiland, der Sohn des Höchsten, der in der Vollendung seines Vaters niedersteigt, ist aus dem Reichtum des Vaters erzeugt, ein Gedanke seines Herzens. Er rettet die Seelen für ewig.

Überhaupt enthüllen uns diese Oden mit ihrer wundervollen Mystik eine ganze Reihe von Anschauungen als jüdisch und ursprünglich christlich, für die man bisher nach Parallelen im Hellenismus oder im Orient suchte. So findet man hier immer wieder den Gedanken von einer vollen Verwandlung des Menschen durch die Vereinigung mit Gott, einen Gedanken, den Reitzenstein nur in den Mysterienreligionen wiederzufinden vermochte. Und die vergeistigte Mystik der Oden ist unendlich weit entfernt von der phantastischen Theosophie der Mysterien. Von diesem Standpunkt aus ist die neue Entdeckung gerade in diesem Zeitpunkt von außerordentlicher Tragweite für das Verständnis des Urchristentums.

V.

Rückblick

Zum Schlusse unseres Rundganges durch die Umwelt unserer alten Väter, verweisen wir noch auf eine Arbeit, welche unserer oft wiederholten Bitte um Vorsicht bei Aufstellung ‚heidnisch-christlicher Parallelen' hübsch entgegenkommt.

Ein protestantischer Theologe, Dr. Carl Clemen, hat gleichsam Satz für Satz alle Ergebnisse und Theorien geprüft, welche die Abhängigkeit des ältesten Christentums von nichtjüdischen Religionen und philosophischen Systemen behaupten[1]). Für Clemen selbst ist das Christentum keine göttliche Offenbarung. Mit den Geheimnissen der hl. Dreifaltigkeit und der Menschwerdung rechnet er nicht wie mit objektiven Tatsachen und Wirklichkeiten. Er muß deshalb von seinem Standpunkt aus zur Annahme neigen, daß gerade die tiefsten und wesentlichsten Ideen des Christentums als Glied einer religiösen Ent-

[1]) Religionsgeschichtliche Erklärung des Neuen Testamentes, Gießen 1909.

wicklung aus den Anschauungen und Strömungen der Zeit geboren sind, oder sich doch stark an diese anlehnen. Aber die Wirklichkeit spricht zu deutlich. So ist denn sein Ergebnis sehr ungünstig für die Vertreter einer rein natürlichen und gesetzmäßig verlaufenden religionsgeschichtlichen Entwicklung des Christentums.

Außer einigen Ausdrücken, Metaphern, nebensächlichen stoischen Anleihen, äußerlichen Anlehnungen an Kultvereine und Mysterien, außer der Unsitte, sich für Tote taufen zu lassen, findet er bloß in wenigen wichtigeren Punkten ‚heidnische‘ Einflüsse. Und auch hier betont er die Möglichkeit anderer Deutungen. Die jüdisch-christlichen Anschauungen über Engel und Dämonen, sowie die Lehre von den letzten Dingen führt Clemen im Anschluß an seine Gewährsmänner teils auf babylonische, teils auf alt-iranische Einflüsse zurück. Letztere sollen auch die Quelle bilden für die Lehre vom Sündenfall, vielleicht auch für die eine oder andere sittliche Anschauung und für die Personifikation der Weisheit. Babylonisch sind nach Clemen außerdem mehr oder weniger wahrscheinlich einige Züge der Kindheitsgeschichte, die Erzählung von der Taufe Christi und die Dreiteilung der Welt im Brief an die Philipper (2,10). ‚Heidnisch‘ klingen, wie er meint, die Annahme einer Zaubermacht des Namens Jesu und die Vorstellung von der Wirksamkeit des Fluches. Alles Übrige ist vollends zweifelhaft.

Berücksichtigt man die ungeheure Masse der Entlehnungen, welche sonst angenommen werden, so stellt dieser Bestand ein winziges Restchen vor. Und auch dieses Überbleibsel schmilzt noch bedeutend zusammen, sobald man genau zusieht.

Schwierig und verwickelt ist allerdings die Frage nach der Dämonenlehre. Vergleicht man den jüdischen Glauben zur Zeit Christi mit dem hellenistischen und den aus dem Parsismus herübergeflossenen Anschauungen, so ergibt sich die Tatsache, daß die zwei letzten Gruppen weit mehr ähnliche Einzelheiten den jüdischen Ansichten zur Seite stellen als die Schriften des Alten Testamentes, welche nur selten und spärlich von Dämonen sprechen. Das gilt nur von der Dämonenlehre nicht von der Engellehre; vielfach werden beide Gebiete unkritisch zusammengeworfen. Da nun der parsische Einfluß, dessen Wurzeln allem Anschein nach in Babylonien und Assyrien zu suchen sind, fragelos den Hellenismus durchtränkte, so wird man kaum in die Irre gehen, wenn man dort auch einen Anreiz zur Entwicklung einiger Auswüchse des jüdischen Volksglaubens sucht. Freilich muß man diese Auswüchse von dem reineren Glauben der Gebildeten sondern und

darf den krassen Dualismus, der neben dem guten Prinzip ein selbständiges und ewiges böses annahm, dem strenggläubigen Juden nicht aufbürden[1]. So weit die im Neuen Testament auftretende Dämonenlehre, die in das Glaubensbewußtsein der christlichen Kirche überging — wir sprechen hier von dem auf die Offenbarung sich stützenden Glauben, nicht von einzelnen mehr oder weniger verbreiteten Meinungen — mit den babylonisch-assyrischen und parsischen Gedankengängen übereinstimmt, ohne eine Stütze im Alten Testament zu finden, steht auch vom Standpunkt des katholischen Dogmas einer Herübernahme aus dem Orient nichts im Wege; nur muß man dann jene orientalischen Anschauungen auf eine alte, objektiv wahre, von den ersten Verkündigern des Evangeliums angenommene Tradition zurückführen. Eine neue Offenbarung war nicht nötig, wo ein alter, richtiger Glaube, gleichviel aus welchen Religionen er herüberkam, in das Christentum einströmte; wohl bedurfte es aber göttlicher Leitung, um aus dem Wust des mit Magie und dunkelstem Aberglauben vermischten Dämonenglaubens des Orients die reinen auf die Uroffenbarung zurückgehenden Elemente herauszugreifen.

So lange übrigens die Quellen der iranischen und babylonisch-assyrischen Dämonenlehre noch nicht aufgedeckt sind, bleiben alle Kombinationen über Entlehnung zweifelhaft. Jedenfalls ist, wie man aus diesen Andeutungen ersieht, das religionsgeschichtliche Problem, zumal das des Avesta, weit verwickelter, als die meisten Darsteller ahnen[2].

Die weitere Annahme, daß auch die jüdisch-christliche Eschatologie den genannten orientalischen Religionen angehört, stützt sich allein auf die Tatsache, daß sich dieselben Anschauungen hier wie dort finden, und daß zufällig in Bezug auf einige Punkte die babylonisch-iranischen Belege älter sind. Kein vorsichtiger Forscher wird daraus auf Abhängigkeit schließen. Wahr ist allerdings, daß wir es auch hier mit uralten, stark verbreiteten Traditionen zu tun haben.

Noch weit größere Umsicht erfordert die Lehre vom Sündenfall, und die Ausschaltung der ersten Seiten der hl. Schriften ist trotz Gunkel und Clemen absolut willkürlich.

---

[1] Vgl. J. B. Frey, L'angélogie juive au temps de Jésus-Christ (Revue des sc. philos. et thêol. V [1911], 75 ff).

[2] Vgl. die wertvollen, in Deutschland meist übersehenen Studien Lagranges in der Revue biblique, 1904, II. 1 27 ff, 188 ff; La religion des Perses.

Die Personifikation der Weisheit in den Evangelien[1]), von welcher Clemen redet, ist an den betreffenden Stellen sicher nicht als Hypostase gefaßt; es ist ein Bild und als solches eine weit verbreitete Anschauung, deren Wurzeln noch nicht bloßgelegt sind. Über die Tauf- und Kindheitsgeschichten brauchen wir kein Wort zu verlieren. Sie bedürfen nur für den einer religionsgeschichtlichen Erklärung, der ihre Tatsächlichkeit leugnet[2]). Ganz unbegründet ist ferner Clemens Annahme, daß die Berufung auf den Namen Jesu bei Heilungen den Glauben an Magie voraussetze. Auch die Wirksamkeit eines im Namen Gottes ausgesprochenen Fluches ist altjüdisch im besten Sinn.

So gilt denn auch hier eine altbewährte Erfahrung. Aus der Ferne erscheinen Dinge wunderbar ähnlich, ihre Linien verschwimmen in einander, sie dünken uns verwandt und verbunden. Eine allmähliche Annäherung verstärkt noch diesen Eindruck. Das unmittelbare Beschauen aber, der Einstieg ins Innere, die leibhaftige Berührung zerstört den täuschenden Wahn. Große Kunst, tiefer Gehalt, wundervolle Harmonie hier, dort falscher Prunk, gleißende Nachahmung, plumpe Überladung. Und doch treten in solcher Nähe andere wahre Verbindungslinien und verwandte Züge deutlicher und deutlicher hervor. Ein gleicher Sprachschatz, uralte heilige Formeln und allgemein menschliche religiöse Erfahrungen, vorchristlich und christlich, Anlässe und Anregungen aus der Umwelt, und im Morgendämmern des christlichen Aufgangs die Stimme der anima naturaliter christiana.

---

[1]) Mt 11, 19; Lk 7 u. 11, 49. Wo Paulus von Christus als der Weisheit redet, ist er evident vom Buch der Weisheit abhängig.

[2]) Vgl. Steinmetzer, Die Geschichte der Geburt und Kindheit Christi und ihr Verhältnis zum babylonischen Mythus (= Neutestam. Abhandl. von Dr. Meinertz II, 1—2) Münster 1910.

Römisch-katholisch beim hl. Cyprian

Von **C. A. Kneller** S. J.

Am 20. Januar 250 starb Papst Fabian als Martyrer der dezischen Verfolgung. Erst nach 14 Monaten konnte man ihm in der Person des Kornelius einen Nachfolger geben, dem indes eine feindliche Partei alsbald den Novatian als Gegenbischof gegenüberstellte.

Der Natur der Sache nach mußte diese Doppelwahl in die weitesten Kreise Verwirrung und Beunruhigung tragen. Konnte doch, um von wichtigerem zu schweigen, von Christen nunmehr nicht einmal eine Reise nach dem vielbesuchten Rom unternommen werden, ohne daß sich sofort die peinliche Frage erhob: an wen sollen wir uns nun in Rom halten, wo sollen wir den Gottesdienst besuchen und die Sakramente empfangen, bei Kornelius oder bei Novatian? Und die Frage war umso ernster, als Kornelius und Novatian auch in der Lehre nicht übereinstimmten, ein Anschluß an den einen oder andern einem Ausschluß aus der wahren Kirche gleich kommen konnte.

Die Antwort, welche der hl. Cyprian jener Frage zuteil werden ließ, hat weltgeschichtliche Berühmtheit erlangt. Wie er selbst in einem Brief an Kornelius erzählt, gab er vor Antritt ihrer Reise den Romfahrern jedesmal eine Belehrung, damit die Reise ihnen nicht Anlaß zum Fall würde. Den Inhalt dieser Belehrung faßt er dem Kornelius gegenüber in die Worte zusammen: er habe die Reisenden angewiesen, ‚der katholischen Kirche Wurzel und Mutterschoß anzuerkennen und festzuhalten‘ (ep. 48 n. 3 Hartel p. 607).

Bisher hat man fast allgemein diese Mahnung in folgender Weise verstanden: Cyprian fordert die Reisenden auf, in Rom sich

natürlich vor allem zu vergewissern, welche von den beiden sich dort befehdenden Gemeinschaften die wahre und echte römische Kirche sei. Wenn sie die wahre römische Kirche erkannt hätten, möchten sie nicht zögern, sie als solche anzuerkennen und möchten unentwegt an ihr festhalten. Es handle sich eben nicht um eine Kirche, wie alle andern, sondern um jene, mit der die Verbindung unumgänglich notwendig ist, da sie Wurzel und Mutterschoß der ganzen Kirche sei.

Nur ganz vereinzelt suchte eine andere Deutung sich Eingang zu verschaffen. Man behauptete nämlich, um den Sinn von Cyprians Mahnung zu treffen, müsse man übersetzen: erkennt an und haltet fest den Wurzelstock und Mutterschoß, welcher da ist die katholische Kirche. Die beiden bildlichen Ausdrücke ‚Wurzel‘ und ‚Mutterschoß‘ wären also nicht eine Bezeichnung für die römische Kirche, sondern für die Gesamtkirche selbst; die Mahnung an der Gesamtkirche festzuhalten hätte den Sinn, denjenigen römischen Bischof als den rechtmäßigen anzuerkennen, welchen die Gesamtkirche als solchen betrachtet.

Früher hat man letztere Auffassung kaum einer Widerlegung für wert erachtet; heute scheint die Stimmung mancher Kreise ihr günstiger zu sein. Untersuchen wir also die Sache, indem wir die Gründe für beide Deutungen eingehender prüfen.

I. Zunächst wird der Zusammenhang, in dem Cyprians Worte überliefert sind, zu untersuchen sein. Sie stehen in einem an Kornelius gerichteten Entschuldigungs- oder Rechtfertigungsschreiben.

Cyprians Verhalten in Sachen des römischen Schismas hatte nämlich wenigstens in einem Fall bei Kornelius Befremden erregt. Nach einem Besuch Cyprians in Hadrumet waren die Briefe der dortigen Kirche nach Rom nicht mehr an Kornelius adressiert worden, wie das früher der Fall gewesen war, sondern an die römischen Kleriker. So schien es also, daß Cyprian dem Kornelius die Kirche von Hadrumet abspänstig gemacht habe. Kornelius beschwert sich darüber bei Cyprian, und letzterer antwortet in einem Entschuldigungsschreiben. Die afrikanischen Bischöfe, sagt er, hätten ganz allgemein den Beschluß gefaßt, weder an Kornelius noch an Novatian Briefe zu richten, sondern eine abwartende Stellung einzunehmen, bis die Sachlage sich geklärt habe. Nur im Interesse eines einheitlichen Vorgehens habe er diesen Beschluß, von dem in Abwesenheit ihres Bischofs die Kleriker von Hadrumet keine Kenntnis besessen hätten, auch dort Achtung verschafft.

Zum zweiten Teil des Briefes leitet dann der Satz über: einige stifteten durch ihr Gerede Verwirrung an, indem sie die wirklichen Ver-

hältnisse falsch darstellten. Was damit gemeint ist, sieht man aus den Tatsachen, mit denen Cyprian diesem Gerede entgegentritt: man hatte die Zurückhaltung der afrikanischen Bischöfe gegen Kornelius als Zweifel an seiner Rechtmäßigkeit ausgedeutet. Cyprian führt deshalb zwei Tatsachen an, welche zeigen sollen, daß man im Grunde immer zu Kornelius gestanden habe. Die erste Tatsache ist jener Ratschlag, den Cyprian den Romreisenden zu erteilen pflegte. Er beweist, daß der Bischof von Karthago für seine Person an Kornelius als dem rechtmäßigen Bischof festhielt; denn mag man jenen Rat auch wie immer erklären, er heißt jedenfalls soviel, daß die Romreisenden an Kornelius gewiesen wurden. Doch für die Christenheit in Numidien und Mauretanien war dadurch noch nicht gesorgt, daß Cyprian in Karthago tatsächlich, wenn auch nicht ausdrücklich für Kornelius sich erklärte. Bei den Numidiern und Mauretaniern nun, sagt Cyprian weiter, habe gerade jener Beschluß der Afrikaner für Kornelius wirken wollen, den man in Rom der Feindseligkeit gegen Kornelius angeklagt habe. Die Absicht der afrikanischen Bischöfe, die jenen Beschluß faßten, sei keine andere gewesen als diese, daß man zunächst für die rechtmäßige Wahl des Kornelius möglichst sichere Beweise sich verschaffe, und daß dann, wenn jede Möglichkeit eines Zweifels verschwunden wäre, ‚an alle ohne Ausnahme in jener Provinz ein Schreiben gerichtet werde, wie das jetzt tatsächlich geschieht, daß all unsere Mitbischöfe dich und die Gemeinschaft mit dir, das heißt der katholischen Kirche Einheit und Liebe ohne Wanken anerkännten und festhielten‘. Der Erfolg habe die Zweckmäßigkeit dieses Vorangehens bestätigt.

Dies im wesentlichen der Inhalt jenes Entschuldigungsschreibens. Wie man sieht, wirft der Zusammenhang nicht allzuviel Licht auf jenen Ausdruck, um dessen Erklärung wir uns bemühen. Der Satz freilich, in dem die Gemeinschaft mit Kornelius der Gemeinschaft mit der Gesamtkirche gleich gesetzt wird, ist aller Wahrscheinlichkeit nach eine Parallele zu jenem andern, in dem von Wurzel und Mutterschoß die Rede ist. Allein damit kommen wir nicht vorwärts, denn die Gegner bestreiten in gleicher Weise beide Parallelsätze. Immerhin können wir dem Zusammenhang des Schreibens zweierlei entnehmen: 1) Wenn die Romfahrer an Wurzel und Mutterschoß festhalten, so müssen sie sich für Kornelius entscheiden, nicht für Novatian. 2) Cyprian schreibt an Kornelius und für Kornelius. Ob er den Romfahrern gegenüber die Ausdrücke Wurzel und Mutterschoß gebraucht hat, wissen wir nicht, aber das wissen wir, daß er dem Kornelius gegenüber seine Auseinandersetzung in diese Ausdrücke zusammenfaßt.

Die letztere Tatsache gibt uns einen festen Stützpunkt, von dem aus wir versuchen können, uns dem Verständnis der Worte Cyprians zu nähern. Schreibt Cyprian an Kornelius und für Kornelius, so sind seine Worte so zu verstehen, wie Kornelius sie unter den damaligen Umständen verstanden hat und verstehen mußte. Wie aber hat Kornelius sie verstanden? Diese Frage hängt eng zusammen mit der andern, ob man schon zu des Kornelius Zeit in Rom die römische Kirche als Wurzel und Mutterschoß der Gesamtkirche auffaßte. Damit ist der Punkt bezeichnet, von dem unsere Untersuchung auszugehen hat. Wir haben dreierlei zu zeigen: 1) in dem Rom des 3. Jahrhunderts betrachtete man die römische Kirche als Wurzel und Mutterschoß der Gesamtkirche; 2) also mußte Kornelius jene Ausdrücke in diesem Sinn verstehen; 3) also hat auch Cyprian sie in diesem Sinn verstanden wissen wollen.

1) Hat man in Rom zur Zeit des Kornelius die römische Kirche als Wurzel und Mutterschoß der ganzen Kirche betrachtet?

Um Mißverständnisse auszuschließen, zunächst eine Bemerkung über den Sinn dieser Frage. Indem wir sie stellen, sehen wir zunächst von Cyprian ganz ab. Es ist uns einstweilen völlig gleichgültig, wie Cyprians Worte zu verstehen und zu übersetzen sind, gleichgültig, ob er die römische Kirche als Wurzel der Gesamtkirche bezeichnete oder nicht. Die Frage, die wir stellen, ist vielmehr diese: kann der Sinn, den die herkömmliche Auffassung — sei es mit Recht oder mit Unrecht — in jener Cyprianstelle findet, als Ausdruck der Ansicht gelten, die man im 3. Jahrhundert von der römischen Kirche hegte?

In diesem Sinn ist unsere Frage unbedingt und zweifellos zu bejahen. Denn

a) Die Trennung von der römischen Kirche betrachtete man im Rom des 3. Jahrhunderts als Trennung von der Gesamtkirche. Als Papst Viktor im Osterstreit den Orientalen mit der Exkommunikation drohte, tat er dies in der Überzeugung, daß mit der Trennung von Rom auch die Trennung von der Gesamtkirche gegeben sei. Von der gleichen Ansicht war Papst Stephan bei seinen Schritten gegen Cyprian im Ketzertaufstreit geleitet.

b) Umgekehrt betrachtete man in Rom die Vereinigung und Gemeinschaft mit der römischen Kirche als gleichbedeutend mit der Gemeinschaft der ganzen katholischen Kirche. Als den Montanisten

in Asien die Kirchengemeinschaft gekündigt war, sie den ‚Frieden‘ der Kirche verloren hatten, gingen sie nach Rom, um dort die Gemeinschaft und mit ihr den ‚Frieden‘ wieder zu erlangen. Das Gleiche gilt von der Reise des Fortunatus und Privatus von Lambese nach Rom. Diese Tatsachen beweisen, daß Fortunat, Privat, und die Montanisten in der römischen Gemeinschaft die Gemeinschaft mit der Kirche überhaupt sahen, sie zeigen aber auch, daß man in Rom der gleichen Anschauung war.

c) Beweisen nun diese Tatsachen, daß man in Rom die römische Kirche als Wurzel und Mutterschoß der Kirche betrachtete? Offenbar ja. Die Trennung von Rom kann nur dann die Trennung von der ganzen Kirche bedeuten, wenn im Baum der Kirche der römischen Kirche die Rolle der Wurzel zukommt. Das Benehmen der Montanisten spricht klar und deutlich die Anschauung aus: mögen auch die Äste des Baumes uns abstoßen, das alles wird uns nicht schaden, wenn es gelingt, uns in die Wurzel des Baumes wieder einzupflanzen, diese Wurzel aber ist eben die römische Kirche.

Doch gehen wir auf die Sache näher ein. Wenn man das Bild von Zweig und Baum auf das Verhältnis von Einzel- und Gesamtkirche anwendet, so will man offenbar sagen, der einzelne könne das übernatürliche Leben nur erlangen durch die Verbindung mit der Gesamtkirche; gerade wie der Zweig sein Leben nur gewinnen und erhalten könne dadurch, daß er Teil des lebendigen Baumes sei, es aber notwendig verlieren müsse, wenn er vom Baume losgeschnitten werde, so könne auch der einzelne das übernatürliche Leben nur erlangen und bewahren in der Verbindung mit der Kirche, müsse es notwendig verlieren durch die Trennung von ihr. Was soll es nun bedeuten, wenn eine Teilkirche als Wurzel dieses Baumes bezeichnet wird? Für den Zweig bedeutet die Vereinigung mit der Wurzel allein gerade so viel als die Vereinigung mit dem ganzen Baum. Durch die Verbindung mit dem ganzen Baum hat er das Leben, durch die Verbindung mit der Wurzel hat er es ebenfalls. Die Trennung vom Baum bedeutet für den Zweig den Tod, die Trennung von der Wurzel bedeutet das gleiche. Nun wohl, wenn Rom am Baume der Kirche die Wurzel ist, so bedeutet für den einzelnen oder die Einzelkirche die Verbindung mit Rom gerade so viel als die Verbindung mit der Gesamtkirche. Die Vereinigung mit der römischen Kirche ermöglicht das übernatürliche Leben, die Trennung von ihr bedeutet den Verlust dieses Lebens. Das ist aber genau die Anschauung, die man, wie eben gezeigt, in dem Rom des 3. Jahrhunderts von der römischen Kirche hegte. Also konnte man bildlich recht wohl Rom die Wurzel der katholischen Kirche nennen.

Der andere Ausdruck: Mutterschoß der katholischen Kirche ist durch die Zusammenstellung mit dem andern: Wurzel der katholischen Kirche eindeutig bestimmt. In diesem zweiten Bild wird die Gesamtkirche als Mutter, d. h. als lebenspendend betrachtet. Die Teilkirchen aber, deren Verband die eine Gesamtkirche bildet, sind unter einander nicht gleich. Eine ist unter ihnen, welche die Gesamtkirche erst zur Mutter macht, und ohne welche die Gesamtkirche aufhörte, Mutter sein zu können. Eine ist unter den Teilkirchen, welcher für sich allein dasselbe Attribut, wie der Gesamtkirche zukommt, daß sie nämlich Lebenspenderin ist. So bedeutet also auch dies zweite Bild dasselbe, wie das erste. Die Wurzel ist lebenspendend, der Mutterschoß ebenfalls. So kommen wir wiederum zu demselben Ergebnis: Die Anschauung, die man im dritten Jahrhundert zu Rom von der römischen Kirche hatte, läßt sich ganz im Sinne der Zeit in den Ausdruck fassen: Rom ist, wie Wurzel, so auch der Mutterschoß der katholischen Kirche.

2) Die römische Anschauung des dritten Jahrhunderts ist die Anschauung des Papstes Kornelius. Wie also mußte Kornelius Cyprians Worte auffassen, wenn er in dessen Brief die Stelle las: wir haben jedesmal die Romfahrer gemahnt, sie möchten an der katholischen Kirche Wurzel und Mutterschoß festhalten? Ist es nicht wirklich ganz selbstverständlich, daß er diese Ausdrücke nur auf die römische Kirche beziehen konnte, daß er die römische Kirche hier als Wurzel und Mutterschoß der katholischen Kirche bezeichnet fand? Freilich ein Protestant des 16. oder auch des 20. Jahrhunderts, der solche Worte liest, wird alles daran setzen, um eine Deutung zu finden, die für Rom weniger günstig ist, und wenn diese Deutung mit irgend welcher Wahrscheinlichkeit als annehmbar sich darstellen läßt, so wird er an ihr festhalten. Rom ist eben für ihn der Gegner, er entschließt sich schwer, im 3. Jahrhundert eine Anerkennung des Gegners zuzugestehen. Aber Kornelius ist nicht ein Gegner Roms, er ist römischer Bischof, römischer Bischof aus der Zeit Viktors und Stephans. Wird auch er sich lange besinnen, ob er Worte, die dem ganz natürlichen Sinn nach die Ansicht aussprechen, die er selbst von der Würde seiner Kirche hat, eine Anerkennung seiner Kirche enthalten? Sagt man einem Gelehrten, Künstler, Fürsten Worte, die in ganz natürlichem Sinn als Anerkennung seiner Wissenschaft, Kunstfertigkeit, Fürstenherrlichkeit aufgefaßt werden können, so betrachtet es jeder als selbstverständlich, daß sie in diesem Sinn auch aufgenommen werden. Und nun sagt dem Kornelius sein Kollege in Karthago Worte, die ihrem natürlichen Sinn nach genau das aus-

sprechen, was man in Rom von der Herrlichkeit der römischen Kirche denkt, und sollte der bildliche Ausdruck die Sache etwas verhüllen, so wird wenig später in demselben Schreiben der gleiche Gedanke ohne Bild wiederholt. Und Kornelius soll sich noch lange den Kopf darüber zerbrochen haben, ob man vielleicht diesen Worten erträglicher Weise noch einen andern Sinn leihen könne?

Doch, so einfach die Sache auch ist, so wollen wir sie doch nicht mit ein paar Ausrufungs- und Fragezeichen abmachen. Untersuchen wir sie mit aller Kühle und Nüchternheit. Kornelius wird Cyprians Worte in einem der römischen Kirche günstigen Sinn aufgefaßt haben, wenn a) diese Worte in ganz einfacher, ungekünstelter, natürlicher Weise von Roms Vorrang sich verstehen lassen; b) wenn Kornelius geneigt sein mußte, sie in romfreundlichen Sinne zu verstehen, c) wenn nichts im Zusammenhang des Briefes oder sonstwie darauf hindeutete, daß jene Worte anders aufzufassen seien. Alles das trifft nun in unserm Fall zu. Denn

a) Cyprians Worte können ungekünstelt von Roms Vorrang verstanden werden. Das wurde oben schon gezeigt und wir können als weitern Beweis noch hinzufügen, daß sie allzeit so verstanden wurden. Wie wäre das möglich, wenn die Deutung von Wurzel und Mutterschoß auf die römische Kirche nicht ganz natürlich und naheliegend wäre? Verstand man bisher kein Latein? Wir können aber noch weiter gehen und sagen: jene Deutung auf die römische Kirche ist die e i n z i g natürliche. Jene andere, welche Cyprian die allgemeine Kirche als Wurzel und Mutterschoß bezeichnen läßt, ist unhaltbar. Doch davon weiter unten.

b) Kornelius konnte Cyprians Redewendung ungezwungen von dem Vorrang der römischen Kirche verstehen, und es fehlte ihm auch nicht die Neigung, sie in dem seiner Kirche günstigen Sinn zu verstehen. Letzteres sollten doch am allerwenigsten die Gegner des Papsttums leugnen. Denn nach ihrer Ansicht war es ja in den ersten Jahrhunderten das Hauptstreben der römischen Bischöfe, die andern Kirchen unter ihre Herrschaft zu beugen. Erstrebten sie dies, so mußte ein Hauptmittel zur Erreichung ihres Zweckes sein, daß sie jede halbe Anerkennung des römischen Vorranges als vollwertig annahmen und ausbeuteten, und daß sie diese Anerkennung sogar auch in Ausdrücke hineinlasen in denen sie nicht enthalten und beabsichtigt war. Und trotzdem soll nun Kornelius in einer Wendung, die ganz natürlicher Auslegung nach die römische Kirche als Wurzel und

Mutterschoß der katholischen Kirche bezeichnet, keine Anerkennung seines Vorranges und des Vorranges seiner Kirche gefunden haben! Ist eine solche Behauptung nicht seltsam von einer Seite, auf der man uns sonst die römische Kirche wie eine Spinne in ihrem Netz darstellt, deren einziges Sinnen und Trachten es ist, die andern Kirchen in ihr Gespinnst hereinzuziehen!

Doch lassen wir die Gegner des Papsttums, wir schreiben für Katholiken. Auch nach deren Überzeugung ist es eine heilige Pflicht der Päpste, auf die Anerkennung des Ranges zu dringen, den ihnen nicht menschliche Willkür, sondern der Wille Christi angewiesen hat. Und umso mehr war das die Pflicht der ältesten Päpste, als damals die Kirchenregierung in mehr patriarchalischer Weise ausgeübt wurde, und also eine Gefahr bestehen konnte, daß der Vorrang des hl. Petrus und seiner Nachfolger in ungebührlicher Weise in den Hintergrund gedrängt werde. Wie sollte also Kornelius sich nicht freuen, wenn er bei Cyprian einen Ausdruck las, der in ganz natürlichem Sinne eine Anerkennung der römischen Ansprüche und Vorrechte ausdrückt! Wie sollte es ihm an Neigung gefehlt haben, jene Worte in romfreundlichem Sinn zu verstehen, wie sollte überhaupt ein Zweifel sich in ihm erhoben haben, daß jene Worte eine Huldigung für die römische Kirche bedeuteten!

c) Umso weniger konnte Kornelius in dieser Rücksicht einen Zweifel hegen, als nichts in jenem Brief des Cyprian, nichts in dessen bisherigem Leben ihn aufmerksam machen konnte, daß doch vielleicht Cyprian etwas anderes als eine Anerkennung Roms beabsichtige. Im Gegenteil. Jenes ganze Schreiben des karthagischen Bischofs hat ja keinen andern Zweck als Cyprians Benehmen gegen Kornelius zu entschuldigen, den Vorwurf und Verdacht, daß Cyprian die Rechtmäßigkeit des Kornelius nicht anerkenne, zurückzuweisen. Es ist ganz wesentlich eine Huldigung an Kornelius. In solchem Zusammenhang mußte die für Rom günstige Auslegung der Stelle von radix und matrix umso mehr als die einzig natürliche erscheinen.

3) So kann es also keinem Zweifel unterliegen, daß Kornelius in Cyprians Worten eine Anerkennung der römischen Kirche als der Wurzel und des Mutterschoßes der ganzen Kirche fand und finden mußte. Wenn aber das sicher ist, so *ist es ebenso sicher, daß Cyprian jene Worte ebenso auffaßte und aufgefaßt wissen wollte*. Denn wer einem andern etwas sagt oder schreibt, berechnet seine Worte auf das Verständnis dessen, zu dem er redet.

Er will von diesem verstanden sein, er berechnet seine Worte so, daß er von ihm verstanden wird, und so wie jener die fraglichen Worte verstehen muß, so sind sie zu verstehen. Cyprian hat klar gewußt, wie Kornelius das Wort von Wurzel und Mutterschoß auffassen werde, er hat es trotzdem geschrieben, also hat er des Kornelius Auffassung gewollt und im voraus gebilligt. Wer das leugnet, muß glauben, Cyprian habe den Kornelius zum besten haben wollen, oder er habe geheuchelt.

Die herkömmliche Deutung ist also durchaus im Recht: für Cyprian galt die römische Kirche als Wurzel und Mutterschoß der Gesamtkirche.

Damit ist jenes Wort so weit erklärt, als es für uns hier von Interesse ist; zur vollständigen Erklärung müßte noch dargelegt werden, was es denn heißen soll, die römische Kirche ist Wurzel der Gesamtkirche, und was diese Mahnung zur Zeit des novatianischen Schismas für die Romfahrer bedeuten will. Darüber hier nur eine kurze Andeutung.

Cyprian spricht zu solchen, die in Rom sich entscheiden müssen, ob sie mit Kornelius oder Novatian in Gemeinschaft treten wollen. Es gibt zwei Gemeinden in Rom, die sich römische Kirche nennen, aber in Wirklichkeit ist nur eine von den beiden die wahre römische Kirche. Wer mit der falschen römischen Kirche in Gemeinschaft tritt, hat die Gemeinschaft der wahren römischen Kirche verloren. Durch das Wort von Wurzel und Mutterschoß warnt und mahnt nun Cyprian, mit der Entscheidung zwischen diesen beiden Kirchen es recht gewissenhaft zu nehmen. Es handelt sich eben in Rom nicht um eine gewöhnliche Kirche, sondern um jene, welche Wurzel der ganzen Kirche ist. Hat man die Gemeinschaft mit der wahren römischen Kirche verloren, so ist man von der Wurzel der ganzen Kirche abgeschnitten und ist der Gemeinschaft der Gesamtkirche wie jeder Einzelkirche verlustig.

Wurzel und Mutterschoß wird also die römische Kirche genannt, um den Beweggrund zu bezeichnen, weshalb man an der wahren römischen Kirche festhalten soll. Die beiden Bilder geben aber wohl auch das Kennzeichen an, durch welches man die wahre römische Kirche von der falschen unterscheidet, und welches auf Kornelius als den Bischof der wahren römischen Kirche hindeutet. Versetzen wir uns in die damalige Zeitlage. Novatian bewies das Recht seines Episkopates durch folgendes Argument: Die Kirche ist die Gemeinschaft der Heiligen. Nun aber ist meine Gemeinde die der Heiligen, da die Martyrer auf meiner Seite sind, alle Unheiligen von ihr ausgeschlossen bleiben; des Kornelius Gemeinde aber ist unheilig, da in ihr in der Verfolgung gefallene Aufnahme gefunden haben. Also ist meine Gemeinde die wahre Kirche, die des Kor-

nelius die falsche. Ihm gegenüber stand Kornelius, der zu seinen Gunsten vor allem anführen konnte, daß er rechtmäßig zum Bischof gewählt worden sei zur Zeit, als der Stuhl des hl. Petrus erledigt war, während Novatian sich zum Bischof wählen ließ, als der Bischofsstuhl schon besetzt war, also nur als Eindringling gelten konnte.

Wenn nun Cyprian seine Romfahrer anweist, die römische Kirche, welche Wurzel und Mutterschoß der Gesamtkirche ist, anzuerkennen und festzuhalten, für welche von den beiden Parteien entscheidet er sich dann, für Kornelius oder für Novatian? Offenbar ist Novatians Argument für seine Rechtmäßigkeit abgelehnt. An Wurzel und Mutterschoß festhalten mag heißen, was es will: es heißt auf keinen Fall: haltet an der Partei fest, welche heilig ist im novatianischen Sinn. Ferner kann jene römische Kirche, welche Wurzel und Mutterschoß ist, nur die uralte, in die Anfangszeit des Christentums zurückreichende römische Kirche sein. Das paßt wiederum nicht auf die novatianische Kirche, welche erst von gestern ist. — Wie aber die von Cyprian gebrauchten Bilder den Novatian ausschließen, so weisen sie auf Kornelius hin. Unter den Umständen nämlich, unter denen Cyprian sich ihrer bedient, bedeuten sie, konkret gefaßt, nichts anderes als: haltet euch an denjenigen als den rechtmäßigen Bischof, der zuerst rechtmäßig gewählt wurde. Denn Wurzel und Mutterschoß der Gesamtkirche ist die römische Kirche deshalb, weil sie die Kirche des hl. Petrus ist, und an dessen Vorrecht, Fundament der ganzen Kirche zu sein, teil nimmt. Folglich kann nur derjenige rechtmäßiger Bischof und Träger dieser Kirche sein, der durch eine ununterbrochene Reihe rechtmäßiger Vorgänger seinen Stammbaum bis auf den hl. Petrus zurückführen kann und so von diesem seine Gewalt herleitet. Daß nun bis zum Vorgänger des Kornelius, bis zu Fabian, diese rechtmäßige Amtsnachfolge vorliegt, ist zu Cyprians Zeit für niemand zweifelhaft. Fraglich ist nur, wer der rechte Nachfolger des Fabian ist, und da die Rechtmäßigkeit der Nachfolge von der rechtmäßigen Wahl abhängt, so sagt Cyprian mit seinem Bild von Wurzel und Mutterschoß schließlich nichts anderes als: vergewissert euch, wer in Rom nach dem Tode des Fabian rechtsgültig zum Bischof gewählt wurde und haltet an diesem fest. Denn dann haltet ihr an demjenigen fest, der Träger und Mittelpunkt jener Kirche ist, der es zukommt, Wurzel und Mutterschoß der Gesamtkirche zu sein, und so haltet ihr auch fest an Wurzel und Mutterschoß der Gesamtkirche und dadurch an der Gesamtkirche selbst.

II. Wie schon bemerkt, bekennen sich einige zu einer Deutung unseres Textes, die man am kürzesten verständlich machen kann, wenn man übersetzt: ‚Erkennet an und haltet fest die katholische Kirche, welche Wurzel und Mutterschoß ist‘. Welches sind die Gründe für diese Auffassung und was ist von ihr zu halten?

Der einzige Grund, den man vorbringt, läßt sich kurz so wiedergeben: es finden sich bei Cyprian die Ausdrücke: Wurzel und Mutter oft auf kirchliche Verhältnisse angewandt. Nie aber bezeichnen sie die römische Kirche, immer liegt in ihnen eine Beziehung auf die Gesamtkirche. Also bezeichnet auch an unserer Stelle Wurzel und Mutterschoß nicht die römische Kirche als solche, sondern die Gesamtkirche. Also ist das Recht der neuern Auffassung, das Unrecht der ältern dargetan.

Auf diesen Beweis erwidern wir folgendes: 1) Wir geben zu, daß Wurzel und Mutter an den meisten Stellen bei Cyprian nicht die römische Kirche als solche bezeichnet. Wir behaupten nur, daß an der von uns behandelten Stelle die Rede ist von der Wurzel und dem Mutterschoß der *ganzen Kirche*, und daß dieser Ausdruck nicht anders verstanden werden kann als von der römischen Kirche. An und für sich sind radix und matrix, auf die Kirche angewandt, gleichbedeutend mit ‚Mutterkirche'. Dieser Ausdruck aber kann sehr verschieden gebraucht werden. Mutterkirche kann die allgemeine Kirche heißen in ihrem Verhältnis zum einzelnen oder zu den Einzelkirchen, Mutterkirche kann eine Partikularkirche heißen mit Rücksicht auf den einzelnen Christen, der ihr angehört, oder auch mit Rücksicht auf eine andere Partikularkirche. Mutterkirche aber kann auch die römische Kirche für sich allein heißen, insofern in Fragen der kirchlichen Gemeinschaft die Verbindung mit Rom, der Wurzel der Gesamtkirche, gleich der Verbindung mit der Gesamtkirche ist. Daß eine solche Auffassung Roms der Zeit Cyprians fernliege, ist unwahr, wie oben gezeigt wurde. — Daß im übrigen Cyprian das Wort Mutter auf Kirche und Kirchen in sehr verschiedener Weise anwendet, ist bekannt. Wenn er sagt, der kann Gott nicht zum Vater haben, der die Kirche nicht zur Mutter haben will, so bezeichnet er die Gesamtkirche als *Mutter des einzelnen*. Wenn er die machabäische Mutter und ihre sieben Söhne in der Schrift an Fortunat (c. 11 p. 338) mit der Kirche vergleicht, so bezeichnet er die Gesamtkirche als *Mutter der Einzelkirchen*. Anderswo spricht er von ehemaligen Mitgliedern der karthagischen Kirche, die ‚zur Wahrheit und zum Mutterschoß' zurückkehren und nennt also hier die karthagische *Einzelkirche* Mutter der in Karthago getauften (s. unten S. 266). Da also der Ausdruck Mutter an verschiedenen Stellen sehr verschiedenes bedeutet, so ist die Argumentation aus Parallelstellen von sehr beschränktem Wert. Was im Einzelfall unter

Mutter verstanden ist, muß aus der Stelle selbst und dem Zusammenhang entschieden werden.

2) Daß in den Ausdrücken Wurzel und Mutter in ihrer Anwendung auf die Kirche stets eine Beziehung auf die Gesamtkirche wenigstens hereinspielt, ist ebenfalls zuzugeben. Die Einzelkirche hat ein Recht auf den Namen ‚Kirche' nur deshalb, weil sie ein Glied der allgemeinen Kirche ist und es ist also in vielen Fällen gleichgültig, ob man von Zugehörigkeit zu einer Einzelkirche oder von Zugehörigkeit zur Gesamtkirche spricht. Allein auch dann, wenn man die Stelle, über die wir handeln, in herkömmlichem Sinn auffaßt, fehlt die Beziehung auf die Gesamtkirche nicht. Die Gemeinschaft mit der römischen Kirche als der Wurzel und dem Mutterschoß der katholischen Kirche besagt selbstverständlich auch die Verbindung mit der Gesamtkirche.

3) Doch sehen wir uns die ‚Paralleltexte' zu unserer Stelle genauer an, vielleicht wird sich herausstellen, daß kein einziger eine brauchbare Parallele zur Stelle von der Wurzel und dem Mutterschoß der ganzen Kirche bietet.

Zunächst verweist man uns auf de unit. c. 24 (Hartel 231): Quidquid a matrice discesserit, seorsum vivere et spirare non poterit, substantiam salutis amittit. Das Bild ist hergenommen von der ungeborenen Frucht. Wie diese vom Mutterschoß alles erhält, Leben, Nahrung, Kleidung, Wohnung, außerhalb desselben aber sofort das Leben und alles verliert, so kann auch der Christ nur innerhalb der Kirche das übernatürliche Leben erhalten und bewahren. Es ist das ein treffendes, aber etwas zartes Bild für Cyprians Lehre von der alleinseligmachenden Kirche, das zum zweitenmal bei ihm sich nicht wieder findet. Die Stelle bietet eine Parallele zu der andern, in der es heißt: spiritali gladio superbi et contumaces necantur, dum de ecclesia eiiciuntur; neque enim vivere foris possunt, cum *domus* Dei una sit et nemini salus esse nisi in ecclesia possit (epist. 4 n. 4, p. 477). Dagegen wirft jene Stelle in keiner Weise ein Licht auf die andere, in der von der Wurzel und dem Mutterschoß der Gesamtkirche die Rede ist. Denn in letzterer handelt es sich nicht um die ungeborene Frucht im Mutterschoß, sondern um die längst geborene Tochter. Die Zusammenstellung mit der Wurzel zeigt das, denn es ist doch nicht vom Baum die Rede, der noch in der Wurzel steckt. Folglich beweist der erste der angeführten Pa-

ralleltexte nichts, weil das Bild von der matrix hier in ganz anderm Sinn gebraucht wird.

Eine andere Parallelstelle wird aus epist. 72 n. 2 p. 779 entnommen. Es werden dort der Schismatiker Novatian und die wahre Kirche in Bezug auf die Taufpraxis einander gegenübergestellt. Novatian, der Affe der Kirche, der aber in Wirklichkeit gar nicht in der Kirche ist, hoc unum [baptisma] sibi vindicat, ut apud se esse ecclesiam dicat et nos haereticos faciat. Nos autem, qui ecclesiae unius caput et radicem tenemus, pro certo scimus et fidimus, nihil illi extra ecclesiam licere . . . Die Stelle würde in der Tat eine brauchbare Parallele abgeben, wenn sich zeigen ließe, daß die entscheidenden Worte zu übersetzen sind: Wir aber, die wir die eine Kirche, welche Quelle und Wurzel ist, festhalten. Aber so wird nur übersetzen, wer eben in Verlegenheit um eine ‚Parallelstelle' ist. Denn was soll das heißen: Kirche, welche Quelle und Wurzel ist? Wessen Quelle und wessen Wurzel? Da die ‚nos', von denen die Rede ist, eben die ganze katholische Kirche sind, so würde hier die katholische Kirche als Wurzel und Quelle der katholischen Kirche bezeichnet, was ein Widersinn ist. Der Sinn der Stelle ist vielmehr allem nach dieser. Da sich zwei Parteien gegenüberstehen, von denen jede sich die wahre Kirche nennt und die Gegenpartei für Häretiker erklärt, so will Cyprian in den Worten: ‚wir, die wir der einen Kirche Quell und Wurzel besitzen' das Kennzeichen andeuten, durch welches seine Gemeinschaft als die wahre Kirche bewiesen wird. Die wahre Kirche ist nach ihm wie ein Baum, der auf seiner Wurzel steht, die Häresie dagegen wie ein von der Wurzel abgeschnittenes Reis. Die wahre Kirche ist wie ein Strom, der unaufhörlich seiner Quelle entströmt, die Häresie dagegen wie ein von seiner Quelle abgeschnittener Fluß, der versiegen muß. Folglich ist von den beiden sich befehdenden Parteien jene die wahre Kirche, welche bis zur Wurzel und Quelle der Kirche, d. h. bis zu deren Ursprung, der Einsetzung durch Christus, zurückreicht. Häretisch dagegen ist jene Partei, welche eben erst von sich selber entstanden ist. So verstanden ist der Text allerdings alles eher als die gesuchte Parallelstelle.

Die noch übrigen Paralleltexte können wir kurz zusammenfassen, da sie alle von derselben Art sind. In allen handelt es sich um Häretiker und Schismatiker, die von der römischen oder karthagischen Partikularkirche abgefallen sind und zur römischen oder karthagischen

Partikularkirche als ihrer ‚Mutter‘ zurückkehren, bezw. nicht zurückkehren wollen.

So heißt es von der karthagischen Kirche, in ihr getaufte und später abgefallene Söhne kehrten ad veritatem et matricem zurück (epist. 71 n. 2 p. 772). Die Bekenner, welche in Rom zu Novatian übergegangen sind, werden gemahnt ‚ad matrem revertamini, unde prodistis‘, ‚ut vos magis ad ecclesiam matrem et ad vestram fraternitatem revertamini . . . petimus‘ (epist. 46 n. 1 p. 604 605). An Kornelius schreibt Cyprian, er habe die Bekenner ermahnt, ut ad matrem suam i. e. ecclesiam catholicam revertantur (epist. 47 p. 605), die römischen Schismatiker, heißt es anderswo, hätten radicis et matris sinum atque complexum zurückgewiesen (epist. 45 n. 1 p. 600).

Alle diese Texte sind gewaltig verschieden von der in Frage stehenden Stelle, und zwar auch dann, wenn man letztere übersetzt: haltet fest die katholische Kirche, welche ist die Wurzel und Mutter. Denn in jenen angeblichen Paralleltexten bezeichnet ‚Mutter‘ allerdings mitunter die Gesamtkirche; aber die Rückkehr zu ihr ist immer so verstanden, daß sie zu geschehen hat durch die Rückkehr zu der Partikularkirche, von der der Abgefallene ausgegangen ist. Umgekehrt ist es in der Stelle, zu der jene Texte Parallelen sein sollen. Hier werden die Romfahrer nach der Auffassung unserer Gegner aufgefordert, zuerst die allgemeine Kirche und durch sie, durch ihre Vermittlung, die römische Kirche festzuhalten. Auf der einen Seite also heißt es: durch die Partikularkirche zur allgemeinen Kirche, auf der andern: durch die allgemeine Kirche zur Partikularkirche, und das ist doch wohl ein großer Unterschied. Ferner werden in den eben aufgezählten Paralleltexten entweder Römer aufgefordert, zu der römischen Kirche und durch die römische Kirche zu der Gesamtkirche zurückzukehren, oder es heißt von Karthagern, daß sie zur karthagischen Kirche zurückkehren. In jenem Text aber, den die Parallelen erläutern sollen, liegt die Sache wiederum anders, denn hier werden Karthager angewiesen, nicht etwa in Karthago sondern in Rom an der radix und matrix festzuhalten. Das findet sich zum zweiten Mal bei Cyprian nicht wieder. Also auch nach der Erklärung unserer Gegner steht jene Stelle von Wurzel und Mutterschoß ganz einzigartig und ohne eigentliche Parallele da. Daher ist es ein verzweifeltes Unternehmen ihr Verständnis nach sogenannten Parallelen modeln zu wollen.

Man hat also für die neuere Auffassung keinen Beweis, wohl aber hat man Argumente zu ihrer Widerlegung. Schon vom rein

grammatischen Standpunkt aus wird man sagen müssen, daß die Übersetzung: ‚erkennet an und haltet fest die katholische Kirche, welche Wurzel und Mutterschoß ist', Cyprians Worten künstlich untergeschoben und mit Gewalt aufgezwungen wird. Wer das leugnen und die neue Übersetzung verteidigen will, stütze sie durch Parallelen aus Cyprians Sprachgebrauch, denn hier, wo es sich um Grammatik handelt, sind die Parallelstellen am Platz. Nur mögen solch sprachliche Parallelen auch wirkliche Parallelen sein, d. h. es genügt nicht, daß man uns aus Cyprian irgendwelche Beispiele von erklärenden Genitiven beibringt. Die vorzulegende Parallele muß vielmehr folgende Eigenschaften haben: α) sie muß eine größere Wortgruppe von 4—5 Worten bilden, β) diese Wortgruppe muß einen guten Sinn geben, auch wenn man sie nicht im Sinn eines erklärenden Genitiv auffaßt, γ) trotzdem muß sie sicher als erklärender Genitiv zu fassen sein, δ) auszuschließen sind Wortverbindungen von der Art wie virtus patientiae, urbs Romae, d. h. solche, in denen das regierende Substantivum einfach nur das Abstraktum oder die Art, der Genitiv das Konkretum, die Spezies (oder Individuum) jener Art bezeichnet; ε) der Genitiv muß in der Wortgruppe voranstehen, so daß mit Nennung der zwei ersten Worte schon alles gesagt ist, was der ganze Ausdruck bedeutet. Die Berechtigung, diese Bedingungen zu stellen, ist offenbar, denn wenn eine fehlt, so ist der Ausdruck keine volle Parallele mehr. Daß man aber einen Parallelausdruck der geforderten Art aus Cyprians Briefen nicht beibringen kann, ist unleugbar und damit hat man nun auch das Recht verloren die Wortgruppe catholicae ecclesiae radicem et matricem als erklärenden Genitiv aufzufassen. Denn wenn eine ähnliche Konstruktion in sämtlichen Briefen Cyprians nirgends begegnet, wie soll denn Kornelius an unserer Stelle dazu kommen, den ihm vorliegenden Text in jener ganz ungewöhnlichen Weise zu fassen? Zumal da ein wahres Ungetüm von einer Konstruktion vorliegt, wenn die Gegner mit ihrer Erklärung im Recht sind.

Doch wichtiger als grammatische Erwägungen sind andere Gründe sachlicher Natur. Cyprian soll nach der neuen Erklärung seiner Worte den Romreisenden gesagt haben: erkennet denjenigen als den wahren römischen Bischof an, den die ganze katholische Kirche als solchen anerkennt. Das Kennzeichen, das er ihnen damit angegeben hätte, ist aber derart unpraktisch und ungeschickt, daß ein solcher Rat einem Cyprian nicht zuzutrauen ist. Denn als Cyprian seinen Rat

erteilte, wußte er selbst noch nicht mit völliger Sicherheit, wer der wahre römische Bischof sei. Also konnte er auch nicht voraussetzen, daß man es in Alexandrien, Athen, Antiochien usw. wisse, sondern er mußte sich sagen, daß vielleicht Monate darüber vergehen könnten, bis die sämtlichen Kirchen sich über den rechtmäßigen Bischof ein Urteil gebildet hätten, und bis dies Urteil den Romfahrern in der ewigen Stadt zu Ohren käme. Wie konnte er nun allen (singulis) Romreisenden ein solches Kennzeichen angeben? Wollten diese denn sämtlich Monate lang in Rom verweilen? Und warum sagt Cyprian nicht, wie sich denn seine Pflegebefohlenen in Rom bis zu der Zeit verhalten sollen, da sie endlich die Ansicht des Erdkreises über den rechtmäßigen Papst erfahren? Sollen sie unterdessen gar keinen Gottesdienst besuchen? Ist es bis dahin gleichgültig, ob sie bei Novatian oder Kornelius die Kommunion empfangen?

Und ferner, warum verweist Cyprian auf das Urteil des ganzen Erdkreises? Es gibt doch noch eine andere viel näher liegende Instanz, deren Entscheidung für die Reisenden aus Karthago durchaus genügen muß, eine Instanz, deren Urteil ihnen viel rascher und früher bekannt werden wird, als die Entscheidung der sämtlichen Kirchen. Diese Instanz ist Cyprian selbst und die afrikanische Kirche. Denn wenn auch im Augenblick die afrikanischen Bischöfe noch nicht sich für Kornelius oder Novatian entschieden haben, so wird doch diese Entscheidung bald und sicher ebenso rasch als die Entscheidung der weiter entfernten Bischöfe gefällt werden und auch in Rom wird sie sehr rasch bekannt sein. Warum sagt also Cyprian seinen Romfahrern nicht: wartet ab, bis wir hier in Afrika uns ein Urteil gebildet haben, ihr werdet in Rom bald genug davon erfahren? Sonderbar! So lange jene Karthager in Afrika lebten, mußte das Urteil Cyprians und der Afrikaner ihnen ausreichend sein. Sobald sie aber in Rom weilen, soll das Urteil Afrikas ihnen nicht mehr genügen, sondern sie müssen einmal das Urteil Afrikas und dann außerdem noch das Urteil der übrigen Welt kennen lernen, sonst gibt es für sie keine Sicherheit. Wer will sich das einreden lassen?[1])

---

[1]) An und für sich wäre es das nächstliegende gewesen, die Afrikaner auf die Entscheidung der afrikanischen Bischöfe zu verweisen. Warum also greift Cyprian nicht zu dieser nächstliegenden Auskunft? Unseres Erachtens gibt es nur eine Antwort auf diese Frage: Die Afrikaner in Rom konnten nicht so lange warten, bis die afrikanische

Dazu kommt noch ein anderes. Das Urteil des Erdkreises ist freilich ein vollwichtiges Kennzeichen der Rechtmäßigkeit eines Bischofes, aber es ist ein Kennzeichen, das seiner Natur nach ein anderes Kennzeichen voraussetzt. Denn die Anerkennung der Gesamtkirche bewirkt ja nicht erst die Rechtmäßigkeit des anerkannten Bischofes, sondern setzt sie als vorhanden und als erkannt voraus. Dies andere Kennzeichen muß aber ferner leicht erkennbar sein, denn sonst könnte nicht im Fall streitiger Wahl auf Grund dieses Kennzeichens die ganze Kirche sich zur Anerkennung eines und desselben Bischofs vereinigen. Wenn aber die Sache so liegt, so ist es wiederum unbegreiflich, warum Cyprian statt dieses leichten und einfachen Kennzeichens den Romreisenden ein kompliziertes und schwer festzustellendes sollte angegeben haben. Zumal da ja die Kirchen des Erdkreises nur durch Erkundigungen in Rom sich über jenes Kennzeichen des rechten Bischofs vergewissern, und eben nach Rom jene Reisenden ziehen.

Fassen wir unsere Auseinandersetzung in einige kurze Sätze zusammen. Schon vor Cyprian galt die römische Kirche als Wurzel und Mutterschoß der ganzen Kirche. Cyprian hat sie als solche anerkannt. Wir können hinzufügen, daß die gleiche Anschauung auch nach Cyprian bei Ambrosius, Optatus, Hieronymus[1]) bezeugt wird. Es ist also nicht wahr, daß es ein Anachronismus wäre, jene Anschauung bei Cyprian finden zu wollen.

Indes noch ein Einwurf harrt der Erledigung. Wenn, wie oben als wahrscheinlich zugegeben wurde, das Festhalten an Wurzel und Mutterschoß nichts weiter bedeutet als das Festhalten am rechtmäßigen Bischof, so lassen jene Bilder sich von jedem Bischof und von jeder Kirche gebrauchen. Auch bei einer zwiespältigen Bischofswahl in Karthago oder Alexandrien konnte man die Mahnung erteilen: haltet fest an der Wurzel und dem Mutterschoß der katholischen Kirche, d. h. haltet euch an jenen Bischof, der durch eine ununterbrochene Reihe rechtmäßiger Vorgänger bis zur Wurzel der

---

Entscheidung gefällt war, sondern mußten sofort oder alsbald nach ihrer Ankunft in Rom zwischen Novatian und Kornelius wählen. Dann aber konnten sie erst recht nicht warten, bis der ganze Erdkreis für oder gegen Kornelius Stellung genommen hatte.

[1]) Die Texte sind bekannt, vgl. zB. Ottiger, Theol. fundamentalis 2, Freiburg 1911, 680 sqq.

katholischen Kirche, nämlich bis zur Gründung derselben durch Christus zurückreicht. Wer aber so etwa in Karthago geredet hätte, hätte dadurch noch nicht die Kirche von Karthago als Wurzel und Mutterschoß der Gesamtkirche bezeichnet. Also konnte man auch im römischen Schisma die gleiche Mahnung nach Rom hin aussprechen, ohne deshalb die römische Kirche als Wurzel und Mutterschoß der Gesamtkirche anzusehen.

Allein in Wirklichkeit stehen sich die Kirchen von Rom und Karthago mit Rücksicht auf die beiden bildlichen Ausdrücke nicht gleich. Rom erhob Anspruch auf eine Stellung in der Kirche, welche durch die Bilder von Wurzel und Mutterschoß der Gesamtkirche treffend ausgedrückt wurde. Wer also Römern gegenüber diese Ausdrücke gebrauchte, mußte bedenken, daß diese sie auf die Ehre ihrer Kirche beziehen würden. Karthago dagegen erhob nicht den Anspruch, Wurzel und Mutterschoß der katholischen Kirche zu sein. In Karthago war also nicht zu fürchten, daß man jene Ausdrücke auf die karthagische Kirche bezog, man mußte sie dort notwendig anders deuten.

Und ferner. Was heißt es denn: haltet euch an jenen karthagischen Bischof, der mit der Wurzel der ganzen Kirche in Verbindung steht? Wurzel der Kirche ist ihre Gründung, ihre Gründung auf den Petrus; aus der Verbindung mit Petrus also muß der rechtmäßige karthagische Bischof seine Gewalt herleiten. Nun erinnern wir uns, daß nach Cyprian Petrus seine Rechte der römischen Kirche mitgeteilt hat, so daß, was von Petrus als dem Ursprung der bischöflichen Gewalt gilt, auch auf die römische Kirche Anwendung findet. Wie Cyprian sich das gedacht hat, kann hier gleichgültig sein, genug, daß die Tatsache unleugbar feststeht: wie von Petrus, so ist nach Cyprians Ansicht auch von der römischen Kirche die unitas sacerdotalis ausgegangen (Epist. 59 c. 14 Hartel p. 683).

Aus dieser Ansicht Cyprians folgt, daß der rechtmäßige karthagische Bischof wie von Petrus, so auch von der römischen Kirche irgendwie seine Gewalt herleiten muß. Oder wenn jemand gegen diese Folgerung nörgeln wollte, so wird er doch die andere zugeben müssen, daß nach der Auffassung, die Papst Kornelius von diesen Dingen hatte, jeder rechtmäßige Bischof seine Gewalt irgendwie aus der Verbindung mit Rom herleiten muß. Also auch wenn in Karthago und mit Beziehung auf karthagische Verhältnisse

die Mahnung laut wurde, an der Wurzel der katholischen Kirche und damit an dem rechtmäßigen Bischof festzuhalten, so wäre selbst dann in dieser Aufforderung eine Beziehung auf die römische Kirche enthalten gewesen — zum wenigsten nach der Auffassung, die Kornelius von ihr hätte haben müssen. Um wie viel mehr mußte für des Kornelius Anschauung diese Beziehung vorhanden sein, wenn jene Mahnung auf römische Verhältnisse sich bezog!

Kurz, alles kommt in unserer Sache auf die Auffassung des Kornelius an, diese aber kann nicht zweifelhaft sein. Las Kornelius in jenem Schreiben des Cyprian zum ersten Mal in seinem Leben die Ausdrücke Wurzel und Mutterschoß in ihrer Anwendung auf kirchliche Verhältnisse und folgte er unbefangen dem ersten Eindruck, den jene Redeweise auf ihn machen mußte, so konnte er sicherlich nichts anderes in ihr finden, als ein Lob der römischen Kirche. War dagegen dem Kornelius jene Ausdrucksweise anderswoher schon geläufig, kannte er den ganzen Gedankenkreis des Cyprian, dem sie entstammte, so konnte er wiederum nur eine Beziehung auf die römische Kirche in ihr finden. Somit ist die herkömmliche Deutung jener Cyprianworte durchaus im Recht.



Weiteres zur Frage von der sittlichen Erlaubtheit der Arbeiterausstände

Von **Josef Biederlack** S. J.—Innsbruck

Wenn ich den übertriebenen und unhaltbaren Lehren, die über die sittliche Unerlaubtheit und Ungerechtigkeit der Arbeiterausstände verbreitet werden, entgegentrete, so mag das den Schein annehmen, als ob ich die Arbeiterausstände fördern wollte. Demgegenüber sei es mir gestattet, auch jetzt wieder zu erklären, was ich übrigens wohl auch als selbstverständlich voraussetzen darf, daß ich ein Feind jedes aus irgend einem Grunde sittlich anfechtbaren Streikes und der Streikpraxis bin und daß es für mich nur darum sich handelt, unrichtigen moraltheologischen Lehren sowie einer Verwirrung der Gewissen entgegenzutreten. Die Wahrheit muß uns ja über alles gehen.

1. Die Leser dieser ‚Zeitschrift' werden sich des Nachweises erinnern, den ich H. Treitz gegenüber erbracht habe, daß zahlreiche Theologen die von ihm aufgeworfene Frage von der sittlichen Erlaubtheit der Arbeiterausstände schon seit einer Reihe von Jahren behandelt, aber alle diese Frage anders als er, beantwortet haben. Bald darauf veröffentlichte H. Treitz im Berliner ‚Arbeiterpräses' (Jhrg. 1910 S. 193 ff) einen Artikel, in welchem er den von mir geführten doppelten Nachweis zwar nicht anzweifelt, aber meint, aus seinen Mitteilungen — er brachte damals ein buntes Gemisch von Zitaten aus den Autoren, die er inzwischen eingesehen hatte — ergebe sich wohl, daß die Moraltheologen ‚die Darlegung der leitenden Gesichtspunkte, auf Grund

deren sie zu ihren Entscheidungen gelangen, etwas vermissen lassen'[1]). Jüngst nun hat in einem weiteren Artikel dieselbe Zeitschrift ,Der Arbeiterpräses' (Jhrg. 1910 S. 365–389) die Frage vom Streik neuerdings behandelt, gibt aber den Ausstellungen, welche Treitz an den Lehren der Moraltheologen zu machen hat, eine bedeutend andere Färbung. Der Verfasser meint, die Moraltheologen hätten bei ihrer Beurteilung des Streikes einige Momente, obgleich sie ausschlaggebende Bedeutung haben, ja sogar zum Wesen eines Streiks gehören, nur ,gestreift', keineswegs ihrer ganzen Bedeutung nach gewürdigt. Aus diesem Grunde glaubt er, bei der Meinung, ein Streik sei nur im Falle gerechter Notwehr sittlich erlaubt, jener Streik aber, welcher zur Besserung bisher nicht ungerechter Arbeitsbedingungen veranstaltet wird, müsse als sittlich unstatthaft und als ungerecht anerkannt werden, verharren zu können. Schon hieraus ersehen unsere Leser, daß derselbe kein Bedenken trägt, der einmütigen Lehre der Moraltheologen entgegenzutreten, diese zu korrigieren, und ihr seine Ansicht entgegenzustellen. Wir könnten nun diese Korrekturen einfach auf sich beruhen lassen; es bliebe doch bei dem, was wir schon früher mit ausdrücklicher Berufung auf den hl. Alphons von Liguori bemerkt haben: Die HH. v. Savigny, Treitz, Fournelle haben nicht das geringste Recht, auch nur von einem einzigen Arbeiter zu verlangen, daß er sich nach ihrer Meinung, statt nach der einmütigen Ansicht der Moraltheologen richte; alle haben vielmehr das Recht, eine solche Forderung als Anmaßung zu verurteilen. Indessen glauben wir doch der Öffentlichkeit zu nützen, wenn wir auf die jüngsten Erörterungen des ,Arbeiterpräses' etwas näher eingehen, zumal da eine solche Beleuchtung und Prüfung derselben gleichfalls zur Ehrenrettung der Moraltheologen etwas beitragen kann.

2. Legen wir zuerst das, was der Anonymus an der Lehre der Moralisten zu tadeln hat, vor. Die den Streik behandelnden Moralisten, sagt er uns (wir zitieren daher einfach ,Arbeiterpräses' oder A. = Anonymus) S. 389, ,haben in den angeführten Stellen regelmäßig nur die gemeinsame Kündigung des Arbeitsvertrages im Auge, behandeln diese mit Recht unter dem Gesichtspunkte des privaten Kontraktrechtes und kommen deshalb zu den weitgehenden Konzessionen in Bezug auf die Erlaubtheit des Streikes an sich. Die

[1]) Hierauf erlaubte ich mir zu erwidern (,Theologische Fragen über die gewerkschaftliche Bewegung' S. 92), daß die inzwischen von H. Tr. gemachten Studien der Vertiefung noch sehr bedürfen. Den gleichen Eindruck machen die neuesten Erörterungen des ,Arbeiterpräses'.

Momente des Feierns und des Boykotts streifen sie zwar, behandeln sie aber ausführlich und ex professo nicht, was sich sehr wohl und ganz natürlich aus dem Zusammenhang erklärt, in welchem sie die ganze Angelegenheit erörtern'. Und doch gehören, wie er S. 370 schon bemerkt hatte, die Momente des ‚Feierns' und des ‚Boykotts geradezu zum Wesen des Streikes. Dort sagt er nämlich, die Lehre der Moraltheologen sei unbefriedigend. Er zählt acht verschiedene Fragen auf, die sich aus den Erörterungen der Theologen ergeben, von ihnen aber nicht einmal aufgeworfen und noch weniger gelöset seien. Das komme daher, weil sie nicht das Wesen des Streiks ins Auge fassen, sondern diesen nur von dem Gesichtspunkte der Kündigung und Lösung des privaten Arbeitskontraktes ansehen und darstellen. ‚Auf alle diese Fragen geben die angeführten Moralisten eine befriedigende Erklärung entschieden nicht. Ja sie werfen die Fragen nicht einmal auf. Dennoch sind es die eigenen Ausführungen eben dieser Schriftsteller, welche zur Stellung dieser Fragen geradezu zwingen. Die Lösung der vorstehenden Fragen und Zweifel ergibt sich aus dem W e s e n d e s S t r e i k s[1]). In diesem sind regelmäßig drei Momente zu unterscheiden, welche zwar an sich — per se — nicht notwendig zusammenzufallen brauchen, in der Welt der Tatsachen aber fast ausnahmslos zusammenfallen. Durch den Akt der Kündigung des Arbeitsverhältnisses wird nämlich regelmäßig im Streik a) die Lösung des bisherigen Arbeitsverhältnisses, b) eine Periode des Feierns seitens der Arbeiter, c) ein Boykott gegen den bestreikten (sic) Arbeitgeber eingeleitet' (S. 372 f). Jene auch gemeinsame Auflösung des Arbeitsverhältnisses, heißt es einige Zeilen nachher, welche mit einem Feiern der Arbeiter und der Boykottierung des Arbeitgebers nicht verbunden ist, wird ‚der Sprachgebrauch kaum als Streik bezeichnen, sondern schlechthin als ein Verlassen und Aufgeben der Arbeitsstätte'.

Nach A. sollen also die Moraltheologen bei ihren Erörterungen nicht das, was ‚in der Welt der Tatsachen' als Streik bezeichnet wird, sondern das Verlassen und Aufgeben der Arbeitsstätte', wie es ‚an und für sich denkbar' ist, aber nur, ‚wenn es sich um kleine Betriebe und um solche Arbeiter handelt, nach welchen in weiten Kreisen Nachfrage besteht', vor Augen gehabt haben, nicht aber jene Vorkommnisse, die alle Welt erst Streiks nennt.

---

[1]) Von A. an dieser Stelle durch Fettdruck und eigene Zeile hervorgehoben.

So kommt er zu dem Resultate (S. 387 f): ‚Berücksichtigt man bei der moralischen Beurteilung des Streiks, den Tatsachen entsprechend ... nicht bloß die gemeinsame Auflösung des Arbeitsverhältnisses sondern auch die untrennbar damit verbundene Negation der Arbeit, sowie den Boykott des Arbeitgebers, so läßt sich auch der Schluß nicht aufrecht erhalten, daß der Streik nämlich selbst dann erlaubt sei, wenn der Arbeitgeber die unterste Grenze des gerechten Lohnes einhält, sich aber weigert den mittleren oder höchsten gerechten Lohn zu zahlen. Denn er begeht in diesem Falle kein Unrecht. Dementsprechend besteht auch für die Arbeiter kein Rechtsgrund, indirekt in das Eigentum des Arbeitgebers durch den jedem Streik eigentümlichen Boykott einzugreifen, um so den Unternehmer zu Bedingungen zu zwingen, welche die unterste Grenze des gerechten Lohnes übersteigen‘. Sehen wir nach dieser Darlegung der Behauptungen des ‚Arbeiterpräses‘ was von denselben zu halten ist.

3. Bevor wir auf die beiden Momente der ‚Negation der Arbeit‘ und des ‚Boykott‘ im Einzelnen eingehen, müssen wir folgende allgemeine Bemerkung vorausschicken.

Die Moraltheologen lassen ihre Leser nicht einen Augenblick darüber im Zweifel, daß sie bei ihren Erörterungen die Streiks nicht **in abstracto**, so wie sie ‚an und für sich denkbar‘ sind oder nur ‚unter dem Gesichtspunkte des privaten Kontraktrechtes‘, sondern so wie sie ‚in der Welt der Tatsachen‘ sich ereignen, vor Augen haben.

Führen wir nur einiges zum Beweise an. Jene Moraltheologen, welche in ihren Lehrbüchern die Streiks besprechen, pflegen zur genauen Bezeichnung des Gegenstandes die allgemein üblichen Ausdrücke hinzuzufügen, um so gleich bei der ersten Vorlegung des Gegenstandes ihren Lesern klar zu machen, daß sie die wirklichen Streiks behandeln. So bedient sich Göpfert des Ausdrucks ‚die Arbeiterstreike (gemeinsame Arbeitseinstellungen‘, bespricht deren Wesen, Gefahren und Folgen. Noldin gibt seiner Besprechung die Überschrift: ‚De operistitiis seu de cessatione ab opera ex condicto (Strikes) duo declaranda sunt: a) num justa; b) num licita sint‘. Marc legt die Frage, die er beantworten will, so vor: ‚Quaeritur 1⁰ an operariis licita sint operistitia, seu laboris cessatio ex composito (grèves, scioperi, strikes)?‘ Aertnys gibt derselben Frage folgende Fassung: ‚An justae licitaeque sint mutuae operariorum conventiones de opera sua intermittenda (vulgo grèves, strikes) ad majorem mercedem extorquen-

dam?' Willems fragt: ,Quaeritur, num liceat operariis inter se associatis majorem mercedem cessatione laboris (Streik) sibi procurare'. Der Italiener Berardi drückt die Frage so aus: ,Quid de voluntariis operarum intermissionibus (italice scioperi) quibus scil. omnes aut fere omnes alicujus loci operarii ex condicto se dant otio, ut ad augendam mercedem vel ad minuendum laborem dominos cogant'. Ebenso der Spanier Ferreres: ,Quaeres, quaenam efferri soleant causae operistitii seu cessationis a labore ex condicto (vulgo huelga) et an et quando licita hujusmodi cessatio esse possit'.

Damit geben die genannten Autoren doch unzweideutig zu erkennen, daß sie jene Vorgänge moraltheologisch beurteilen wollen, welche man bei uns Streiks, französisch grèves, italienisch scioperi, spanisch huelgas, englisch strikes nennt. Und obwohl nun A. selbst sagt, daß man die bloße ,gemeinsame Kündigung und Auflösung des Arbeitsverhältnisses' wohl nicht als Streik bezeichnet, will er seine Leser doch glauben machen, die Moraltheologen haben nicht den tatsächlichen Streik, sondern nur die gemeinsame Lösung des bisherigen Arbeitsverhältnisses vor Augen.

Weiter ist zu bemerken, daß Lehmkuhl, Vermeersch, Eberle längere Abhandlungen über den Streik geschrieben und in denselben die Folgen der gemeinsamen Arbeitseinstellungen sowie die Mittel, welche die Streikenden regelmäßig zur Erreichung ihres Zweckes anwenden, ausdrücklich und ausführlich besprechen, ebenso daß auch andere Autoren ausdrücklich zB. auf den Schaden, den nach Leo XIII die Streiks ,rei publicae utilitatibus' und der ,tranquillitas publica' manchmal bringen, aufmerksam machen. Das alles hält A. nicht ab, seinen Lesern die Meinung vorzulegen, die Moralisten behandeln nur den Streik ,unter dem Gesichtspunkte des privaten Kündigungsrechtes'.

Schon hieraus geht hervor, daß er die Lehren der Moraltheologen ganz willkürlich nach seinen Bedürfnissen und seiner vorgefaßten Meinung auslegt.

4. Nach dieser allgemeinen Vorbemerkung untersuchen wir die beiden oben genannten Momente im Einzelnen.

Als das erste Moment, das die Moraltheologen nicht genügend gewürdigt haben sollen, gibt A. das ,Feiern' an. Er glaubt sich Mühe geben zu müssen, um seinen Lesern einen richtigen Begriff

vom ‚Feiern' zu vermitteln. Feiern ist, so lesen wir (S. 389), ‚seiner Natur nach ein negativer Begriff, die Negation der Arbeit', und S. 373 heißt es, es sei ‚die Negation der Arbeit als solcher'. Unsere Leser werden gewiß zugeben, daß derjenige, welcher sich den Begriff der ‚Negation der Arbeit als solcher' klar macht, schließlich doch zu keinem andern Resultate kommt, als daß das ‚Feiern' eben Müßiggang ist, also wohl ein Begriff, der uns allen schon in unserer Kindheit so klar wurde, daß wir späterhin trotz allen Denkens kein zur Vervollständigung desselben notwendiges Moment mehr entdeckt haben. Von dem mit dem Streik verbundenen Müßiggang schweigen nun die Moraltheologen durchaus nicht.

Oder sollte es wirklich wahr sein, daß die Moralisten den Müßiggang, der mit den Arbeiterausständen regelmäßig und ‚fast ausnahmslos' verbunden ist, übersehen haben? Gleich auf der ersten Seite seiner Abhandlung über den Streik gibt Vermeersch als einen mediatus effectus desselben an: inducunt *otium* virtuti ac moribus plurimorum valde periculosum (l. c. pag. 625); Göpfert (l. c. S. 192) erwähnt ‚die Gefahr, die im längeren M ü ß i g g a n g selbst liegt'. Berardi nimmt den Müßiggang in die Definition des Streiks auf, indem er die Frage stellt: Quid de voluntariis operarum intermissionibus (italice scioperi), quibus scilicet omnes aut fere omnes alicujus loci operarii ex condicto *se dant otio* etc. Lehmkuhl spricht in dem Casus conscientiae, den er über den Streik anführt, von operarii ‚*feriantes*', ‚*desides*', ‚qui *otiositate* facile feruntur in ebrietatem, luxuriam etc. Ebenso erwähnt Willems in seiner Moralphilosophie die *desidia*, intemperantia aliaque vitia, quibus a labore cessantes nimis saepe se dedunt' (pag. 505). Eberle (‚Arbeit und Lohn' S. 148) erwähnt gleichfalls ausdrücklich die ‚Gefahr, welche in dem längeren M ü ß i g g a n g der Arbeiter liegt'.

Das wird genügen, um unsere Leser von der Unrichtigkeit der Behauptung des A. zu überzeugen. Wie sollten denn auch die Moraltheologen, welche ihren Lesern, wie überhaupt so auch in der Frage über die Erlaubtheit der Streiks, ein Urteil über die tatsächlichen Vorkommnisse ermöglichen wollen, ganz übersehen haben, daß die streikenden Arbeiter sich durchwegs dem Nichtstun überlassen?

5. Im ‚Feiern' oder Müßiggehen lassen sich nun aber zwei Momente unterscheiden. Das eine, welches sein Wesen ausmacht

und ohne welches man sich daher auch den Müßiggang gar nicht denken kann, besteht in der Unterlassung der Arbeit. Das andere sind die Folgen des Müßigganges, als welche hier besonders die sittlichen Gefahren, welche er herbeiführt, in Betracht kommen. Diese letzteren hebt das bekannte Sprichwort hervor: ‚Müßiggang ist aller Laster Anfang‘, das man auch als eine etwas freiere Übersetzung des Schriftwortes ansehen kann: Multam malitiam docuit otiositas. (Eccli 33,29). Scheinbar nun und für diejenigen, welche in den genaueren Sinn seiner Worte aus irgend einem Grunde nicht eindringen, sagt A., die Moraltheologen hätten das Moment des Feierns nur ‚gestreift‘; in Wirklichkeit aber sagt er und will er sagen, sie hätten das Unterlassen der Arbeit, welches ja das Wesen des ‚Feierns‘ ausmacht, nicht genug beachtet und nicht strenge genug verurteilt. Die Moraltheologen berücksichtigen das Feiern oder den Müßiggang, verurteilen in demselben aber weniger sein Wesen ‚die Negation der Arbeit‘, als die Gefahren, die er mit sich bringt. Sittlichen Gefahren darf sich der Mensch nicht ohne Grund aussetzen, und wenn er einen genügenden Grund dazu hat, muß er alle geeigneten Mittel anwenden, um in der Gefahr, in die er sich begibt, standhaft zu bleiben und keine sittlichen Fehltritte zu begehen. Daß die Arbeiter zur Zeit des Streiks keine Arbeit leisten, schlagen die Moraltheologen nicht so hoch an. Das aber ist es, was Herrn A. mißfällt und was er an den Moraltheologen auszusetzen findet. Nach ihm muß die Pflicht der Arbeit mehr betont werden. Er meint sie deshalb erörtern zu müssen. ‚Und hier eröffnet sich ein ganz außerordentlich weites Feld moralischer Gesichtspunkte, an welchen unmöglich gleichgültig und achtungslos vorübergegangen werden kann und darf, wenn man sich die moralische Bewertung des Streiks und der durch sie betätigten Kampfestaktik zur Aufgabe stellt‘ (S. 374). ‚Der Mensch hat Pflichten der Arbeit gegen sich selbst, ferner gegen die Familie, gegen andere Stände, gegen die Gesellschaft und gegen den Staat‘ (S. 374).

Was er aber hierüber sagt, ist gewiß nicht neu; die Moraltheologen haben es längst gewußt und die Leser des ‚Arbeiterpräses‘ finden es sowohl gründlicher als auch umfassender und bestimmter in einigen Lehrbüchern der Moraltheologie erörtert[1]).

---

[1]) Vgl. zB. Schindler, Moraltheologie 2. Bd. 1. Th. S. 346 ff; Noldin, Theol. mor. tom. II (De praeceptis) n. 67 ss.; Koch, Lehrbuch der Moraltheologie 3. Aufl. S. 269 ff.

6. Was ist nun von der Negation der Arbeit als solcher, welcher die Arbeiter zur Zeit des Streiks sich hingeben, zu sagen? A. trifft gar nicht den Kern der Sache. Daß alle Menschen und daher auch die Arbeiter aus dem von ihm erörterten Gründen zur Arbeit verpflichtet sind, weiß jedermann und wissen daher umso mehr die Moraltheologen. Es kommt in unserer Frage auf den Umfang oder die Ausdehnung der Arbeitspflicht an. Die Frage ist nicht, ob der Mensch arbeiten muß, sondern ob er immer arbeiten muß. Der Streik oder Arbeiterausstand wird von Arbeitern veranstaltet, d. h. von Menschen, welche wirklich gearbeitet haben, regelmäßig hart gearbeitet haben, diese Arbeit durchwegs Tag um Tag, Woche um Woche, Monat um Monat, zumeist schon Jahr um Jahr verrichtet haben und welche, der Streik mag günstig oder ungünstig für sie ausfallen, zu einer gleich harten und andauernden Arbeit zurückzukehren durch ihr irdisches, von Gott ihnen beschiedenes Los gehalten sind. Die Frage ist demnach wesentlich diese, ob solche Arbeiter die ihnen dem Staate, den Ständen, der Gesellschaft, ihnen selbst gegenüber obliegende Arbeitspflicht verletzen, wenn sie auf einige Wochen oder etwa auch einige Monate hindurch nicht arbeiten. Wir wissen nicht, was A. von der Gewährung eines Urlaubs, von dem ganzen Ferienwesen hält, welches doch in der Kirche und im Staate gebräuchlich ist und sogar in der einen wie der andern Gesetzgebung Ausdruck gefunden hat; er spricht sich darüber nicht aus, obwohl gerade dieses den Kern der Frage ausmacht. Wenn er nun die Benützung von Ferien und Urlaub, obwohl diese doch vielfach eben in der ‚Negation der Arbeit als solcher‘ besteht, nicht als sittlich unstatthaft verwerfen will, so bliebe ihm nur das eine übrig, nämlich zu beweisen, daß im Gegensatze zu den andern Menschen, namentlich zu den gebildeten Ständen, die Arbeiter ihrer allgemein menschlichen Arbeitspflicht nicht nachkommen, wenn sie einmal auf einige Wochen nicht arbeiten; mit anderen Worten, er müßte beweisen, daß die Arbeiter durch das allgemeine menschliche Arbeitsgesetz viel strenger verpflichtet werden als die Mitglieder höherer Stände. Daß ein solcher Beweis dem ‚Arbeiterpräses‘ nie gelingen wird, brauchen wir wohl nicht zu sagen.

7. Bei weitem mehr als die Rücksicht auf sich selbst, die Stände, den Staat und die Gesellschaft fällt für die Arbeitspflicht die Rücksicht auf die Familie ins Gewicht, wenngleich A. diese nicht besonders hervorhebt. Oft wird einem Arbeiter die Obsorge für seine Familie die Pflicht auferlegen, an einem Arbeiterausstande nicht teil=

zunehmen, wenn auch die allgemein-menschliche Arbeitspflicht ihm die Teilnahme gestattete. Aber daß die Rücksicht auf seine Familie ihm nur dann eine Beteiligung gestatte, wenn der Streik zur Abstellung bisher ungerechter Arbeitsbedingungen veranstaltet wird, ihm also die Beteiligung an einem Meliorationsstreik verbietet, läßt sich sicher nicht erweisen. Denn selbst wenn der Meliorationsstreik unter Umständen unternommen wird, die einen zeitweiligen Notstand der Arbeiterfamilien voraussehen lassen, so wird doch das christliche Sittengesetz dem Arbeiter nicht verbieten und ihm die Vollmacht nicht absprechen, von seiner Frau und seinen Kindern die geduldige Ertragung eines zeitweiligen Darbens zu verlangen, wenn gegründete Hoffnung vorhanden ist, die äußere Lage der Familie, auch wenn sie bisher nicht unerträglich war, zu verbessern. Wie ein Hausvater sich selbst Entbehrungen auferlegen darf, um seine äußere Lage zu verbessern, so verbietet es ihm auch die schuldige Liebe zu seiner Familie nicht, von ihr ähnliches zu verlangen. Ja das christliche Sittengesetz wird auch dann einem Arbeiter nicht verbieten, von seinen Familiengliedern die Ertragung einiger Entbehrungen zu verlangen, wenn er durch seine Beteiligung am Streik die äußere Lage anderer Arbeiter, und noch weniger, wenn er die Lage vieler anderer Arbeiter, selbst nur um ein Geringes bessern kann.

Die Moraltheologen haben also ganz Recht, wenn sie in dem Müßiggange der Arbeiter zur Zeit eines Streikes auf das Element der ‚Negation der Arbeit als solcher' nicht viel Gewicht legen, mehr aber auf die verderblichen Folgen des Müßigganges.

8. Das zweite Moment, welches zum Wesen des Streikes, wie er ‚in der Welt der Tatsachen' sich ereignet, gehören und doch von den Moraltheologen nicht genügend berücksichtigt sein soll, ist die Boykottierung der betreffenden Firma oder Unternehmung seitens der streikenden Arbeiter. Unter derselben versteht A. die Gesamtheit aller der Handlungen, welche die Arbeiter ins Werk setzen, um die Fortsetzung der Arbeit in dem Betriebe, aus dessen Dienst sie ausgetreten sind, hintanzuhalten. Es ist das naturgemäße Verlangen und Bestreben der Arbeiter, daß die Arbeit in dem Betriebe nicht fortgesetzt werde und nicht fortgesetzt werden könne. Die betreffende Firma soll keine Geschäfte mehr machen, keinen Gewinn mehr erhalten können und dadurch mürbe werden, um auf die Forderungen der Abeiter einzugehen. Man geht also nicht zu weit, wenn man behauptet, einige Boykottierungsbestrebungen seien mit dem Streik so verbunden, daß sie zum Wesen desselben, nicht nur, wie wir ‚in

der Welt der Tatsachen' ihn antreffen, sondern auch, in abstracto genommen gehören. In dieser Hinsicht besteht ein, wenn auch nicht so großer, doch immerhin beachtenswerter Unterschied zwischen dem Boykott und dem ‚Feiern'. Dieses letztere, als Enthaltung von jeder Arbeit, ist sicher nicht so notwendig mit dem Streik verbunden als der Boykott. Die streikenden Arbeiter verrichten doch manchmal irgend eine andere, wenn auch keineswegs anstrengende noch für sie besonders gewinnbringende, immerhin doch eine gewisse Arbeit, so daß ihrerseits das, was A. ‚Negation der Arbeit als solcher' nennt, manchmal wenigstens für die ganze Zeit des Streiks nicht eintritt. Wenn aber der Streik die von den Arbeitern beabsichtigte Wirkung haben soll, so ist für gewöhnlich der Stillstand des Betriebes erforderlich und daher werden naturgemäß die Arbeiter ihre Absichten und Bemühungen darauf richten, daß die Arbeit nicht fortgesetzt werden könne.

9. Nun wäre es schon bei diesem Zusammenhange zwischen der zielstrebigen Kündigung und Lösung des bisherigen Arbeitsverhältnisses einerseits und dem Bestreben auf Stillegung des Betriebes d. h. dem Boykott andererseits, höchst merkwürdig, wenn die Moralisten, welche doch die Streiks, wie sie tatsächlich sich ereignen, beurteilen wollen, dieses sogar von einem Streik in abstracto nicht leicht trennbare Moment übersehen und den Streik nur als Kündigung und Lösung des privaten Kontraktes ins Auge gefaßt haben sollten. In Wirklichkeit ist auch das, was A. hierüber seinen Lesern mitteilt, vollständig unwahr. Geradezu alle Autoren — nicht ein einziger ist ausgenommen — welche wir in unserm früheren Artikel und in unserer Broschüre zitiert haben, auf welche sich also der uns beschäftigende Artikel des ‚Arbeiterpräses' bezieht, berücksichtigen die beim Streike regelmäßig vorkommende Boykottierung der betreffenden Unternehmungen. Alle sprechen sich über die Versuche aus, welche die streikenden Arbeiter anstellen, um die noch Arbeitenden zur Niederlegung der Arbeit zu bewegen, um andere Arbeiter fern zu halten, über die gewaltsame Hinderung der Arbeitswilligen, auch über die Beschädigung, die sie am Betriebsmaterial etwa vornehmen zur Hintanhaltung der Weiterarbeit usw. Das sind doch gerade die Boykottierungsmaßregeln. Die Moraltheologen unterscheiden dabei aber genau zwischen den bei dieser Boykottierung angewendeten gerechten und ungerechten Maßnahmen.

Führen wir nur einige wörtlich an: So spricht Willems (aaO. S. 505) davon, daß die operarii in patronum vel in alios

operarios a labore non cessantes vim physicam (e. g. fabricarum vel machinarum demolitione, verberibus etc.) vel moralem (e. g. minis) exerceant id quod facile fit saepeque factum est'. Marc (Institut. Alphonsianae[13] I. n. 1154) sagt, ein Meliorationsstreik sei an sich nicht ungerecht, werde es aber si adhiberentur vis aut minae . . . in alios operarios eos fraude, minis vel mediis stricte damnosis a labore prohibendo'. Lehmkuhl (Casus conscientiae tom. I. n. 898 ss.) erwähnt die coactio contra operarios dissidentes (die am Streik nicht teilnehmen), den Versuch der Streikenden ut excluderent vel impedirent adventum aliorum operariorum, qui pro viliori mercede conduci potuerant. Göpfert spricht davon, daß bei einem Streik ,andere Arbeiter vergewaltigt werden'; zur Erlaubtheit des Streikes ist nach ihm erforderlich, daß ,kein Zwang stattfindet gegen andere, welche billiger arbeiten' (S. 191 f). Nach Vermeersch wird ein Streik ungerecht ex modo, wenn bei demselben ungerechter Zwang gegen andere Arbeiter angewendet wird: quando exercetur injusta aliorum coactio. Operae pretium est, hanc pressius definire. Injusta est coactio, qua vi, fraude, minis vel mediis stricte damnosis (quae laedunt alicujus personam vel bona) ceteri operarii labore prohibeantur . . . His autem mediis seclusis, licet in causa justa et gravi, moralem aliquam adhibere coactionem, qua mere bono quodam indebito excludantur ii, qui nolint communes tueri rationes (l. c. pag. 627 s). Ferreres erwähnt selbstverständlich sowohl in seiner Theologia moralis als in seinen Casus conscientiae die Boykottierungsbestrebungen der streikenden Arbeiter; er sagt: Patroni jus habent quaerendi operarios alibi, ubi eos invenire possint, soluto justo salario quamvis infimo. Hos alii operarii *rogare* possunt, ut non admittant invitationem patronorum; illos vero (vel alios laborare volentes) privare libertate collocandi operam suam ubi libet et quando libet, cessatoribus minime licet. Diese wenigen Stellen mögen genügen zugleich mit der Bemerkung, daß die anderen den Streik besprechenden Moraltheologen, wie Noldin (De praeceptis n. 306 s), Berardi (Praxis Conf. vol. II. pag. 321), Aertnys (Theol. mor. tom. I. n. 489), Eberle (aaO. S. 148 ff) ebenfalls nicht nur die Boykottierung erwähnen, sondern auch in gleicher Weise,

wie die angeführten zwischen gerechten und ungerechten Mitteln, die bei derselben zur Anwendung gelangen, unterscheiden.

Es ist also ganz evident, daß A. die Leser des ‚Arbeiterpräses' in die Irre führt, wenn er ihnen die Meinung vorlegt, die Moraltheologen ‚haben in den angeführten Stellen regelmäßig nur die gemeinsame Kündigung des Arbeitsvertrages im Auge' (S. 389), ohne den Boykott, der doch zum Wesen desselben gehört, hinreichend zu berücksichtigen.

10. Aber auch beim Boykott müssen wir, in gleicher Weise wie beim Feiern zwischen dem unterscheiden, was A. sagt und dem, was er sagen will. Er sagt wiederholt, die Moraltheologen hätten die beim Streik stattfindende Boykottierung der betreffenden Unternehmung nur ‚gestreift', nicht ex professo behandelt. Er will sagen, die Moraltheologen hätten die Boykottierungsbestrebungen nicht richtig beurteilt und nicht strenge genug verurteilt. Wir sahen soeben schon, daß die Moralisten die Boykottierungsbestrebungen der streikenden Arbeiter wohl berücksichtigen, aber zwischen gerechten und ungerechten Mitteln oder Maßregeln, welche dabei zur Verwendung gelangen unterscheidend, wohl den ungerechten Zwang, der manchmal gegen arbeitswillige Arbeiter angewendet wird als ungerecht verwerfen, nicht aber eine solche Einwirkung auf diese Arbeiter, welche keinen ungerechten Zwang in sich enthält. Mit andern Worten: alle Moraltheologen unterscheiden zwischen media justa und media injusta, durch welche das Eintreten fremder Arbeiter in den Dienst der betreffenden Firma verhindert wird. Werden media justa, gerechte Mittel, angewendet, so ist nach den Moraltheologen der Meliorationsstreik weder seinem Zwecke noch seinen Mitteln nach als ungerecht anzusehen. Kommen aber bei demselben ungerechte Mittel behufs Fernhaltung fremder Arbeiter zur Anwendung, dann wird der ex fine suo nicht ungerechte Streik wegen dieser Mittel unerlaubt und ungerecht. Das aber genügt dem Verf. im ‚Arbeiterpräses' nicht. Diese Unterscheidung zwischen gerechten und ungerechten Mitteln zur Verhinderung des Weiterarbeitens erregt sein Mißfallen. *Jede absichtliche Verhinderung* des Weiterarbeitens soll als ungerecht gelten. Auch durch die von den Moraltheologen als gerecht anerkannten Mittel wird, so sagt er, ein Recht des Arbeitgebers verletzt, also müssen auch diese Mittel als ungerecht erkannt werden.

11. A. schreibt nämlich S. 382 so: ‚Daß durch die Anwendung ungerechter Mittel auch der gerechte Streik unerlaubt wird, ist ohne weiteres klar. Um die Frage, inwieweit bei der sittlichen

Beurteilung eines Streikes zwischen dem Gebrauch gerechter und ungerechter Mittel unterschieden werden muß, handelt es sich in diesem Zusammenhange zunächst gar nicht . . . Worauf es für die Feststellung der Grenzen der moralischen Erlaubtheit des Streiks in erster Linie ankommt, ist die ganz andere Frage, ob nämlich die dabei gebrauchten Mittel zu seiner Durchführung diesen lediglich als eine Summe von Einzelhandlungen oder aber als Standesaktion charaktierisieren'. Und nachdem dann der Beweis versucht ist, daß der Streik eben als ‚Standesaktion' zu gelten hat, heißt es weiter (S. 385): ‚Im Boykott des Streikes werden dem Arbeitgeber zwar nicht seine Beziehungen zur gesamten menschlichen Gesellschaft, wohl aber diejenigen zu gewissen Ständen unterbunden, deren er zur Fortführung seiner berufsmäßigen Tätigkeit und zur Ausnutzung des ihm von der Gesellschaft gewährleisteten Eigentumsrechtes notwendig bedarf. Jeder hat ein natürliches Recht auf alle jene Vorteile und Beziehungen, welche die Mitgliedschaft an der menschlichen Gesellschaft als solche gewährt'.

Wir haben das Gleiche, was hier A. sagt, schon früher von Dr. Fleischer im ‚Arbeiterpräses' (Jhg. 1910 S. 171) gelesen. ‚Der Mensch ist verpflichtet, sein Eigentum nutzbringend zu verwerten'. ‚Vermag er dieser Aufgabe . . . in der Regel nur unter Mitwirkung der arbeitenden Klassen gerecht zu werden, so hat er auch ein Recht darauf, daß ihm die Beziehungen zur Arbeiterschaft des Berufsstandes als solchem nicht unterbunden werden, zu dem er infolge seines gewerblichen Unternehmens gehört. Werden ihm diese Beziehungen abgeschnitten, wird ihm die Möglichkeit genommen, Arbeiter für eine pflichtgemäße Ausnutzung seines Eigentums zu werben, so kann er nicht mehr in vernünftiger Weise nach seinem Gutdünken über sein Eigentum verfügen, eine Befugnis, die unmittelbar aus dem Eigentumsrecht folgt'. Unsere Leser erkennen in diesen Ausführungen Fleischers nicht nur dieselben Gedanken sondern mehrfach die gleichen Worte wie bei A. Fleischer hatte ausdrücklich zugestanden, daß seine Auffassung mit der der Theologen nicht übereinstimmt; A. sagt das nicht so offen.

Sowohl Fl. als A. sagen also: Auch die von den Moralisten als gerecht anerkannten Boykottierungsmittel sollen dazu dienen, dem Arbeitgeber seine Beziehungen zum Stande der Arbeiter zu unterbinden. Der Arbeitgeber hat aber ein natürliches Recht auf diese Beziehungen, da ‚jeder ein natürliches Recht hat auf alle jene Vorteile und

Beziehungen, welche die Mitgliedschaft an der menschlichen Gesellschaft als solche gewährt'. Also begehen die Arbeiter auch durch die Anwendung der von den Moralisten als nicht ungerecht anerkannten Boykottierungsmittel eine Rechtsverletzung.

Wenn also zB. Ferreres ausdrücklich sagt, die streikenden Arbeiter dürften an arbeitswillige Arbeiter herantreten mit Bitten, sie sollten das Arbeitsangebot, das ihnen von dem betreffenden Unternehmer gemacht wird, nicht annehmen (hos *rogare possunt*, ut non admittant invitationem patronorum; Ferreres l. c. pag. 293); wenn Lehmkuhl zum gleichen Zwecke angewendete eindringliche Mahnungen, ja gewisse Drohungen nicht für ungerecht ausgibt (neque censeo injustitiam esse commissam, si solum *suasionibus* et *admonitionibus* detinebantur, vel etiam *quibusdam* deterrebantur *minis*, sed iis solum quibus excludebantur ex parte aliorum operariorum ab eorum bonorum communicatione, quae illis non absolute debebatur. Lehmkuhl Casus conscientiae t. I. n. 900); wenn weiterhin auch Vermeersch zugibt, die streikenden Arbeiter begehen keine Ungerechtigkeit, wenn sie einen gewissen moralischen Zwang gegen arbeitswillige Arbeiter anwenden (,licet in causa justa et gravi, *moralem aliquam* adhibere *coactionem*, qua mere bono quodam indebito excludantur ii, qui nolint communes tueri rationes. Huc pertinet mulcta, quae statuitur secundum sodalitii leges, expulsio ex sodalitio, negatio subsidiorum in necessitate non extrema. Vermeersch l. c. pag. 629), so haben nach dem ,Arbeiterpräses' diese Moraltheologen sich geirrt. Auch diese Mittel, das Indiensttreten fremder Arbeiter bei der ,bestreikten' Firma zu verhindern, verletzen ein Recht der Firma und müssen als ungerecht angesehen werden.

Wenn A. also sagt, die Moraltheologen hätten den mit dem Streik verbundenen Boykott nicht ex professo behandelt, sondern nur ,gestreift', so drückt er sich nur sehr zurückhaltend aus; er will sagen, sie hätten durch ihre Unterscheidung zwischen gerechten und ungerechten Boykottierungsmaßregeln den Boykott zu milde beurteilt, da jedwede Boykottierung ungerecht ist.

12. Mit dieser Konstatierung könnten wir uns wieder begnügen, indem wir das oben Gesagte wiederholen, daß nämlich die HH. von Savigny, Treitz, Fleischer und die sonstigen Mitarbeiter des ,Arbeiterpräses' nicht das Recht haben, auch nur von einem einzigen Arbeiter

zu verlangen, daß er sich nach ihrer Auffassung der Gerechtigkeit und Ungerechtigkeit der Boykottierungsmaßregeln und des Streikes richte. Jeder Arbeiter habe vielmehr das Recht, gestützt auf die ausdrücklichen Worte des hl. Alphons von Liguori, eine derartige Forderung als Anmaßung zurückzuweisen.

Indessen wird es doch gut sein, auf die Ansicht der genannten Herren wenigstens kurz einzugehen. Was ist von dem ‚Recht auf alle jene Vorteile und Beziehungen, welche die Mitgliedschaft an der menschlichen Gesellschaft als solche gewährt', zu halten?

13. Mitglied der menschlichen Gesellschaft bin ich dadurch, daß ich die menschliche Natur habe oder genauer gesprochen, ein auf dieser Erde lebender Mensch bin. Daraus erwachsen mir nun verschiedenartige Vorteile. Zu denselben gehört, daß die andern Menschen mir, als einem ihnen wesentlich gleich gestellten Ebenbilde Gottes, Achtung, Ehrfurcht, Liebe erweisen müssen, und zwar nicht lediglich innerlich, sondern auch äußerlich. Die andern Menschen müssen mir, falls ich in Not bin, Hilfe leisten. Die Wohlhabenden müssen unter Umständen den Armen Almosen geben. Alle müssen einander ein gutes Beispiel geben, dürfen sie auch von ihren Gebeten nicht ausschließen usw. usw. Das alles sind unzweifelhaft Vorteile, die einem jeden aus seiner Mitgliedschaft an der menschlichen Gesellschaft erwachsen. Wer nun den Satz ausspricht: ‚Jeder hat ein natürliches Recht auf alle jene Vorteile und Beziehungen, welche die Mitgliedschaft an der menschlichen Gesellschaft als solche gewährt', drückt damit allen Pflichten, welche die Menschen nach dem Naturgesetze zu einander haben, den Stempel von Rechtspflichten auf; und alle Beziehungen der Menschen zu einander macht er zu rechtlichen Beziehungen. Beziehungen, die in gegenseitigen lediglich sittlichen Pflichten bestehen, gibt es dann nicht mehr. Denn die Beziehung, auf welche jemand ein Recht hat, ist doch wohl eine rechtliche Beziehung; und ein Vorteil, auf den jemand ein Recht hat, muß vermöge einer Rechtspflicht geleistet werden. Daß eine solche Auffassung ganz unhaltbar ist und im schroffsten Gegensatz zu den Grundsätzen der christlichen Pflichtenlehre steht, brauchen wir nicht ausdrücklich zu bemerken und gehen deshalb auch nicht weiter auf sie ein. Nur das eine sei bemerkt, daß unsere Leser hier den evidenten Beweis für unsere frühere Behauptung haben, A. lasse den elementaren Unterschied zwischen Rechts- und Liebespflichten außeracht.

14. Was lehrt denn nun weiter die Moraltheologie über die ‚Unterbindung' der dem Boden des Naturrechtes oder Naturgesetzes

entwachsenden Beziehungen der Menschen unter einander? Wenn jemand seinen Nächsten abhält, eine Rechtspflicht zu erfüllen, die diesem einem Dritten gegenüber obliegt, also diesem Dritten seine rechtliche Beziehung zum Nächsten unterbindet, begeht er eine Ungerechtigkeit; die Verleitung zur Verletzung einer Rechtspflicht ist natürlich auch ein Unrecht. Wer seinen Nächsten abhält von der Erfüllung eines Liebesdienstes einem Dritten gegenüber, auch wenn dieser Dienst pflichtmäßig geleistet werden muß, mit andern Worten, wer dem Dritten seine nicht rechtliche sondern lediglich sittliche Beziehung zum Nächsten ‚unterbindet', verletzt je nach den Umständen eine bloß moralische Pflicht oder eine Rechtspflicht. Hält er ihn, ohne ihm ein Unrecht zuzufügen, von dem pflichtmäßigen Liebesdienste ab, dann liegt keinerlei Verletzung der Rechtsordnung vor. Hält er ihn aber mit Anwendung von Gewalt, von Betrug usw., mit einem Worte dadurch von einem Liebesdienste ab, daß er ohne rechtmäßigen Grund in dessen persönliche Freiheit oder in dessen Rechtssphäre eingreift, dann begeht er durch eine solche ‚Unterbindung' allerdings auch eine Ungerechtigkeit, unmittelbar demjenigen gegenüber, dessen Freiheit beeinträchtigt wird, mittelbar demjenigen gegenüber, dessen Beziehung zu andern durch diese Ungerechtigkeit ‚unterbunden' wird[1]).

Diese allgemein gültigen Grundsätze und Unterscheidungen wenden die Theologen auf den Streik und die mit demselben gewöhnlich verbundenen Boykottierungsmaßregeln an.

Eine rechtliche Verbindlichkeit zur Arbeit besteht unabhängig vom Arbeitsvertrag und vor demselben für die arbeitswilligen Arbeiter nicht. Wenn daher die streikenden Arbeiter an diese Arbeitswilligen mit Bitten, eindringlichen Mahnungen und Warnungen herantreten, um sie von der Annahme der Arbeit abzuhalten, so liegt darin keinerlei Rechtsverletzung, weder dem Arbeitgeber noch dem Arbeitswilligen gegenüber. Ersterer hat kein Recht, die Annahme der Arbeit zu fordern, und durch Bitten, Mahnungen, Warnungen wird den Arbeitswilligen ihre freie Entschließung nicht benommen. Wird aber den Arbeitswilligen gegenüber ein Recht verletzt oder was das gleiche ist, wird ein Eingriff in ihre Rechtssphäre durch Gewalt usw. begangen,

---

[1]) Cf. S. Alphonsum, Theol. mor. l. III n. 584, Hom. Apost. l. X. n. 61 ss. Lugo, De justit. et jure l. 18 n. 98 ss. Lessius, De justitia et jure l. II. n. 128 ss. Lehmkuhl, Theol. mor.[11] n. 1160 ss, Marc Institut. Alphons. vol. I. n. 921 usw.

dann allerdings, aber auch erst dann werden dem Arbeitgeber seine rechtlichen Beziehungen zu den arbeitswilligen Arbeitern ‚unterbunden'. Das Unrecht wird unmittelbar an diesen letzteren durch den Eingriff in ihre Rechtssphäre verübt, mittelbar am Arbeitgeber.

Unzweifelhaft also bewegt sich A. nicht ‚in den Geleisen der überlieferten Moraltheologie', wenn er behauptet, durch die Boykottierung an sich begehen die Arbeiter einen Eingriff in die Rechte der Arbeitgeber.

15. Noch bleibt etwas zu sagen über die ‚Standesaktionen'. Wir hörten A. oben schon sagen, es komme für die Feststellung der Grenzen der moralischen Erlaubtheit des Streiks in erster Linie auf die Frage an, ob die beim Streik gebrauchten Mittel ‚diesen lediglich als eine Summe von Einzelhandlungen oder aber als Standesaktion charakterisieren'. Früher schon hatte H. Treitz gesagt, über diese Frage schweigen die Moraltheologen ‚schlechthin'. Die Schriftsteller des ‚Arbeiterpräses' haben sich überaus viele Mühe gegeben, den Beweis zu führen, daß die Streiks, auch wenn sie nicht von allen Arbeitern der gleichen Arbeitsgattung veranstaltet werden, doch ‚Standesaktionen' sind. In den früheren Jahrgängen des ‚Arbeiterpräses' finden sich lang ausgedehnte Erörterungen hierüber und in dem uns hier zunächst beschäftigenden Artikel (S. 378) nennt A. diese Frage ‚ein vollkommen neues Moment zur moralischen Bewertung des Streikes, das wesentlich und bedeutsam genug ist, um eine selbstständige Erörterung zu rechtfertigen'. Diese Erörterung läßt er dann S. 378—384 folgen.

Was ist zu allem dem zu sagen? Ob die Streiks, die Boykottierung, die Tarifverträge — denn auch diese bespricht der Verf. in abträglicher Weise — Standesaktionen sind oder nicht, ist eine für die moraltheologische Beurteilung des Streiks ganz belanglose Sache. Alle hätten sich die langwierigen Erörterungen im ‚Arbeiterpräses' ganz ersparen können. Man kann alles zugeben bezüglich des Charakters des Streiks als Standesaktion und muß nichtsdestoweniger dabei bleiben, daß die Meliorationsstreiks als solche weder ungerecht noch unerlaubt sind. Ich sagte: man kann alles zugeben usw. Denn tatsächlich ist nicht alles zuzugeben, da auch in diesen Erörterungen manches auf die Spitze getrieben ist, manche unlogische Schlüsse sich finden. Wenn wir uns demnach der bekannten Schulausdrücke bedienen wollten, müßten wir zu all den langen Erörterungen über die ‚Standesaktionen' sagen: Transeat totum; nego consequens et consequentiam. Denn

von den Beziehungen der Stände zu einander ist das gleiche zu sagen, was die Moraltheologie von den Beziehungen der einzelnen Menschen zu einander und zu den verschiedenen Ständen lehrt. Der eine Stand, auch wenn ihm diese Bezeichnung im strengsten Sinne zukommt, hat einem andern gegenüber nach dem Naturrechte verschiedene Arten von Pflichten. Daß diese Pflichten naturgesetzlichen oder naturrechtlichen Ursprungs sind, macht sie durchaus nicht schon zu Rechtspflichten.

Die streikenden Arbeiter also, welche andere Arbeiter der gleichen Arbeitskategorie durch Bitten, Warnungen usw. von dem Indiensttreten bei dem betreffenden Arbeitgeber abzuhalten suchen, diesem also, um uns des Ausdruckes des ‚Arbeiterpräses' zu bedienen, durch Bitten, Warnungen usw. seine ‚Beziehungen' zu dem arbeitenden Stande zu ‚unterbinden' suchen, verletzen keinerlei Recht des Arbeitgebers. Sie halten die arbeitswilligen Arbeiter lediglich und höchstens von der Erfüllung einer Liebespflicht ab, unterbinden also höchstens rein sittliche, keineswegs rechtliche Beziehungen des Arbeitgebers zu dem Arbeiterstande. Die Unterbindung der rein sittlichen Beziehungen ist, wenn sie aus ungenügenden Gründen geschieht, sittlich unerlaubt, aber keine Rechtsverletzung. Erst wenn die streikenden Arbeiter gegen die arbeitswilligen mit Gewalt, ungerechten Drohungen, überhaupt mit ungerechten Mitteln vorgehen, ‚unterbinden' sie die rechtlichen Beziehungen des Arbeitgebers zu dem arbeitenden Stande. Die Ungerechtigkeit wird dann unmittelbar oder direkt den Arbeitswilligen zugefügt, mittelbar oder indirekt dem Arbeitgeber, da sie gerade mit Rücksicht auf diesen den Arbeitswilligen angetan wurde. Wenn aber, wie in dem ersten Falle, direkt weder dem Arbeitgeber, noch den Arbeitswilligen eine Ungerechtigkeit angetan wird, so enthält naturgemäß die ‚Unterbindung' der Beziehungen des Arbeitgebers zu den Arbeitern keine Rechtsverletzung, und ist auch nicht unerlaubt, wenn sie aus genügenden Gründen, wie das auch beim Meliorationsstreik nicht selten der Fall ist, geschieht.

Wir wiederholen deshalb mit vollster Zuversicht, daß der Frage, ob der Streik ‚Standesaktion' ist oder nicht, gar keine Bedeutung für die moralische Beurteilung des Streiks zukommt und auf die ganze, sehr lange Argumentation einfach die Antwort gegeben werden muß: Transeat totum; nego consequens et consequentiam.

Fassen wir das Gesagte kurz zusammen:

1) Herr A. sucht zwar sorgfältig den Schein zu wahren, als ob er mit seinen Erörterungen den Lehren der Moraltheologen nicht

entgegentreten, sondern sie nur erklären und ergänzen wolle. Wohl aus diesem Grunde schiebt er auch, wo er diesen Schein nicht mehr gut wahren kann, den Schreiber dieser Zeilen vor und bekämpft mit ausdrücklichen Worten meine Meinung, obgleich ich doch nichts anderes getan habe, als der Behauptung der HH. Treitz, Fournelle usw. die einmütige Behauptung aller Moraltheologen gegenüber zu stellen. In Wirklichkeit bekämpft er also in diesem Artikel die einmütige Lehre der Moralisten über den Meliorationsstreik. Die Wahrheit oder Wirklichkeit ist also die, daß die Schriftsteller des ‚Arbeiterpräses' sich zutrauen, über die einmütige Lehre der Moraltheologen sich hinwegsetzen, eine neue Lehre aufstellen und begründen zu können.

2) H. A. wird es weder gelingen zu beweisen, daß die Menschen überhaupt zu beständiger Arbeit verpflichtet sind, so daß der Umfang der Arbeitspflicht eine Unterlassung der Arbeit auf einige Wochen oder Monate im Jahre nicht gestattet, noch daß den Arbeitern eine strengere Arbeitspflicht obliegt als den andern Menschen und daher diese, was immer von andern Menschen gelten mag, ihre allgemein-menschliche Arbeitspflicht durch eine Pause von einigen Wochen verletzen.

3) Der Satz: ‚Jeder hat ein natürliches Recht auf alle jene Vorteile und Beziehungen' usw. ist offenbar falsch. Wer in die Erörterungen, die H. Treitz schon in seinem Buche über die sittliche Erlaubtheit des Streiks hat, einigermaßen eingedrungen ist, wird gefunden haben, daß gerade dieser falsche Satz zu den Grundanschauungen gehört, von denen er bei seiner Beurteilung der Streiks ausgeht. Wir sagten schon in unserem vorigen Artikel, daß Tr. die Rechtspflichten und die bloß sittlichen Pflichten, unter welchen in unserer Frage vor allem die Liebespflichten in Betracht kommen, nicht von einander unterscheide. In dem obigen Satze werden unsere Leser einen Beweis dafür finden.

4) Daher läßt sich die Behauptung, jede Boykottierung, auch wenn sie mit an sich gerechten Mitteln durchgeführt werde, verletze ein Recht des Arbeitgebers, durchaus nicht halten. Es bleibt trotz der Behauptung der HH. Fleischer und A. bei der einmütigen Lehre der Moraltheologen, welche zwischen gerechter und ungerechter Boykottierung unterscheiden, also nicht jede Boykottierung für ein das Recht des Arbeitgebers verletzendes Vorgehen ansehen. Daher sind denn auch die langen Erörterungen des ‚Arbeiterpräses' über den ‚Streik als Standesaktion' für die moralische Beurteilung des Streiks voll-

ständig belanglos. Die jüngst erschienenen Handbücher der Moraltheologie von Lehmkuhl, Koch, Schindler nehmen mit vollem Rechte keinerlei Notiz von denselben[1]).

5) Natürlich muß es den Mitarbeitern des ‚Arbeiterpräses' anheimgestellt bleiben, welches Urteil sie sich persönlich von der Erlaubtheit der Arbeiterausstände bilden. Das müssen sie mit ihrem Gewissen ausmachen. Aber dagegen muß ernstlich Stellung genommen werden, daß die genannten Herren auch die Öffentlichkeit dazu verhalten wollen, nach ihrer persönlichen Auffassung sich zu richten und gar jene Arbeiter, welche der einmütigen Ansicht der angesehensten Moraltheologen folgen wollen, als minder gut katholisch hinzustellen.

---

[1]) Es sei gestattet, hier noch ein Beispiel für die Freiheit anzuführen, mit der A. die Logik behandelt. Vermeersch l. c. pag. 628 s. erwähnt bei seiner Besprechung des Streiks und der Boykottierung der Arbeitgeber auch die Entscheidung des hl. Offiziums über die Boykottierung, die in Irland gegen gewisse Pächter angewendet wurde. Vermeersch unterscheidet ausdrücklich zwischen dem Boykott, der in der negatio omnis civilis communicationis besteht und demjenigen, der längst nicht bis zur Unterbindung der Beziehungen ‚zur menschlichen Gesellschaft im allgemeinen' geht. — A. aber schreibt wörtlich so (S. 385 f). ‚Was hier von der Unterbindung der Beziehungen zur menschlichen Gesellschaft im allgemeinen gesagt ist, gilt notwendig folgeweise auch von den integrierenden Bestandteilen der Gesellschaft: quod de toto et de parte! Was vom Ganzen gilt, gilt auch vom Teile, und zwar in ganz besonderer Weise von den Beziehungen zu denjenigen Berufsständen als solchen, welche dem Einzelnen die Ausübung seines Berufes ermöglichen'. Die Logiker führen unter den verschiedenen Arten von Trugschlüssen oder Sophismen auch jene an, die vom Ganzen auf seine Teile und umgekehrt schließen. A. aber behandelt diesen Trugschluß als selbstverständlich richtigen Schluß!

Mt 16,19; 18,18 und Jo 20,22. 23 in frühchristlicher Auslegung. Afrika bis 258

(Dritter Artikel.)

Von **Heinrich Bruders** S. J.—Innsbruck

Rückblick. In Afrika war seit dem ersten Beginn christlicher Literatur Mt 16,19 weit verbreitet. Durch das Wort ‚Ecclesia' wurde der Text auf die Gesamtkirche und auch auf jedes Einzelbistum angewandt, sofern es mit dem ganzen von Christus auf Petrus errichteten Bau in Verbindung stand. Diese durch Predigt und Lehre dem Volke geläufig gewordene Interpretation gab dem Text Mt 16,19 einen Vorzug vor dem für die bischöfliche Gewalt an sich besser passenden Text Mt 18,18. Die apostolische Sukzession brauchte nicht mehr nachgewiesen zu werden. Dies ist der Grund, warum Cyprian in der Einheitsschrift besondere Sorgfalt darauf verwenden mußte, dieses einemal Mt 16,19 auf Petrus allein zu beziehen und den in Karthago gewöhnlich mitverstandenen Sinn von Mt 18,18 auszuschließen. — Die Stelle Jo 20,22. 23 gewann neben Mt 16,19 eine starke Verbreitung, weil sie die Gewalt der Sündenvergebung und den hl. Geist in besonderer Weise den Bischöfen zusicherte. Der Text konnte diametral der ‚Ecclesia Spiritus' der Montanisten entgegengesetzt werden: nicht diese Sekte, sondern die ‚Ecclesia Episcoporum' besaß den hl. Geist und alle Amtsgewalt. Cyprian hat sich ganz besonders von Jo 20,22. 23 beherrschen lassen im positiven und negativen Sinne. Als Bischof schrieb er sich im Kampf mit den angemaßten Vorrechten der Bekenner eine Prophetengabe zu

und kam durch die Behauptung, daß außerhalb der Kirche und ohne Vermittlung der Bischöfe eine Sündenvergebung ganz unmöglich sei, zu unrichtigen Folgerungen.

I. Theoretische und praktische Erklärung von Mt 16,18. 19 zur Zeit des Cyprian

1. Theoretische Erklärung von Mt 16,18. 19. Daß Cyprian in der Einheitsschrift den Petrus im Gegensatz zu den andern Aposteln als das bleibende Fundament versteht, ergibt sich aus der gleichzeitigen theoretischen Erklärung von Mt 16,18. 19 durch Fortunatus a Thuccabori und durch Firmilian von Cäsarea (Cappadozien). Ersterer stellt den ‚Petrus als die Grundlage, auf der die Kirche dauernd ruht', der ‚Häresie seiner Zeit' gegenüber und kleidet seine Auslegung in die leicht verständlichen Worte super Petrum aedificavit ecclesiam, non super haeresim (sent. ep. 17 S. 444,3). Letzterer schließt sich eng an ein Zitat Cyprians an und unterstützt dessen (irriges) Argument gegen jede Sündenvergebung außerhalb der einen Kirche. „Wie hält Irrtum und Blindheit den gefangen, der Häretikergemeinden die Gewalt zuerkennt, Sünden nachzulassen. Er verläßt das ‚Fundament der einen Kirche, welche einmal von Christus auf Fels gegründet wurde', hinc intellegi potest quod soli Petro Christus dixerit Mt 16,19" (ep. 75, 16 S. 820,24 ff). Firmilian ist mit dem Bild vom Felsenfundament so vertraut, daß er es auf die Begünstigung der Irrlehre anwendet: „ihr kirchliche Amtsgewalt zuerkennen, heißt neue andere Felsen einführen und darüber viele neue Kirchen bauen" (ep. 75,17 S. 821,17 f).

2. Praktisches Vorgehen nach Mt 16,18. 19. Die theoretische Deutung von Mt 16,18 spiegelt sich wieder in dem praktischen Verhalten zum Papst. In Karthago wendet sich die gegen den Neophyten-Bischof Cyprian aufständige Partei unmittelbar nach Rom, um dort Anerkennung zu finden (ep. 59,14 S. 683,8 f). Zwei als libellatici verdächtige Bischöfe, Basilides[1]) und Martialis[2]),

---

[1]) Ep. 57,5 S. 739, 19—23. Basilides post crimina sua detecta et conscientiae etiam propriae confessione nudata Romam pergens Stephanum collegam nostrum longe positum et gestae rei ac ueritatis ignarum fefellit, ut exambiret reponi se iniuste in episcopatum de quo fuerat iure depositus.

[2]) Ep. 57,5 S. 740, 5—8. Sed nec Martiali potest profuisse fallacia quo minus ipse quoque delictis grauibus inuolutus episco-

die auf einer Versammlung von Bischöfen ihres Amtes entsetzt worden waren, appellieren gegen das gefällte Urteil an den Papst und dürfen ihre Diözesen wieder verwalten. Römische Bekenner, die vorher im Schisma zum Gegenpapst Novatian gestanden waren, kehren zu Papst Kornelius zurück und fassen die rechtliche Anerkennung, die sie ihm bieten, in die Worte (ep. 49,2 S. 611,8): ,nos Cornelium episcopum sanctissimae Ecclesiae catholicae electum a Deo omnipotente et Christo Domino nostro scimus.' Bei dem Vorgehen des Novatian, der selbst allenthalben neue ihm ergebene Bischöfe neben die Rechtmäßigen einsetzte, lassen sich die Worte ,Bischof der hl. kath. Kirche' abgesehen vom natürlichen Sinn nicht anders deuten, als Cornelius ist Bischof der ganzen Kirche.

3. Theoretische und praktische Deutung durch die Päpste selbst. Die amtliche Handlungsweise der Päpste setzt die Auslegung von Mt 16,19 als überall bekannt und anerkannt voraus. Papst Fabian[1]) mahnt den Bischof Privatus wegen häretischer Lehre. Cornelius[2]) enthebt diejenigen Bischöfe ihres Amtes, welche an Novatian die Weihe vorgenommen hatten und schickt von Rom aus andere in deren Bistum. Stephan droht den afrikanischen Bischöfen mit einem Edikt und beruft sich dabei auf Mt 16,18.19, er habe die Nachfolge des Petrus (ep. 75,17 S. 821,16) inne ,super quem fundamenta Ecclesiae collocata sunt'.

---

patum tenere non debeat, quando et apostolus moneat et dicat: episcopum oportet esse sine crimine quasi Dei dispensatorem.

[1]) Ep. 59,10 S. 677, 14—19. Per Felicianum autem significavi tibi, frater, venisse Charthaginem Privatum veterem haereticum in Lambesitana colonia ante multos fere annos ob multa et gravia delicta nonaginta episcoporum sententia condemnatum, antecessorum etiam nostrorum, quod et vestram conscientiam non latet, Fabiani et Donati severissime notatum.

[2]) Eus. h. e. 6,43. 9 CSEG 2 II S. 618, 6. Schreiben des Papstes Cornelius an Fabian, Bischof von Antiochien, über die Weihe des Novatian zum Bischof: Μετὰ βίας ἠνάγκασεν εἰκονικῇ τινι καὶ ματαίᾳ χειρεπιθεσίᾳ ἐπισκοπὴν αὐτῷ δοῦναι, ἣν ἐνέδρᾳ καὶ πανουργίᾳ, μὴ ἐπιβάλλουσαν αὐτῷ ἐκδικεῖ· ἐξ ὧν εἷς μετ' οὐ πολὺ ἐπανῆλθεν εἰς τὴν ἐκκλησίαν, ἀποδυρόμενος καὶ ἐξομολογούμενος τὸ ἑαυτοῦ ἁμάρτημα, ᾧ καὶ ἐκοινωνήσαμεν λαικῷ, ὑπὲρ αὐτοῦ δεηθέντος παντὸς τοῦ παρόντος λαοῦ· καὶ τῶν λοιπῶν δὲ ἐπισκόπων διαδόχους εἰς τοὺς τόπους, ἐν οἷς ἦσαν, χειροτονήσαντες ἀπεστάλκαμεν.

4. Praktische Deutung durch den Gegenpapst Novatian. Auch das Verhalten Novatians als Gegenpapst gibt eine praktische Erläuterung zu Mt 16,19 und läßt die gewöhnliche Deutung der Zeit erschließen. Wer der rechtmäßige Nachfolger auf dem Stuhle Petri ist, interessiert nach ihm die Gesamtkirche. Darum schickt er allenthalben Briefe[1]), die Cornelius in seiner Würdigkeit[2]) angreifen (falsche Lehre von der Würdigkeit des Bischofs, damit die Wahl und Weihe gültig sei) (ep. 59, ep. 44). Wo die Bischöfe sich ihm nicht anschließen, setzt er neue an deren Stelle (ep. 55,24). In Karthago läßt er sogar einen Maximus als dritten Bischof seiner Partei neben Fortunatus (von der Partei des Felicissimus) und Cyprian einsetzen (ep. 59,9 S. 676,18). Ganz zu Anfang des Schismas handelt es sich nur darum, ob Cornelius oder Novatian der gültig gewählte Bischof von Rom sei, kein Lehrunterschied steht im Vordergrund. Nach Dionysius von Alexandrien[3]) ist zuerst der ganze Osten

---

[1]) Ep. 49,1 S. 609, 15—610, 4 qui (confessores) cum venissent et a presbyteris quae gesserant exigerentur, novissime quod per omnes ecclesias litterae calumniis et maledictis plenae eorum nomine frequentes missae fuissent et paene omnes ecclesias perturbassent, circumventos se esse adfirmarunt neque quae in istis litteris inessent scisse, tantummodo subscripsisse, calliditate eius circumductos se commisisse quoque schismati et haeresis auctores fuisse ut paterentur ei manum quasi in episcopatum imponi.

[2]) Ep. 44,2 S. 598, 9—14. Qui (missi a Novatiano) cum in statione invidiosis quoque conviciis et clamoribus turbulentis proruerent et flagitarent ut crimina quae se adferre ac probare dicebant publice a nobis et plebe cognoscerentur, gravitati nostrae negavimus convenire, ut collegae nostri iam delecti et ordinati et laudabili multorum sententia comprobati uentilari ultra honorem maledica aemulantium voce pateremur.

[3]) Eus. h. e. 7,5.1 CSEG II 2 S. 638, 15—640, 2: Ἴσθι δὲ νῦν, ἀδελφέ, ὅτι ἥνωνται πᾶσαι αἱ πρότερον διεσχισμέναι κατά τε τὴν ἀνατολὴν ἐκκλησίαι καὶ ἔτι προσωτέρω, καὶ πάντες εἰσὶν ὁμόφρονες οἱ πανταχοῦ προεστῶτες χαίροντες καθ' ὑπερβολὴν ἐπὶ τῇ παρὰ προσδοκίαν εἰρήνῃ γενομένῃ, Δημητριανὸς ἐν Ἀντιοχείᾳ, Θεόκτιστος ἐν Καισαρείᾳ, Μαζαβάνης ἐν Αἰλίᾳ, Μαρῖνος ἐν Τύρῳ κοιμηθέντος Ἀλεξάνδρου, Ἡλιόδωρος ἐν Λαοδικείᾳ ἀναπαυσαμένου Θηλυμίδρου, Ἕλενος ἐν Ταρσῷ καὶ πᾶσαι αἱ τῆς Κιλικίας ἐκκλησίαι, Φιρμιλιανὸς καὶ πᾶσα Καππαδοκία· τοὺς γὰρ περιφανεστέρους μόνους τῶν ἐπισκόπων ὠνόμασα, ἵνα μήτε μῆκος τῇ ἐπιστολῇ μήτε βάρος προσάψω τῷ λόγῳ.

auf Seiten Novatians. Cyprian[1]) läßt ihn eine vollständig neue Kirche bauen, die in allem der katholischen gleiche, aber keinen Bestand haben könne. Die bildliche Redeweise von Mt 16,19 kehrt in den Worten Ecclesiam facere, Institutionis suae fundamenta constituere klar wieder.

5. Praktische Auslegung durch Cyprian. Cyprian erkannte in Worten und Taten die Rechtsstellung des römischen Bischofs an. Sein brieflicher Verkehr mit Papst Cornelius ist so zu interpretieren, wie der Adressat verständiger Weise die Worte auffassen mußte. Über die kurze Sedisvakanz bis zur Wahl des Cornelius schreibt er in folgenden Ausdrücken (ep. 55,8 S. 630,1): ‚cum Fabiani locus id est cum locus Petri et gradus

---

Αἱ μέντοι Συρίαι ὅλαι καὶ ἡ Ἀραβία, οἷς ἐπαρκεῖτε ἑκάστοτε καὶ οἷς νῦν ἐπεστείλατε, ἥ τε Μεσοποταμία Πόντος τε καὶ Βιθυνία καὶ, συνελόντι εἰπεῖν, ἀγαλλιῶνται πάντες πανταχοῦ τῇ ὁμονοίᾳ καὶ φιλαδελφίᾳ, δοξάζοντες τὸν θεόν.

[1]) Ep. 45,24 S. 642, 3 ff: Quod vero ad Novatiani personam pertinet, frater carissime, de quo desiderasti tibi scribi quam haeresim introduxisset, scias nos primo in loco nec curiosos esse debere quid ille doceat, cum foris doceat. Quisque ille est et qualiscumque est, christianus non est qui in Christi ecclesia non est. iactet se licet et philosophiam vel eloquentiam suam superbis vocibus praedicet, qui nec fraternam caritatem nec ecclesiasticam unitatem tenuit etiam quod prius fuerat amisit. Nisi si episcopus tibi videtur qui episcopo in ecclesia a sedecim coepiscopis facto adulter atque extraneus episcopus fieri a desertoribus per ambitum nititur, et cum sit a Christo una ecclesia per totum mundum in multa membra divisa, item episcopatus unus episcoporum multorum concordi numerositate diffusus, ille post Dei traditionem, post conexam et ubique coniunctam catholicae ecclesiae unitatem humanam conetur ecclesiam facere et per plurimas civitates novos apostolos suos mittat, ut quaedam recentia institutionis suae fundamenta constituat, cumque iam pridem per omnes provincias et per urbes singulas ordinati sint episcopi in aetate antiqui, in fide integri, in pressura probati, in persecutione proscripti, ille super eos creare alios pseudoepiscopos audeat: quasi possit aut totum orbem novi conatus obstinatione peragrare aut ecclesiastici corporis conpaginem discordiae suae seminatione rescindere, nesciens schismaticos semper inter initia fervere, incrementa vero habere non posse nec augere quod inlicite coeperint, sed statim cum prava sua aemulatione deficere.

cathedrae sacerdotalis vacaret'. Für die Verbindung mit dem regierenden Papst gebraucht er wieder dem Cornelius selbst gegenüber die Worte (ep. 48,3 S. 607,16): ‚communicationem tuam, id est catholicae ecclesiae unitatem pariter et caritatem'. Er ist es, der Cornelius an das Einschreiten seines Vorgängers Fabian gegen den Häretiker Privatus von Lambese erinnert, er fordert von Papst Stephan einen autoritativen Brief gegen Bischof Marcianus[1] von Arles, er solle selbst einen andern an die Stelle setzen und den Beklagten exkommunizieren; er bedauert endlich, daß gegen das bischöfliche Urteil Basilides und Martialis wieder in ihr Amt eingesetzt wurden, aber die Befugnis dazu streitet er Papst Stephan nicht ab (ep. 67,5 S. 740,1 f). Alle Schuld wälzt er auf Basilides ab, der den Papst getäuscht habe. Ganz unschuldig waren die Bischöfe auch wohl nicht, aber in Rom erkannte man den afrikanischen Grundsatz über die Würdigkeit des Ministers, um gültig die Sakramente spenden zu können, nicht an. Am ehrfurchtsvollsten sind die Zeilen, mit denen Cyprian dem Papst Cornelius gegenüber die Interpellation der Felicissimus-Partei in Rom beurteilt (ep. 59,14 S. 683,8 ff): ‚post ista adhuc insuper pseudoepiscopo sibi ab haereticis constituto navigare audent et ad Petri cathedram adque ad ecclesiam principalem unde unitas sacerdotalis exorta est ab schismaticis et profanis litteras ferre nec cogitare eos esse Romanos quorum fides apostolo praedicante laudata est, ad quos perfidia non posset habere accessum, quae autem causa veniendi et pseudoepiscopum contra episcopos factum nuntiandi?' Die Gegensätze ‚fides apostolo praedicante laudata' und ‚perfidia', ferner ‚schismatici et profani' und ‚eos Romanos', endlich ‚pseudoepiscopo ab haereticis constituto' und ‚Petri cathedra adque

---

[1]) Ep. 68,3 S. 745, 2014. Dirigantur in provinciam et ad plebem Arelate consistentem a te litterae, quibus abstento Marciano alius in loco eius substituatur et grex Christi qui in hodiernum ab illo dissipatus et vulneratus contemnitur colligatur. — J. Ernst, Papst Stephan I und der Ketzertaufstreit (1905) S. 21 A. gibt dem Angriff Nelkes (S. 89 A. 2) nach: ‚Eine direkte Einsetzung durch den Papst würde einen ganz außerordentlichen Vorgang darstellen, der in jenen Zeiten kein Analogon hätte'. Ähnliche Fälle sind von Cornelius und von Cyprian angegeben und waren durch das Vorgehen des Gegenpapstes unbedingt notwendig.

ecclesia principalis, unde unitas sacerdotalis exorta est' wiegen schwer im Cyprianischen Stil. Was konnte denn der Adressat, Papst Cornelius bei diesen Worten anders denken als: der Bischof von Rom ist der Nachfolger Petri, der durch die Einheit des Glaubens auch alle Priester in Einheit so miteinander verknüpft, daß Profane, Häretiker und Schismatiker diese Eintracht nicht untergraben können, wie es der Hergang mit Felizissimus in Karthago nahelegt?

Allein Cyprian hat in der Tauffrage gegenüber der autoritativen Äußerung des Papstes Stephan sich in stummer Resignation zurückgezogen, ohne von seinem Irrtum abzulassen. Wie Marcianus von Arles, wie Privatus von Lambese war er nun selbst in schiefer Stellung zu Rom. Auch in diesem kritischen Moment, wo seine frühere Theorie und Praxis in der Anwendung auf die eigene Person völlig versagten, hat er Mt 16,19 nicht typisch oder allegorisch erklärt. Es ist weder ihm in seiner vertraulichen Aussprache gegen Firmilian, noch auch diesem in seiner Erwiderung eine ähnliche Deutung in die Feder gekommen. Freilich von der theoretischen Auslegung von Mt 16,19 bis zur praktischen Unterwerfung unter den regierenden Papst in schwieriger Angelegenheit ist ein weiter Abstand. Cyprian befolgte selbst leider nicht die schönen Worte, die er an Papst Cornelius richtete und durch deren Befolgung jedem Schisma vorgebeugt werde (ep. 59,5 S. 672,1 ff): neque enim aliunde haereses obortae sunt aut nata sunt schismata quam quando sacerdoti Dei non obtemperatur nec unus in ecclesia ad tempus sacerdos et ad tempus judex vice Christi cogitatur: cui si secundum magisteria divina obtemperaret fraternitas universa, nemo adversum sacerdotum collegium quicquam moveret.

II. Theoretische und praktische Auffassungen der kirchlichen Einheit in ihren Beziehungen zu der Schwierigkeit in der Tauffrage.

1. Äußere Entwickelung der afrikanischen Kirche. In Afrika haben die einzelnen Bistümer kaum eine längere Zeit gleichmäßiger und normaler Entwickelung gehabt. Angefangen mit dem Archimartyr Namphamo[1]), dem ersten Blutzeugen in Madaura

[1]) CIL ad n. 4861 S. 474; Brief des heidnischen Grammatikers Maximus von Madaura an Augustin ep. 16,2 CSEL 34 S. 38, 2—9; ep. 17,2 S. 41, 15; S. 42, 5; AS 4. Juli II 6 Madaura stand nicht

und vielleicht dem ersten Martyrer auf afrikanischem Boden überhaupt (180) bis herauf zu dem Bekennerbischof unbekannten Namens, der nach ausführlicher inschriftlicher[1]) Mitteilung 495 im maurischen Kriege verblutete, sieht man äußere Bedrückungen und innere Fehden sich in stetem Wechsel aneinanderreihen. Zur Zeit der römischen Verfolgungen sind die Diözesen gering an Zahl, sie mehren sich aber seit Konstantin ins Ungemessene. Der äußern Bedrängnis durch den römischen Staat folgt in Afrika Schisma auf Schisma; dann brechen die Vandalen ins Land ein. Aus der kurzen Episode der byzantinischen Herrschaft meldet noch eine Inschrift über die Errichtung eines Gotteshauses zu Thamugadi in Numidien (n. 2389). Dies ist abgesehen von den Berichten der Schriftsteller das letzte greifbare Lebenszeichen der altchristlichen Kirche, das sich bis auf unsere Tage erhalten hat. Der Islam übernimmt von neuem ein Schreckensregiment und zertrümmert die christlichen Reste. Auch die wenigen inschriftlichen Nachrichten sind aus Ruinen hervorgesucht. — Etwa seit dem Jahre 250 richten sich die aufeinanderfolgenden äußeren Angriffe in besonderer Weise gegen die kirchlichen Oberhirten. Cyprian fällt als erster[2]) afrikanischer Bischof unter dem römischen Schwert. Zu einer Zeit, wo in andern Ländern die Kirche sich des Friedens freute und hohe Achtung fand, dauert für Afrika unter Geiserich 477, Hunerich 484 und Thrasamund 496—523 die Bedrückung fast ununterbrochen fort. Abgesehen von der Verfolgung des Kaisers Maximin 235, die sich, wie es scheint, nicht auf Afrika ausdehnte, sind andere dort viel härter als in Italien. Ein Grund hiefür liegt wohl auch etwas in dem zu Extremen geneigten punischen Charakter, der sich bei einigen mutig und fast herausfordernd, bei andern kleinmütig und verzagt zeigte. Diese Gegensätze reizten die Beamten zur Verschärfung der gesetzlichen Maßnahmen. Aus den Gerichtsverhandlungen leuchtet auch für den Staat die hohe Bedeutung der Hierarchie unmittelbar hervor. Die Verfügung des Gallienus (260), welcher die harten

---

unter dem Legaten Saturninus von Afrika, von dem Tertullian sagt, er habe in Karthago zuerst die Christen verfolgt. Vergleiche Revue de philologie Bd. 33 (1909) S. 112/131 Paul Monceaux l'épigraphie donatiste.

[1]) N. 9286 aus Muzaïville in Mauretania Caesariensis. Kurz nach der Thronbesteigung Hunerichs am 21. Februar 477 Bischof geworden, hat er sein Amt 18 Jahre, 2 Monate und 12 Tage inne und wird in dieser kurzen Zeit mehrmals verbannt.

[2]) Vita 19 CSEL 3 III S. CIX 20—25.

Maßregeln seines Vaters aufhob, ist direkt an die Bischöfe gerichtet. Die arianischen Vandalenfürsten 429—534 bekämpfen außer den Priestern auch die katholischen Beamten und schließen sie vom Staats- und Hofdienst aus. — Wie sich die Verfolgungen durch Heftigkeit und lange Dauer in Afrika wirksamer zeigten als im Abendland, so brechen sich auch hier wie in einem stürmischen Wetterwinkel alle innerkirchlichen Aufregungen. Der leichtbewegliche punische Charakter verschärft sie und gibt sie wieder an das Abendland weiter. Abgesehen von der geographischen Lage ist der geistige Gesichtskreis besonders durch die sprachlichen[1]) Beziehungen eingeengt. Außer der punischen[2]) Muttersprache wird überall Latein gelernt. Von den Küstenstädten abgesehen ist das Griechische unbekannt. Daher bleibt auch die erste christliche Literatur schwer erreichbar. — Noch zur Zeit Augustins[3]) erhoben sich die Heiden gegen ihre christlichen Landsleute in wildem Aufruhr. Diese Reizbarkeit des punischen Naturells verliert sich auch bei den Christen nicht. Sie werden bald leidenschaftlich zu Parteiung und Spaltung fortgerissen. Tertullian trennt sich von der Kirche, dem Cyprian steht gleich zu Beginn seiner Amtstätigkeit ein Diakon mit starkem Parteianhang gegenüber. Das novatianische Schisma setzt als Ableger einen eigenen Bischof nach Karthago. Der Donatismus bildet die erste christliche Regierungssorge für Kaiser Constantin und behauptet gegen Kirche und Staat sein Sonderchristentum bis in die Vandalenzeit hinein. Manichäer und Pelagianer suchen in dem afrikanischen Küstenstrich Stützpunkte. Die Arianer[4]) erleben unter den Vandalenfürsten eine traurige Blüte und werden erst durch den Islam vollends vernichtet. Alle diese religiösen Parteiungen sind hierarchisch organisiert. Der seit Konstantin zahlreich gewordene Klerus

---

[1]) Tertullian schrieb seine älteren Werke noch Griechisch und gab sie dann auf Latein heraus. Cyprian und Augustin konnten wenig oder gar kein Griechisch. Auf dem Lande sprach man das Punische, in den Städten bis zum Einbruch des Islam Latein.

[2]) Augustin ep. 17,2 S. 41—42.

[3]) Ep. 50 CSEL 34 S. 143; ep. 91,8 S. 432, 16 ff; Cyprian ep. 20,1 S. 527,9 f.

[4]) Seit der Verständigung zwischen Geiserich und Valentinian III 11/2 435 war die Zugehörigkeit zu Rom auch politisch verdächtig. Hunerich ließ die kath. Bischöfe sich unter Eid verpflichten, keine Briefe zu senden ad regiones transmarinas. Vict. Vit. 3,19. Der arianische Bischof Cyrila stachelte zu grausamer Katholikenverfolgung an.

kennt dem afrikanischen Charakter entsprechend keine straffe Zucht und Unterordnung und verteilt sich in großer Zersplitterung auf die verschiedenen Häresien. Mauretanien allein, das in der Tauffrage zur Zeit Cyprians mit Rom gegen Karthago steht, bleibt auch in der Vandalenzeit[1]) politisch unabhängig und zugleich katholisch.

2. Die äußeren Umstände der Einheitsschrift. Wie begreiflich ist es, daß in diesem Lande der Spaltung ein Bischof mit gewandter Feder in dem Augenblicke seinen Diözesanen die Pflicht der kirchlichen Einheit predigte, wo seine Stellung heftig angegriffen wurde und er sich nicht mündlich wehren konnte! Wenn irgendwo, dann war in Afrika eine Lehrschrift über die kirchliche Einheit ein Bedürfnis. Man sollte sagen, sie könne zum voraus bei allen gut Gesinnten des Erfolges sicher sein. Der augenblickliche Erfolg des kleinen literarischen Werkes war wirklich groß. In Karthago unterlag der Diakon Felizissimus mit seiner Partei. Wie wohl es zu Anfang keineswegs dazu bestimmt war, erwies sich das Buch bald auch als nützlich in dem großen Weltkampf gegen Novatian, dem Gegenpapst in Rom. Wäre Cyprian wie später Augustin längere Zeit in Italien gewesen, um seine rein afrikanischen Auffassungen dort zu klären, so hätte er Afrika eine Einheitsschrift bieten können, die dauernd dem Christentum einen sichern Weg wies. Allein er war erst zwei Jahre Christ, als er plötzlich zum Bischof gewählt und geweiht wurde. Die Gegenpartei suchte ihn als Neophyten zu Beginn seiner bischöflichen Tätigkeit des Amtes zu entsetzen. Er mußte zur schlimmsten Zeit der Verfolgung in seinem Versteck für die Einheitsschrift mit den wenigen Lehren haushalten, die er in der kurzen Zeit sich hatte aneignen können. Leider war nun die afrikanische Tradition, aus der allein er schöpfen konnte, für deren nähere Prüfung ihm jedes Mittel fehlte, in mancher Hinsicht schon durch frühere Kämpfe getrübt.

3. Die afrikanische Tradition und die Einheitsschrift. Etwa gegen 200 war Praxeas[2]) in Karthago von Tertullian überwunden worden. Als Epigonus gab er in Rom Aufklärungen über den Montanismus. Auch dort verbreitete er seine patripassianische Lehre und wurde besonders von dem dortigen Gegenpapst Hippolyt bekämpft. Unabhängig von einander ging sowohl Hippolyt in Italien, als der zum Montanismus übergetretene Tertullian in der Trinitätslehre nach der entgegengesetzten Richtung zu

[1]) Procop. de bello vandalico lib. I c. 8.

[2]) Gerh. Esser. Wer war Praxeas? Bonner Programm 1910 S. 24.

weit, beide lehrten ditheistisch[1]). In Rom exkommunizierte Papst Kallist den Patripassianer Sabellius[2]), der mit Praxeas (= Epigonus) übereinstimmte, ebenso verurteilte er den Ditheismus des Hippolyt. In Afrika erhoben sich die Bischöfe gegen die trinitarischen Irrlehrer, die in Patripassianer und Ditheisten gespalten sich schroff gegenüberstanden, während die Montanisten sich auf beide Gruppen verteilten. Wahrscheinlich hatte Praxeas in der kritischen Zeit, wo in Rom Sabellius exkommuniziert wurde, Italien verlassen und durch vorübergehenden Aufenthalt in Karthago[3]) die ihm ergebene Partei zu neuem Kampf veranlaßt. Der mit der Kirche zerfallene Tertullian schrieb bei dieser Gelegenheit sein ditheistisches Buch adversus Praxeam. Aus dieser Zeit heftigster Kämpfe und Lehrgegensätze tauchen in Italien und Karthago in ganz unabhängigen Quellen Nachrichten über Wiedertaufe auf. Hippolyt[4]) erhebt den Vorwurf, daß unter Papst Kallist Rebaptismus vorgenommen wurde. Nach der Aussöhnung des Gegenpapstes mit der Kirche 235 sind seine Philosophumena mit ihrem für Kallist gehässigen Inhalt in Italien nicht weiter verbreitet worden. Daher war dort die Nachricht über Wiedertaufe bald verschollen. — In Karthago ereiferte man sich heißblütiger als in Rom. Der Parteigegensatz spitzte sich dort ganz von selbst viel schärfer zu. Der außerhalb der Kirche befindliche Tertullian nannte als Montanist[5]) jede

---

[1]) Philos. 9,12 MSG 16,3383 C und 9,11 ἀπεκάλει ἡμᾶς διθέους MSG 16,3379 B. Tertullian überträgt (ohne Abhängigkeit von Hippolyt) in der Schrift adv. Praxean 3 den gleichen Irrtum nach Afrika CSEL 47 S. 230, 15 f itaque duos et tres jam jactitant a nobis praedicari, se vero unius Dei cultores praesumunt; die Zahl der Personen hängt von Gottes Willen ab 4 S. 232, 7 f monarchiam . . . in tot nominibus constitutam, in quot Deus voluit; 10 S. 242, 12 ergo quia si voluit semetipsum sibi filium facere, potuit et quia, si potuit, fecit; er hätte Änderungen machen können 11 S. 242, 21 quod Deus etsi potuit fecisse non tamen fecit.

[2]) Hippolyt Phil. 9,12 MSG 16,3383 BC.

[3]) Esser S. 23.

[4]) Phil. 9,12 MSG 16,3387 B. Ἐπὶ τούτου πρώτως τετόλμηται δεύτερον αὐτοῖς βάπτισμα.

[5]) Tertullian de pud. 19 CSEL 20 S. 262, 16–20 cui enim dubium est haereticum institutione deceptum cognito postmodum casu et paenitentia expiato et veniam consequi et in ecclesiam redigi? unde et apud nos, ut ethnico par immo et super ethnicum, haereticus

andere Taufe ungültig. Dreimal[1]) wurde der Täufling in Wasser eingetaucht. Das einemal wurde er gefragt[2]) über Gott Vater, das zweitemal über Gott Sohn, das drittemal über Gott hl. Geist. Die

---

etiam per baptisma veritatis utroque nomine purgatus admittitur. — De baptismo 15 S. 213, 26—214, 7 unus omnino baptismus est nobis, tam ex domini evangelio quam ex apostoli litteris, quoniam unus Deus et unum baptisma et una ecclesia in caelis. sed circa haereticos sane quid custodiendum sit, digne quis retractet. ad nos enim editum est. haeretici autem nullum habent consortium nostrae disciplinae, quos extraneos utique testatur ipsa ademptio communicationis. non debeo in illis cognoscere, quod mihi est praeceptum, quia non idem Deus est nobis et illis, nec unus Christus, id est idem, ideoque nec baptismus unus, quia non idem; quem cum rite non habeant, sine dubio non habent, nec capit numerari quod non habetur; ita nec possunt accipere, quia non habent. sed de isto plenius iam nobis in Graeco digestum est. — De praescript. 12 MSL 2,25 B. Nobis et si quaerendum esset adhuc et semper, ubi tamen quaeri oportet? apud haereticos? ubi omnia extranea et adversaria nostrae veritati, ad quos vetamur accedere? Quis servus cibaria ab extraneo, ne dicam ab inimico domini sui sperat? quis miles ab infoederatis, ne dicam ab hostibus regibus donativum et stipendium captat, nihi plane desertor et transfuga et rebellis.

[1]) Tertullian adv. Praxean 26 CSEL 47 S. 279, 14 novissime mandans ut tingerent in patrem et filium et spiritum s., non in unum. nam nec semel sed ter ad singula nomina in personas singulas tinguimur. Basilius de Spiritu s. 27,66 MSG 32,187. — Vergleiche Baptême, Dictionnaire d'archéologie chrétienne fasc. 13 Sp. 340 betreff der Schwierigkeit, die Tauffomel mit den Fragen zu verbinden und betreff der dreimaligen Wiederholung der Taufe selbst.

[2]) Ambrosius de sacramentis lib. 2,7. 20 MSL 16,429 BC. Interrogatus es: credis in Deum Patrem omnipotentem? Dixisti, credo, et mersisti, hoc est, sepultus es. Iterum interrogatus es: Credis in Dominum nostrum Jesum Christum, et in crucem eius? Dixisti: Credo, et mersisti; ideo et Christo es consepultus, qui enim Christo consepelitur, cum Christo resurgit. Tertio interrogatus es: Credis et in Spiritum sanctum? Dixisti: Credo, tertio mersisti? ut multiplicem lapsum superioris aetatis absolveret trina confessio. — Optatus erläutert das Fragen nach dem symbolum näher lib. 1,10 CSEL 26 S. 13,9. Bene haec omnia potuerunt ad solos haereticos pertinere, quia falsaverunt symbolum, dum alter dixit duos deos cum Deus unus sit, alter patrem vult in persona filii cognosci, alter carnem subducens filio dei, per quam deo reconciliatus est mundus, et ceteri

trinitarischen Lehrunterschiede[1]) kamen daher bei der Taufe Erwachsener lebhaft zum Ausdruck. Auf der Synode, die Agrippinus[2]) von

huiusmodi qui a sacramentis catholicis alieni esse noscuntur. — Cyprian ep. 70,2 S. 768, 6—13. Sed et ipsa interrogatio quae fit in baptismo testis est veritatis. Nam cum dicimus: credis in vitam aeternam et remissionem peccatorum per sanctam ecclesiam, intelligimus remissionem peccatorum non nisi in ecclesia dari, apud haereticos adserunt, aut interrogationem mutent aut vindicent veritatem, nisi si eis et ecclesiam tribuunt quos baptisma habere contendunt.

[1]) Athanasius und ganze Synoden gehen für trinitarische Lehrkämpfe direkt von dem Auftrag Christi und daher von der Taufformel aus. Athan. ep. ad Serapionem MSG 26,596 A. Ἐν ταύτῃ γὰρ ἡ Ἐκκλησία τεθεμελίωται, καὶ ὁ ταύτης ἐκπίπτων οὔτ᾽ ἂν εἴη, οὔτ᾽ ἂν ἔτι λέγοιτο Χριστιανός. 596 B αὕτη ἡ πίστις τῆς Ἐκκλησίας ἐστί. μαθέτωσαν πῶς ὁ μὲν Κύριος ἀποστέλλων τοὺς ἀποστόλους παρήγγειλε τοῦτον θεμέλιον τιθέναι τῇ Ἐκκλησίᾳ λέγων Mt 28,19 . . . οὐκοῦν τοῦτον ἐχούσης τῆς Ἐκκλησίας τὸν θεμέλιον τῆς πίστεως. Vergleiche ep. 4 ad Serapionem 13 MSG 26,656 A; orat. 3 contra Arian. 33 MSG 26,396 A. — Epiph. adv. haer. lib. 3 haer. 53 (73) III MSG 42,408 (Brief der Pseudosynode von Ancyra) Ἡ πίστις ἡμῶν εἰς Πατέρα καὶ Υἱὸν καὶ ἅγιον Πνεῦμα (ὅ) ἐστιν. Οὕτω γὰρ ἐδίδασκε τοὺς ἑαυτοῦ μαθητὰς ὁ Κύριος ἡμῶν Ἰησοῦς Χριστὸς εἰπών· Mt 28,19 Οὐκοῦν οἱ ἀναγεννώμενοι εἰς ταύτην τὴν πίστιν, εὐσεβῶς νοεῖν τὰς ἐκ τῶν ὀνομάτων ἐννοίας ὀφείλομεν.

[2]) Ep. 71,3 S. 774, 8 f ut sacerdotes Dei et ecclesiae ejus de ipsius dignatione praepositi sciamus remissam peccatorum nonnisi in ecclesia dari posse nec posse adversarios Christi quicquam sibi circa eius gratiam vindicare. Quod quidem et Agrippinus bonae memoriae vir cum ceteris coepiscopis suis qui illo tempore in provincia Africa et Numidia ecclesiam Domini gubernabant statuit et librata consilii communis examinatione firmavit. — Ep. 73,3 S. 780,13 quando anni sint iam multi et longa aetas ex quo sub Agrippino bonae memoriae viro convenientes in unum episcopi plurimi hoc statuerint. — Vincentius Lir. Commonit. 6 MSL 50,645 Quondam igitur venerabilis memoriae A. Carthag. episcopus primus omnium mortalium contra divinum Canonem contra universalis Ecclesiae regulam, contra sensum omnium consacerdotum contra morem atque instituta majorum rebaptizandum esse censebat. — Augustinus de bapt. lib. 2,7. 12 CSEL 51 S. 187, 7 hanc ergo saluberrimam consuetudinem per Agrippinum prodecessorem suum dicit sanctus Cyprianus quasi coepisse corrigi; sed sicut diligentius inquisita veritas docuit, quae post magnos dubitationis fluctus ad plenarii concilii confirmationem perducta est, verius creditur per Agrippinum corrumpi coepisse, non

Karthago mit den afrikanischen Bischöfen abhielt, erkannten sie die damaligen Häretikertaufen nicht als gültig an. Wie sich aus der kurzen Notiz des Cyprian an Quintus zu ergeben scheint, hat die afrikanische Synode auch gegen die Ecclesia Spiritus der Montanisten Stellung genommen. Die von Cyprian referierten Worte (ep. 71,3 S. 774,8): ‚remissam peccatorum non nisi in Ecclesia dari posse' schließt die Ecclesia Spiritus der Montanisten aus und reserviert alle von ihr angemaßten Rechte der Ecclesia Episcoporum. Diese Entschlüsse gegen trinitarische Häretiker und gegen die Montanisten waren sicher auch schriftlich fixiert und daher als afrikanische Leitsätze dem Cyprian besonders teuer. Im Kampfe mit Tertullian hatte es sich zunächst um Sündenvergebung durch das Bußsakrament gehandelt. Mt 16,19 und Jo 20,22. 23 wurden gegen seine Partei zitiert. Ob man damals schon die Taufe[1]) unter den Gesichtspunkt der Sündenvergebung stellte, ist aus Mangel an Quellen nicht zu entscheiden. Cyprian tut dies überaus oft zu einer Zeit, wo Rebaptismus nicht in Frage stand. Alle diese Sätze werden dann bei den später auftretenden Taufzweifeln wirksam.

4. Die Schriften Tertullians als trübe Quelle für Cyprian. Cyprian hatte noch eine zweite trübe Quelle für sein Einheitssystem: die Schriften Tertullians[2]). Stand er ihm als

---

corrigi. Die Argumentation ist ad hominem und fängt an nolite ergo nobis auctoritatem obicere Cypriani. — Ähnlich mit Erwähnung der orientalischen Synoden (Ikonium, Synnada) contra Cresconium lib. 3,3 CSEL 42 S. 412, 10—15 Eus. h. e. 7,7 CSEG II 2 S. 644, 16—29 (Dionys von Al.).

[1]) Die Worte remissa peccatorum kehren ständig wieder für die hl. Taufe ep. 74,7 S. 805, 5; ep. 73, 4 S. 781, 3; 6 S. 783, 6; 12 S. 786,24; 14 S. 789, 3; 17 S. 790, 11. 791, 2; 18 S. 791, 20 f 792, 2. 3. 16; 19 S. 793, 8. 794, 6; 20 S. 794, 11; 21 S. 795, 6; 24 S. 797, 9. — Ep. 71,1 S. 771, 16; 3 S. 774, 10. — Ep. 70,1 S. 767, 15. 768, 4. — Ep. 69,7 S. 756, 14.

[2]) Hieronymus de vir. il. 53 (Ausgabe Cushing Richardson, Texte u. Untersuchungen 1896. S. 31, 20). Vidi ego quendam Paulum Concordiae (oppidum Italiae) senem, qui se beati Cypriani iam grandis aetatis notarium, cum ipse admodum esset adulescens, Romae vidisse diceret referretque sibi, solitum numquam Cyprianum absque Tertulliani lectione unam praeterisse diem ac sibi crebro dicere ‚da magistrum'! Tertullianum videlicet significans.

dem Montanisten auch schroff gegenüber, sofern er selbst entschieden für die Ecclesia Episcoporum eintrat, so war er doch in weniger hervorstechenden Punkten vom Lehrmeister abhängig und gab sich ihm kritiklos anheim. Es ist aber nicht einer der drei Hauptirrtümer Tertullians, die ihm nachteilig wurden, der Stoizismus, Traduzianismus oder der Montanismus; sie waren schon in Afrika durch die entschiedene Haltung der Kirche unwirksam gemacht. Ihm schadete besonders die durch die Visionärin[1]) und ihre Mitteilungen beeinflußte Darstellungsart bei Tertullian. Alles ist dermaßen anschaulich konkret aufgefaßt, daß es ohne schwere Irrung nicht abgeht. Diese konkreten Vorstellungen sind besonders in der Trinitätslehre Tertullians zu beanstanden. Cyprian ahmte ihn nach. Beim Spender des Sakramentes fließt die Gnade von der einen Seele in die andere über, sie ist stofflich vorgestellt und wird durch Ausgießen mitgeteilt. Die Gnadenfülle des Minister sacramenti ist dabei vorausgesetzt. Gegen Verdächtige, wie die Bischöfe Basilides und Martialis, lautete das Urteil Cyprians apodiktisch streng. Die Wirksamkeit der Sakramente untersteht all den Zufälligkeiten der Spendung. Eine Vollziehung des äußern Ritus im Namen Christi und als sein Minister, wobei die Würdigkeit und der Glaube des Spenders, wie Papst Stephan lehrte, als nebensächlich behandelt wird, lag seinem Gesichtskreise außerordentlich fern. Bei ihm war alles, ähnlich wie bei Tertullian, ideal hochgespannt: die kirchliche Einheit, die hierarchischen Rechte, aber auch die moralischen Forderungen an den amtlichen Minister der Sakramente. Leider wurden in seiner zehnjährigen Wirksamkeit diese Anschauungen eher verstärkt als korrigiert. In der Dezischen Verfolgung hatte er viele Priester fallen sehen; seine hohen Anforderungen an die sittliche Kraft fanden daher williges Gehör. Noch während dieser bedrängten Zeit waren Bekenner, fünf alte Priester und der Diakon Felicissimus gegen ihn aufgestanden und hatten als Partei

[1]) De anima 9 CSEL 20 S. 310, 17 ff. Quia spiritalia charismata agnoscimus, post Johannem quoque prophetiam meruimus consequi. Est hodie soror apud nos revelationum charismata sortita, quas in ecclesia inter dominica sollemnia per ecstasim in spiritu patitur; conversatur cum angelis, aliquando etiam cum Domino, et videt et audit sacramenta et quorundam corda dinoscit et medicinas desiderantibus submittit. Jam vero prout scripturae leguntur aut psalmi canuntur aut allocutiones proferuntur aut petitiones delegantur, ita inde materiae visionibus subministrantur.

nach landläufiger Auffassung sich gegen den Neophyten-Bischof nach Rom gewandt. Dann sah er einen Gegenbischof Fortunatus und bald noch einen zweiten Maximus in seiner Stadt, auch kämpfte er mit Papst Cornelius gegen das große allgemeine Schisma des Gegenpapstes Novatian. Gerade weil diese mehr durch persönliche Gegensätze als durch sachliche Lehrunterschiede entstandenen Spaltungen der wahren Kirche so ähnlich sahen, fühlte Cyprian seine Lehre von der ungültigen[1]) Sakramentenspendung durch unwürdige oder schismatische Priester bestätigt. Außerhalb der Kirche, getrennt von den wahren Hirten[2]) war nichts Gutes, alles war Teufelswerk.

5. Die Macht Cyprians wächst und wird in den Dienst der Einheit Afrikas gestellt, seine falschen Auffassungen stoßen auf Widerstand. Zuerst hatte sich Cyprian wegen feindlicher Parteien nicht aus seinem Versteck in die Bischofstadt wagen dürfen. In Rom hatte ihn seine Flucht[3]) während der Verfolgung nicht in ein günstiges Licht gestellt. Allein der siegreich durchgefochtene Kampf mit Felicissimus, sein energisches Vorgehen gegen den Gegenpapst Novatian hoben sein Ansehen und mehrten

---

[1]) Ep. 66,5 S. 730, 12—18. Subveniat Puppianus et sententiam dicat, iudicium Dei et Christi in acceptum referat, ne tantus fidelium numerus qui sub nobis arcessitus est sine spe salutis et pacis exisse videatur, ne novus credentium populus nullam per nos consecutus esse baptismi et spiritus sancti gratiam iudicetur, ne tot lapsis et paenitentibus pax data et communicatio nostra examinatione concessa iudicii tui auctoritate solvatur. — Für die aus dem Schisma des Novatian Zurückkehrenden bestand in der Kirche des Basilius noch eine Ausnahmspraxis, die er als rechtlich damit begründet, daß die Spender abgesetzte Bischöfe seien, denen jede Befugnis zu taufen und zu weihen entzogen sei (MSG 32,668). Hierbei beruft er sich auf Cyprian und Firmilian und läßt aus Rücksicht der Disziplin in anderer Gegend die Taufe gelten (664). Die Vermutung des Zonaras (MSG 138,728) und Aristenus (729), welche die schwankende Haltung des Basilius aus marcionistischen Irrtümern der Novationer erklären, ist unbegründet.

[2]) Ep. 70,2 S. 768, 9—10. — Ep. 71,3 S. 774, 10. — Ep. 73,1. 7. 10. 11. 25 S. 779, 5; 783, 13; 785, 8; 786, 7; 797, 27. — Ep. 74,7. 11 S. 804,20; 808, 19. — Optatus von Mileve, der die Rechte des Papstes so fest vertritt, läßt nur die Schismatikertaufe gelten, die der Häretiker ist zu wiederholen.

[3]) Ep. 8,1 S. 486, 12 f bringt die Stelle Jo 10,11. 12 vom guten Hirten und vom Mietling.

seinen Einfluß[1]), wiewohl sein Gedankenkreis nicht erheblich verändert wurde. Der Erfolg der Einheitsschrift bestärkte ihn eher in seinen Auffassungen. Als nun die Kraft des Gegenpapstes Novatian gebrochen war, und daher besonders in Italien viele zur kirchlichen Einheit zurückkehrten, fielen die Bemühungen Cyprians durch Briefe und Konzilien die Ungültigkeit jeder Taufe darzutun, die außerhalb der Kirche gespendet war, abgesehen von der Irrigkeit seines Vorgehens für Italien in eine möglichst ungünstige[2]) Zeit. Durch das internationale Schisma Novatians war wohl das Ansehen des Primas von Karthago aufs Höchste gestiegen. Er nutzte dasselbe zur Einigung Afrikas auch in der Tauffrage nach Möglichkeit aus. Daß seine Bemühungen an dem Synodenbeschluß des Agrippinus und an der Einheitsschrift einen Rückhalt suchten, ist fast selbstverständlich, denn theoretisch und praktisch hatte er zunächst nur Afrika im Auge. Er betont auch immer wieder, daß er die Gewohnheit anderer Diözesen nicht kritisch beurteilen wolle. Es ist bekannt, wie zur Zeit von Gegenpäpsten die Bestimmungen des Statthalters Christi immer zuweilen praktisch hintangesetzt wurden. Da gab Papst Stephan dem Cyprian gerade sein eigenes Argument: ‚extra Ecclesiam' zu überdenken, um dessetwillen er die Taufen für ungültig erklärte. Er drohte ihm mit Ausschluß aus der Kirche. Durch diese veränderte

---

[1]) Die Abstimmung auf dem Taufkonzil zu Karthago zeigt plastisch, wie die einzelnen von den Briefen Cyprians und seinen Beweismomenten gefesselt waren. Ep. 69,2 S. 751, 5 fons signatus = privatus fons noster est. sent. episc. 33 S. 448, 18; ep. 69,10 S. 759, 3 praevaricatores fidei = praevaricatores veritatis sent. 38 S. 450, 17; ep. 69,16 S. 759, 6 universi sive haeretici sive schismatici non habeant Spiritum S. = quia non habent Spiritum s. nec baptizare spiritaliter possunt. sent. 16 S. 443, 18. — Ep. 70,1 S. 767, 12 Prov. 9,18 zitiert = Prov. 9,18 sent. 5 S. 438,20; ep. 70,1 S. 767, 20 f quomodo autem mundare et sanctificare aquam potest qui ipse immundus est = aqua ... haeretico sermone velut cancer infecta cumulat peccata. sent. 18 S. 444, 9; ep. 70,2 S. 769,1 pro baptizato quam precem facere potest sacerdos sacrilegus et peccator = haereticus qui peccator est quomodo audiri in baptismo potest. sent. 62 S. 455,21. — Vergl. Ernst, Papst Stephan I 1905. S. 50.

[2]) Auf den Satz Cyprians (und Firmilians): wie es außerhalb der Kirche kein anderes Sakrament geben kann, so auch keine Taufe, kommen nur noch der 46. und 47. apostolische Kanon zurück (apost. Constitut. 6 15). Wahrscheinlich wurden sie auf einem der lokalen Taufkonzilien formuliert.

Sachlage kehrten sich mit einem Schlage alle Gründe, welche der hartnäckige afrikanische Wortführer und seine Partei gegen die Taufen jener ins Feld führten, die außerhalb der Kirche waren, gegen seine Person und gegen alle, die mit ihm hielten. Cyprian mußte nun überdenken, ob die Einigung der Diözesen (mit Ausschluß von Mauretanien) wie er sie angestrebt und zum guten Teil erreicht hatte, nicht in Widerspruch gerate mit der Zugehörigkeit zu der ‚einen Kirche', super Petrum voce Domini fundata (de unit. 4 S. 212,6 f). Nur ein Papst mit klarem Blick und fester Hand konnte zur Zeit eines ausgedehnten Schismas so entschlossen gegen einen angesehenen Kirchenfürsten Stellung nehmen. Vielleicht wertete Stephan auch die Heiligkeit Cyprians praktisch sehr hoch, so daß er bei ihm einen Schritt wagte, den man früher in der Bußfrage von Rom aus nicht getan hatte. Cyprian unterwarf sich nicht, sondern verharrte ohne Gegenaktion in ruhiger Resignation. Nur die Verfolgung und das Martyrium führten ihn rein äußerlich aus seiner schwierigen Lage heraus.

6. Widerspruch zwischen Theorie und Praxis. So klar daher Cyprian in der Einheitsschrift den Petrus und seinen Nachfolger als das Fundament hinstellt, auf dem die Kirche ruht, so sicher ist auch, daß er selbst in einer begreiflichen, großen Schwierigkeit sich einem klaren Befehl des Statthalters Christi nicht fügte. Seine zuwartende, resignierte Stellungnahme schadete tatsächlich der an Zersplitterung leidenden afrikanischen Kirche mehr, als ihr seine theoretische Einheitsschrift und seine praktischen Versuche zur Einigung vorher genützt hatten. Für die späteren Geschicke darf man Cyprian nicht zur Verantwortung ziehen. Aber es gibt bis zum gänzlichen Untergang des Landes durch den Islam unter den zahllosen Spaltungen keine christliche Sekte, die nicht Wiedertaufe geübt, es gibt bis zum Einfall der Vandalen kein Schisma, das nicht auf Cyprians Einheitslehre, auf sein Prophetentum und auf sein Martyrium sich gestützt hätte. Jede Sondergemeinde gab sich in noch so kleinem Winkel als die Kirche Christi aus. Andrerseits war noch unter Parmenian die notwendige Verbindung mit Rom[1]) so selbstverständlich, daß man einen Afrikaner als Bischof dorthin sandte, ohne daß er in Italien eine Wirksamkeit gehabt hätte.

[1]) Optatus lib. 2,4 CSEL 26 S. 38, 20—39, 3 missus est igitur Victor: erat ibi filius sine patre, tiro sine principe, discipulus sine magistro, sequens sine antecedente, inquilinus sine domo, hospes sine hospitio, pastor sine grege, episcopus sine populo.

Freilich wenn man die kommenden großen Schwierigkeiten betreff der Ketzertaufe übersieht, wie Optatus[1]), Basilius[2]), Cyrill[3]) von Jerusalem, Asterius[4]) von Amasea und wenigstens in polemischer Theorie gegen die Arianer auch Athanasius[5]) die Gefahr der Ungültig-

---

[1]) Unterscheidung von Häresie und Schisma CSEL 26 lib. 1,10 S. 11, 18—12; 11 S. 13, 4. 9—15. 17; lib. 3,9 S. 93, 17—94, 5; lib. 5,3 S. 122, 23—123, 4. Häretische Taufen sind ungültig lib. 1,10 S. 13, 6—14; 12 S. 14, 14—22; lib. 2,8 S. 44, 12—15; lib. 4,8 S. 114, 8—11; lib. 5,1 S. 120, 20—121,9 (Grund falscher Gottesglaube) lib. 5,3 S. 124, 18—21. Symbolum = Glaubensbekenntnis lib. 1,12 S. 14, 8; lib. 2,8 S. 44, 14; 9 S. 45. 10; lib. 7,5 S. 176, 22.

[2]) Basilius führt 3 Arten von Sondergemeinschaften an παρασυναγωγαί, σχίσματα, αἱρέσεις; diese Teilung stammt schon von ‚den Alten' her. Der Umfang der Häresie wird dadurch eingeschränkt und praktisch auf die Irrlehren zurückgeführt, welche den Glauben an Gott und die Trinität betreffen (zB. Manichäer, Valentinianer, Marcionisten, Pepuzener = Montanisten). Ihre Taufe wird schlechthin als ungültig verworfen (ep. 1 can. ad Amphil. MSG 32,665 A). Die Enkratiten zählt er einmal zu den Schismatikern und läßt ihre Taufe gelten, ein anderes Mal zu den Häretikern und verwirft ihre Taufe (ep. 2 ad Amphil. can. 47 MSG 32,668. 669. 729, vergleiche Aristenus MSG 138,728). — ep. 199 can. 20 MSG 32,720 D. Ὅσαι γυναῖκες ἐν αἱρέσει οὖσαι, παρθενίαν ὡμολόγησαν, εἶτα μετὰ ταῦτα γάμον ἀνθείλοντο, οὐχ ἡγοῦμαι χρῆναι καταδικάζεσθαι ταύτας. Ὅσα γὰρ ὁ νόμος λέγει, τοῖς ἐν τῷ νόμῳ λαλεῖ. Αἱ δὲ μήπω ὑπελθοῦσαι τὸν ζυγὸν Χριστοῦ οὐδὲ τὴν νομοθεσίαν ἐπιγινώσκουσι τοῦ Δεσπότου. Ὥστε δεκταί εἰσι τῇ Ἐκκλησίᾳ μετὰ πάντων καὶ τὴν ἐπὶ τούτοις ἄφεσιν ἔχουσαι ἐκ τῆς πίστεως τῆς εἰς Χριστόν. καὶ καθόλου τὰ ἐν τῷ κατηχουμένῳ βίῳ γενόμενα εἰς εὐθύνας οὐκ ἄγεται. Τούτους δὲ δηλονότι ἄνευ βαπίσματος ἡ Ἐκκλησία οὐ παραδέχεται. Ὥστε ἀναγκαιότατον ἐπὶ τούτοις τὰ πρεσβεῖα τῆς γενέσεως. Can. 47 MSG 32,732 A.

[3]) Procatech. 7 MSG 33,345 A. Οὐκ ἔνι δὶς καὶ τρὶς λαβεῖν τὸ λουτρόν· ἐπεὶ ἐνῆν εἰπεῖν· Ἅπαξ ἀποτυχὼν δεύτερον κατορθῶ. ἐὰν δὲ τὸ ἅπαξ ἀποτύχῃς, ἀδιόρθωτον τὸ πρᾶγμα. Εἷς γὰρ Κύριος, καὶ μία πίστις, καὶ ἓν βάπτισμα· μόνον γὰρ οἱ αἱρετικοὶ ἀναβαπτίζονται, ἐπειδὴ τὸ πρότερον οὐκ ἦν βάπτισμα.

[4]) Hom. 2 in ps. 6 MSG 40,445 C. Καὶ ὅτι διὰ πατέρα ἢ μητέρα ἑτερόδοξον, τὸ βρέφος ἐβαπτίσθη καὶ οὐκ ἐβαπτίσθη, ἀλλὰ κατεβαπτίσθη εἰς αἵρεσιν· οὕτω τὸν βίον ἔπλευσεν καὶ ἤδη ἐναυάγησεν.

[5]) Orat. contra Arian. 42 MSG 26, 236 C. Οὗτοι δὲ κινδυνεύουσι λοιπὸν καὶ περὶ αὐτὸ τὸ πλήρωμα τοῦ μυστηρίου· φημὶ δὴ τὸ

keit betont, so wird man sagen müssen, daß Cyprian in einer Frage mit Stephan nicht übereinstimme, die für seine Zeit sehr schwierig

---

βάπτισμα. Εἰ γὰρ εἰς ὄνομα Πατρὸς καὶ Υἱοῦ δίδοται ἡ τελείωσις, οὐ λέγουσι δὲ Πατέρα ἀληθινὸν, διὰ τὸ ἀρνεῖσθαι τὸ ἐξ αὐτοῦ καὶ ὅμοιον τῆς οὐσίας, ἀρνοῦνται δὲ καὶ τὸν ἀληθινὸν Υἱόν, καὶ ἄλλον ἑαυτοῖς ἐξ οὐκ ὄντων κτιστὸν ἀναπλάττοντες ὀνομάζουσι, πῶς οὐ παντελῶς κενὸν καὶ ἀλυσιτελὲς τὸ παρ' αὐτῶν διδόμενόν ἐστι, προσποίησιν μὲν ἔχον, τῇ δὲ ἀληθείᾳ μηδὲν ἔχον πρὸς εὐσέβειαν βοήθημα. Οὐ γὰρ εἰς Πατέρα καὶ Υἱὸν διδόασιν οἱ Ἀριανοὶ, ἀλλ' εἰς κτίστην καὶ κτίσμα καὶ εἰς ποιητὴν καὶ ποίημα. Ὥσπερ δὲ ἄλλο ἐστὶ κτίσμα παρὰ τὸν Υἱὸν, οὕτως ἄλλο ἂν εἴη τῆς ἀληθείας τὸ πὰρ αὐτῶν νομιζόμενον δίδοσθαι, κἂν τὸ ὄνομα τοῦ Πατρὸς καὶ τοῦ Υἱοῦ διὰ τὸ γεγραμμένον ὀνομάζειν προσποιῶνται. Οὐ γὰρ ὁ λέγων ἁπλῶς Κύριε, οὗτος καὶ δίδωσι· ἀλλ' ὁ μετὰ τοῦ ὀνόματος καὶ τὴν πίστιν ἔχων ὀρθήν. Διὰ τοῦτο γοῦν καὶ ὁ Σωτὴρ οὐχ ἁπλῶς ἐνετείλατο βαπτίζειν, ἀλλὰ πρῶτόν φησι, Μαθητεύσατε· εἶθ' οὕτω· Βαπτίζετε εἰς ὄνομα Πατρὸς καὶ Υἱοῦ καὶ Ἁγίου Πνεύματος ἵν' ἐκ τῆς μαθήσεως ἡ πίστις ὀρθὴ γένηται, καὶ μετὰ πίστεως ἡ τοῦ βαπτίσματος τελείωσις προστεθῇ. — 43 MSG 26, 237 B. Πολλαὶ γοῦν καὶ ἄλλαι αἱρέσεις, λέγουσαι τὰ ὀνόματα μόνον, μὴ φρονοῦσαι δὲ ὀρθῶς, ὡς εἴρηται, μηδὲ τὴν πίστιν ὑγιαίνουσαν ἔχουσαι, ἀλυσιτελὲς ἔχουσι καὶ τὸ παρ' αὐτῶν διδόμενον ὕδωρ, λειπόμενον εὐσεβείᾳ· ὥστε καὶ τὸν ῥαντιζόμενον παρ' αὐτῶν, ῥυπαίνεσθαι μᾶλλον ἐν ἀσεβείᾳ ἢ λυτροῦσθαι . . . οὕτω Μανιχαῖοι καὶ Φρύγες καὶ οἱ Σαμωσατέως μαθηταὶ, τὰ ὀνόματα λέγοντες, οὐδὲν ἧττόν εἰσιν αἱρετικοί· οὕτω καθεξῆς λοιπὸν καὶ οἱ τὰ Ἀρείου φρονοῦντες, κἂν ἀναγιγνώσκωσι τὰ γεγραμμένα, καὶ λέγωσι τὰ ὀνόματα, καὶ αὐτοὶ παίζουσι τοὺς λαμβάνοντας παρ' αὐτῶν, πλέον τῶν ἄλλων αἱρέσεων ἀσεβέστεροι τυγχάνοντες . . . Εἰς γὰρ τὸν οὐκ ὄντα δοκοῦντες λαμβάνειν, οὐδὲν εἰληφότες ἔσονται (240 B). — Ep. 1 ad Serapionem MSG 26, 597 C. Ὥσπερ γὰρ ἡ ὡς αὐτὴν παραδεδομένη πίστις μία ἐστίν, καὶ αὕτη συνάπτει τῷ θεῷ, ὁ δὲ ὑπεξαιρούμενός τι τῆς Τριάδος, καὶ ἐν μόνῳ τῷ τοῦ Πατρὸς ὀνόματι βαπιζόμενος ἢ ἐν μόνῳ τῷ ὀνόματι τοῦ Υἱοῦ, ἢ χωρίς γε τοῦ Πνεύματος ἐν Πατρὶ καὶ Υἱῷ οὐδὲν λαμβάνει, ἀλλὰ κενὸς καὶ ἀτελὴς αὐτός τε καὶ ὁ δοκῶν διδόναι διαμένει· ἐν τῇ Τριάδι γὰρ ἡ τελείωσίς ἐστιν· οὕτως ὁ διαιρῶν τὸν Υἱὸν ἀπό τοῦ Πατρὸς, ἢ τὸ Πνεῦμα κατάγων εἰς τὰ κτίσματα, οὔτε τὸν Υἱὸν ἔχει οὔτε τὸν Πατέρα, ἀλλ' ἔστιν ἄθεος παὶ ἀπίστου χείρων καὶ πάντα μᾶλλον ἢ Χριστιανός. καὶ δικαίως γε. καθάπερ γὰρ ἕν ἐστι τὸ βάπισμα ἐν Πατρὶ καὶ Υἱῷ καὶ ἁγίῳ Πνεύματι διδόμενον . . . εἰ δὲ . . . οὐχ οὕτως ἐστίν . . . οὐκέτι μία πίστις ἐστὶν ὑμῶν, οὐδὲ ἓν βάπτισμα ἀλλὰ δύο· ἓν μὲν εἰς Πατέρα καὶ Υἱόν· ἕτερον δὲ εἰς ἄγγελον

war, bei der die Tradition Karthagos der Überlieferung in Rom widersprach und wo er nach seinen Erfahrungen ein direkte Gefährdung der kirchlichen Einheit für Afrika sah.

7. Theoretische Einheitsmotive in der Opposition Cyprians. Das Motiv, die kirchliche Einheit nicht durch ein Zugeständnis zu gefährden, hat Cyprian ganz sicher in seinem (sonst irrigen) Verhalten bestimmt. Nach seiner Auslegung von Mt 16,19 und Jo 20,22. 23 war die Anerkennung irgend einer Amtsgewalt bei Schismatikern und Häretikern, also auch die Gutheißung ihrer Taufen, identisch mit der Legitimierung ihrer Kirche. Darum argumentiert er immer wieder ‚*soli* Petro' dixit Mt 16,19 und ‚apostolis *solis*' dixit Jo 20,22. 23. Beide Zitate besagen nach dem Wort ‚Ecclesia'[1]) bei Mt 16,19, daß nur innerhalb der Kirche

κτίσμα ὄντα· καὶ οὐδὲν λοιπὸν ὑμῶν ἀσφαλὲς οὐδὲ ἀληθές. Ποία γὰρ κοινωνία γενητῷ καὶ δημιουργῷ. — De synodis 23 MSG 26,724 A. καὶ εἰς τὸ Πνεῦμα τὸ ἅγιον τὸ εἰς παράκλησιν καὶ ἁγιασμὸν καὶ τελείωσιν τοῖς πιστεύουσιν διδόμενον, καθὼς καὶ ὁ Κύριος ἡμῶν Ἰησοῦς Χριστὸς διετάξατο τοῖς μαθηταῖς λέγων Mt 28,19 δηλονότι Πατρὸς ἀληθῶς Πατρὸς ὄντος, Υἱοῦ δὲ ἀληθῶς Υἱοῦ ὄντος τοῦ δὲ ἁγίου Πνεύματος ἀληθῶς ἁγίου Πνεύηατος ὄντος, τῶν ὀνομάτων οὐχ ἁπλῶς οὐδὲ ἀργῶς κειμένων, ἀλλὰ σημαινόντων ἀκριβῶς τὴν οἰκείαν ἑκάστου τῶν ὀνομαζομένων ὑπόστασίν τε καὶ τάξιν καὶ δόξαν· ὡς εἶναι τῇ μὲν ὑποστάσει τρία, τῇ δὲ συμφωνίᾳ ἕν. — Orat. 2 contra Arian. 41 MSG 26,236 A. οὕτω καὶ τοῦ βαπτίσματος διδομένου, ὃν βαπτίζει ὁ Πατὴρ, τοῦτον· καὶ ὃν ὁ Υἱὸς βαπτίζει, ὁ Υἱὸς βαπτίζει, οὗτος ἐν Πνεύματι ἁγίῳ τελειοῦται. — Hilarius ad Const. lib. 2,6 MSL 10,567 Christum post baptisma discimus, quasi baptisma aliquod esse possit sine Christi fide. — **Dagegen ist bei der Rückkehr der Arianer zur Kirche von Widertaufe nicht die Rede Ath. ep. ad Rufinianum. MSG 26,1180 B** παυσαμένης τῆς γινομένης βίας, γέγονε σύνοδος, παρόντων ἀπὸ τῶν ἔξω μερῶν ἐπισκόπων. γέγονε δὲ καὶ παρὰ τοῖς τὴν Ἑλλάδα κατοικοῦσι συλλειτουργοῖς· οὐδὲν δὲ ἧττον καὶ τοῖς ἐν Σπανίᾳ καὶ Γαλλίᾳ· καὶ ἤρεσεν ὅπερ ὧδε καὶ πανταχοῦ, ὥστε τοῖς μὲν κακαπεπτωκόσι καὶ προισταμένοις τῆς ἀσεβείας συγγινώσκειν μὲν μετανοοῦσι, μὴ διδόναι δὲ αὐτοῖς τόπον κλήρου, τοῖς δὲ μὴ αὐθεντοῦσι μὲν τῆς ἀσεβείας, παρασυρεῖσι δὲ δι' ἀνάγκην καὶ βίαν, ἔδοξε δίδοσθαι μὲν συγγνώμην, ἔχειν δὲ καὶ τὸν τόπον τοῦ κλήρου . . . θαρρῶν, ὅτι . . . οὐ καταγνώσεται ἐκεχειρίας τῶν συνελθόντων οὕτως.

[1]) **Ecclesia im Sinne von Mt 16,19. Clarus a Mascula sent. 79 CSEL 3 I S. 459, 6—12. Verulus a Russiccade sent. 70 S. 457, 4 schismaticus quod habuit amisit. Rogatianus a Nova sent. 60**

irgend eine Gnade vermittelt wird. Diese Auffassung hat er nicht neu geschaffen, sie ist wahrscheinlich die getreue Wiedergabe der Satzungen, welche die erste afrikanische Synode unter Agrippinus aufgestellt hatte (ep. 71,3 S. 774,8): remissam peccatorum non nisi in Ecclesia dari posse (ep. 75,16 S. 820,27) soli Petro Christus dixerit Mt 16,19 (S. 621,1) in solos apostolus insufflavit Christus dicens Jo 20,22. 23 (ep. 73,7 S. 783,13 ff) manifestum est autem ,ubi et per quos' remissa peccatorum dari possit, quae in baptismo scilicet datur, nam Petro primum Dominus, super quem aedificavit Ecclesiam et unde unitatis originem instituit et ostendit, potestatem istam dedit Mt 16,19 et post resurrectionem quoque ad apostolos loquitur dicens: sicut misit me Pater et ego mitto vos, hoc cum dixisset inspiravit et ait illis Jo 20,22. 23 unde intelligimus non nisi in Ecclesia praepositis et evangelica lege ac dominica ordinatione fundatis licere baptizare et remissam peccatorum dare, foris autem nec ligari aliquid posse nec solvi, ,ubi non sit qui' aut ligare possit aut solvere; (ep. 72,1 S. 775,10 Konzilsbeschluß) eos qui sunt foras extra ecclesiam tincti . . . baptizari oportere. Als altafrikanisches Erbgut[1]) ging diese Verbindung von Mt 16,19 und Jo 20,

S. 455, 14 ecclesiam Christus instituit, haeresim diabolus. Donatus a Cibaliana sent. 55 S. 454, 16 ante est ut ostendat et probat esse illic ecclesiam.

[1]) Augustinus contra ep. Parmeniani lib. 2,11. 24 CSEL 51 S. 73, 25—74, 16 nam illud ex evangelio Jo 20, 21—23 contra nos esset, ut cogeremur fateri ab hominibus hoc, non per homines fieri, si, posteaquam dixit: ,et ego mitto vos' continuo subiecisset: ,si cui dimiseritis peccata dimittentur et si cui tenueritis, tenebuntur'. cum vero interpositum est: haec cum dixisset, insufflavit et ait illis: ,accipite spiritum sanctum' et deinde inlatum per eos vel remissionem vel retentionem fieri peccatorum, satis ostenditur non ipsos id agere, sed per eos utique spiritum sanctum, sicut alio loco dicit: Mt 10,20. Spiritus autem sanctus in ecclesiae praeposito vel ministro sic inest, ut, si fictus non est, operetur per eum spiritus et eius mercedem in salutem sempiternam et eorum regenerationem vel aedificationem, qui per eum sive consecrantur sive evangelizantur, si autem fictus est, quoniam verissime scriptum est: Sap 1, 5, desit quidem saluti eius et auferat se a cogitationibus eius quae sunt sine intellectu,

22. 23 durch alle Spaltungen bis auf die Zeit Augustins. Wie Cyprian befürchtet hatte, zogen die Schismatiker aus der Anerkennung ihrer Taufe den Schluß, sie seien die alte Kirche[1]), bei ihnen sei der hl. Geist und die legitime Amtsgewalt.

8. Praktischer Gesichtspunkt der Einheit in der Opposition Cyprians. Faßt man diese afrikanische Tradition mehr als Theorie auf, so kann man ihr noch einen praktischen Gesichtspunkt der Einheit gegenüberstellen. Cyprian hatte wie irgend jemand den Charakter der afrikanischen Oberhirten kennen gelernt. In Karthago allein standen ihm zwei schismatische Bischöfe gegenüber. Die Spaltungen fußten nach Verwerfung der Geistkirche des Montanus und des Tertullian stets auf einer bischöflichen Sonderkonstitution[2]). Daher betont Cyprian im Verkehr mit andern Ober-

---

ministerium tamen eius non deserat, quo per eum salutem operatur aliorum.

[1]) Augustinus de baptismo lib. 1,11. 15 CSEL 51 S. 160, 17 —161, 5. Quaerunt etiam utrum peccata dimittantur per baptismum in parte Donati, ut si dixerimus dimitti respondeant: ‚ergo est illic spiritus sanctus, quia cum insufflante domino datus esset discipulis, tunc secutus est et ait: Mt 28,19. et si ita est‘, inquiunt, ‚communio nostra est ecclesia Christi; non enim praeter ecclesiam dimissionem peccatorum spiritus sanctus operatur. et si nostra communio est ecclesia Christi, non est ecclesia Christi vestra communio. una est enim, quaecumque illa sit de qua dictum est: Cant. 6,8, nec possunt ecclesiae tot esse, quot schismata‘. si autem dixerimus non ibi dimitti peccata, ‚ergo‘, inquiunt, ‚non est illic verus baptismus, et propterea quos a nobis suscipitis vos baptizare debetis. quod quia non facitis, in ecclesia Christi vos non esse fatemini‘.

[2]) Revue bénéd. 1910 S. 461 A. 2 D. J. Chapman gegen Koch: Koch sagt: ‚Der Ausfall Cyprians aus der „Tradition" reißt in diese eine Lücke, die gar nicht mehr ausgefüllt werden kann. Hier macht eine Schwalbe einen ganzen Sommer. Denn es ist nicht etwa nur so, daß Cyprian den Primat nicht positiv bezeugte, sondern er ist ausgesprochener Gegner jedes Primatsanspruches, jeder Primatsregung‘ (p. 144) This is quite unfair! If we explain away with K. all Cyprian's witness to Roman primacy, and base our view of his ‚theory‘ on a few selected passages about the independence of bishops, we are bound to be consistent, and not conclude merely that C. rejects all primatial right, but that he rejects all conciliar authority, all possible canon law, all uniformity of practice! Either he is answerable for the whole of

hirten[1]) immer wieder, sie sollten bei verschiedener Auffassung und Praxis doch ja nicht deswegen sich von den übrigen und von der Kirche trennen. Optatus (zB. lib. 2,5 S. 42,3) tut genau dasselbe in freundlicher, entgegenkommender Weise gegen Parmenian. Nicht diese oder jene Verschiedenheit, sondern die Trennung von der Gesamtkirche und die Vereinigung zu einer Sondergenossenschaft ist seine größte Schuld. Augustin lädt im 141. Brief und im Liber ad Donatistas post collationem die Schismatiker zur Rückkehr ein. Wie daher die Sakramentenlehre Cyprians (leider) jeder Metaphysik über den Minister Christi bar ist und konkret bei zufälligen, vorübergehenden Äußerlichkeiten stehen bleibt ohne das Wesentliche klar vom Wünschenswerten zu scheiden, so sind auch seine Aufforderungen an die Mitbischöfe konkret, lokal nach den Schwierigkeiten der Personen und des Landes zu fassen. Auf örtliche Unterschiede in der Ketzer-

---

this anarchical theory or for none of it, for the proofs of the whole are the same.

[1]) Ep. 69 Magno filio s. 12 S. 760, 14 ff. quaesisti etiam fili carissime, quid mihi de illis videatur, qui in infirmitate et languore gratiam Dei consecuntur, an habendi sint legitimi christiani eo quod aqua salutari non loti sint sed perfusi. qua in parte nemini verecundia et modestia nostra praejudicat quo minus unusquisque quod putat sentiat et quod senserit faciat. — 17 S. 765, 21 ff. rescripsi fili carissime ad litteras tuas, quantum parva nostra mediocritas valuit et ostendi quid nos quantum in nobis est sentiamus, nemini praescribentes quo minus statuat quod putat unusquisque praepositus actus sui rationem Domino redditurus, secundum quod beatus apostolus Paulus in epistula sua ad Romanos scribit et dicit: unusquisque nostrum pro se rationem dabit. non ergo nos invicem judicemus. — Rede Cyprians bei Eröffnung des 3. karthagischen Konzils S. 435, 14 ff superest ut de hac ipsa re singuli quid sentiamus proferamus, neminem judicantes aut a jure communicationis aliquem si diversum senserit amoventes. neque enim quisquam nostrum episcopum se episcoporum constituit aut tyrannico terrore ad obsequendi necessitatem collegas suos adigit, quando habeat omnis episcopus pro licentia libertatis et potestatis suae arbitrium proprium tamque judicari ab alio non possit, quam nec ipse possit alterum judicare. sed expectemus universi judicium Domini nostri Jesu Christi qui unus et solus habet potestatem et proponendi nos in ecclesiae suae gubernatione et de actu nostro judicandi. Vergleiche ep. 55,21 S. 638, 23—639, 7 ep. 57,5 S. 655, 13—16 ep. 73,26 S. 798, 9—799, 2.

tauffrage gehen auch Basilius[1]) und Amphilochus ausdrücklich ein. Dionysius[2]) betont wie Cyprian eine gewisse Freiheit, Basilius[3]) hebt besonders die Verschiedenheit der orientalischen Praxis von der römischen hervor. Von einer Opposition gegen Rom ist dabei keine Rede. Cyprian gibt den Bischöfen Afrikas nicht das Beispiel der Unterwerfung unter Stephan — die Gesamtheit hätte es wohl nicht nachgeahmt — aber er legt ihnen insofern eine Weisung nahe, als er trotz verschiedener[4]) Auffassung und Praxis in Geduld und Resignation selbst keinen Schritt zur Trennung tut. Optatus (lib. 1,19 S. 21,11) zählt daher den Bischof von Karthago zu den friedliebenden Vorstehern, rückt im Kampfe mit den Schismatikern seiner Zeit die cathedra Cypriani unmittelbar an die cathedra Petri und

---

[1]) MSG 32,664 C. καλῶς ἀπεμνημόνευσας, ὅτι δεῖ τῷ ἔθει τῶν καθ' ἑκάστην χώραν ἕπεσθαι. Basilius hält aber auch die Canones, über die Ungültigkeit der Ketzertaufe, für immer bindend διὰ τὸ διαφόρως ἐνεχθῆναι περὶ τοῦ βαπτίσματος αὐτῶν τοὺς τότε περὶ τούτων διαλαβόντας. τὸ δὲ τῶν Πεπουζηνῶν οὐδένα μοι λόγον ἔχειν δοκεῖ· καὶ ἐθάυμασα πῶς κανονικὸν ὄντα τὸν Διονύσιον παρῆλθεν.

[2]) Eus. h. e. 7,7 CSEG II 2 S. 644, 19. Ἐν Ἰκονίῳ καὶ Συννάδοις καὶ παρὰ πολλοῖς, τοῦτο ἔδοξεν· ὧν τὰς βουλὰς ἀνατρέπων εἰς ἔριν αὐτοὺς καὶ φιλονεικίαν ἐμβαλεῖν οὐχ ὑπομένω. Οὐ γὰρ μετακινήσεις, φησίν, ὅρια τοῦ πλησίον σου, ἃ ἔθεντο οἱ πατέρες σου.

[3]) Ep. 199 canon 47 MSG 32,732 A. Ἡμεῖς μέντοι ἑνὶ λόγῳ ἀναβαπτίζομεν τοὺς τοιούτους· Εἰ δὲ παρ' ὑμῖν ἀπηγόρευται τὸ τοῦ ἀναβαπτισμοῦ ὥσπερ οὖν καὶ παρὰ Ῥωμαίοις, οἰκονομίας τινὸς ἕνεκα. ἀλλ' ὁ ἡμέτερος λόγος ἰσχὺν ἐχέτω. Ὅτι ἐπειδὴ, ὥσπερ Μαρκιωνιστῶν ἐστιν ἀποβλάστημα ἡ κατ' αὐτοὺς αἵρεσις, βδελυσσομένων τὸν γάμον, καὶ ἀποστρεφομένων τὸν οἶνον, καὶ τὴν κτίσιν τοῦ Θεοῦ μεμιασμένην εἶναι λεγόντων, οὐ δεχόμεθα αὐτοὺς εἰς τὴν Ἐκκλησίαν, ἐὰν μὴ βαπτισθῶσιν εἰς τὸ ἡμέτερον βάπτισμα. Μὴ γὰρ λεγέτωσαν ὅτι Εἰς Πατέρα καὶ Υἱὸν καὶ ἅγιον Πνεῦμα ἐβαπτίσθημεν, οἵ γε, κακῶν ποιητὴν ὑποτιθέμενοι τὸν Θεὸν, ἐφαμίλλως τῷ Μαρκίωνι καὶ ταῖς λοιπαῖς αἱρέσεσιν. Ὥστε, ἐὰν ἀρέσῃ τοῦτο, δεῖ πλείονας ἐπισκόπους ἐν ταυτῷ γενέσθαι, καὶ οὕτως ἐκθέσθαι τὸν κανόνα, ἵνα καὶ τῷ ποιήσαντι τὸ ἀκίνδυνον ᾖ καὶ ὁ ἀποκρινόμενος τὸ ἀξιόπιστον ἔχῃ ἐν τῇ περὶ τῶν τοιούτων ἀποκρίσει.

[4]) Ep. 75,6 S. 813, 25 ff in ceteris quoque plurimis provinciis multa pro locorum et hominum diversitate variantur, nec tamen propter hoc ab ecclesiae catholicae pace atque unitate aliquando discessum est. quod nunc Stephanus ausus est facere rumpens adversus vos pacem, quam semper antecessores eius vobiscum amore et honore mutuo custodierunt.

wirft dem Majorinus vor, daß er sich von ihr und von der Cyprians getrennt habe (lib. 1,10 S. 12,20). Augustin[1]) hat seine Sanftmut und Demut besonders hervorgehoben und den späteren Schismatikern entgegengehalten, die sich auf seine Lehre stützten (de bapt. 1,28; 2,4. 6. 12. 15; 3,1. 3). Das Verhalten Cyprians gegen Stephan stimmt daher mit seinen oft wiederholten Weisungen an andere Bischöfe seines Landes überein. Dementsprechend verlangt er auch von Rom, daß man Geduld habe mit seiner Sonderansicht und daß man ihn nicht deshalb ausschließen[2]) solle. Soweit wir aus den dürftigen Quellen einen Schluß ziehen können, ist der akute Zwiespalt tatsächlich durch geduldiges gegenseitiges Ertragen und durch den Umschwung in den äußeren Verhältnissen allmählich aufgehoben worden. Leider lag darin ein Anlaß zu neuen Schismen.

III. Firmilian

Vorbemerkung. Es geht nicht wohl an, sich bei dem Briefe des Firmilian auf die wörtlich zitierten Textstellen zu beschränken. Der Bischof nimmt als Orientale die bilderreichen Ausdrücke Afrikas in seiner Erwiderung auf, die sich dort bis zum Vordringen des Islam in stetem Gebrauch erhalten. „Kirche = Fels =

---

[1]) De baptismo 3,3. 4 CSEL 51 S. 199, 23. Nunc ergo manentes in exemplo Cypriani consideremus etiam concilium Cypriani, quid ait Cyprianus? — 5 S. 200, 19 ‚neque enim quisquam nostrum inquit, episcopum se episcoporum constituit aut tyrannico terrore ad obsequendi necessitatem collegas suos adigit‘. quid mansuetius, quid humilius? nulla nos certe deterret auctoritas quaerendi quod verum est .... neque enim mentiebatur et simpliciores collegas suos in verbo capere cogitabat, ut, cum se diversum sentire prodidissent, tunc contra quam promiserat excommunicandos esse censeret. absit ab anima tam sancta ista scelerata perfidia. qui hoc de tali viro quasi cum eius laude sentiunt, nihil aliud quam se ipsos tales esse profitentur. ego Cyprianum catholicum episcopum, catholicum martyrem et quanto magis magnus erat tanto se in omnibus humiliantem ... nullo prorsus modo crediderim in sancto praesertim concilio collegarum aliud ore protulisse quam corde gestabat.

[2]) Ep. 75,6 S. 813, 22 f circa celebrandos dies Paschae et circa multa alia divinae rei sacramenta videat esse apud illos aliquas diversitates nec observari illic omnia aequaliter quae Hierosolymis observantur.

Taube = Einheit" wechseln noch bei Augustin[1] als gleichbedeutend, jedes ist personifiziert, kann ‚binden und lösen' und untersteht ‚der Leitung des hl. Geistes'.

1. Verhältnis zu Papst Stephan und zu Cyprian. Trinitarische Häresien und die sich daran anschließenden Debatten über die Fragen und Antworten bei der Spendung der Taufe weckten oft Zweifel, ob die Taufe der Irrlehrer gültig sei. Um 235 waren mit dem Tode des Gegenpapstes Hippolyt in Italien heftige trinitarische Kämpfe zur Ruhe gekommen. Unter der langen friedvollen Regierung des Papstes Fabian kehrten die Schismatiker zur Kirche zurück. Auch zur Zeit des heftigsten Arianismus blieb Rom von ähnlichen Lehrstreitigkeiten verschont. Was es unter Papst Liberius an Wirren gab, war rein äußerlich durch politischen Druck herbeigeführt. In Afrika kämpfte man wie in Rom zuerst heftig gegen die Monarchianer und Ditheisten. Durch den hinzukommenden Montanismus fand man aber nicht einen so befriedigenden Abschluß wie in Italien. Dieser führte patripassianische und andere trinitarische Irrtümer vielerorts (Hippol. Philos. 8,19; 10,26) mit sich. Noch im vierten Jahr-

---

[1]) Augustinus de baptismo lib. 3,17. 22 CSEL 51 S. 213, 24 nam quod in typo unitatis Petro Dominus dedit potestatem ut id *solveretur* in terris quod ille *solvisset*, manifestum est quod illa unitas etiam una columba perfecta sit dicta. numquid ergo ad eandem columbam pertinent omnes avari, de quibus in eadem catholica graviter idem Cyprianus ingemuit? 18. 23 S. 215, 4 petra enim *tenet*, petra *dimittit*; columba *tenet*, columba *dimittit*, unitas *tenet*, unitas *dimittit*. S. 216, 5 foris quidem nec *ligari* aliquid potest nec *solvi*, ubi non sit qui aut *ligare* possit aut *solvere*, sed *solvitur* qui cum columba fecerit pacem et *ligatur* qui cum columba non habet pacem sive aperte foris sit, sive intus esse videatur. Ganz ähnlich sind die Bilder des Optatus, schließlich sind alle der Einheitsschrift Cyprians entnommen. Lib. 1,12 CSEL 26 S. 14, 14 ff. vides ergo, frater Parmeniane, haereticos a domo veritatis satis extorres solos habere varia et falsa baptismata, quibus inquinatus non possit abluere, immundus emundare, subplantator erigere, perditus liberare, reus veniam tribuere, damnatus absolvere. *bene clausisti hortum haereticis, bene revocasti claves ad Petrum, bene abstulisti colendi potestatem, ne arbusculas colerent ii, quos ab hortulo et a paradiso Dei constat alienos; bene subduxisti anulum eis, quibus aperire non licet ad fontem.* vobis vero schismaticis, quamvis in catholica non sitis, *haec negari non possunt, quia nobiscum vera et communia sacramenta traxistis.*

hundert kämpfte Basilius gegen Dionys von Alexandrien (MSG 32, 668 A) für die Wiedertaufe aller, die aus dieser Sekte übertreten sollten. Alte Kanones schrieben es vor (MSG 32,664 C). Um 230—235 fand die Irrlehre in Kleinasien große Verbreitung. Auf zwei Bischofsversammlungen, das einemal zu Iconium[1]), das anderemal zu Synnada wurde ihre Taufe für ungültig erklärt. In den Verhandlungen zu Ikonium hatten einige Vertreter der Gültigkeit vorgehalten, es bestehe inbezug auf Vater und Sohn kein Lehrunterschied[2]). Man einigte sich dann wahrscheinlich im Anschluß an die Satzungen der karthagischen Synode unter Agrippin dahin, daß ein Häretiker (Mt 16,19) keine Amtsgewalt habe, jeder geistigen und vergöttlichenden Heiligkeit (Jo 20,22. 23) fern stehe (S. 815,4) und darum die Taufe, welche außerhalb der Kirche (Mt 16,19) gespendet sei, verworfen werde (S. 823, 4—5). Diese Sätze sind wohl auch die Kanones, auf die sich später Basilius berief. Man wird gut daran tun, seinen griechischen Text mit dem lateinischen bei Firmilian zu vergleichen[3]). Firmilian, Bischof von Cäsarea in Cappadocien,

---

[1]) Dionys. v. Alex. Eus. h. e. CSEG II 2 S. 644, 16—19. Augustin. contra Cresconium lib. 3,3 CSEL 52 S. 412, 10-15. Si omnino iam credendum sit, quinquaginta episcopis orientalium id esse visum, quod septuaginta Afris vel aliquanto etiam pluribus contra tot milia episcoporum, quibus hic error in toto orbe displicuit, cur non potius etiam ipsos paucos orientales suum iudicium correxisse dicamus, non, ut tu loqueris, rescidisse?

[2]) Firmilian und Basilius argumentierten über den Irrtum inbezug auf den hl. Geist wie Athanasius in Bezug auf den Sohn ep. 75,7 S. 814, 21; MSG 26, 597 C; MSG 32,668 A.

[3]) Ep. 57,7 S. 814, 17—815, 8 satis est breviter illud in compendio dicere eos, qui non teneant verum Dominum patrem tenere non posse nec filii nec spiritus sancti veritatem, secundum quod etiam illi qui Cataphrygas appellantur et novas prophetias usurpare conantur nec patrem possunt habere nec filium quia nec spiritum sanctum: a quibus si quaeramus, quem Christum praedicent, respondebunt eum se praedicare qui miserit spiritum per Montanum et Priscam locutum. In quibus cum animadvertamus non veritatis spiritum sed erroris fuisse, cognoscimus eos qui falsam illorum prophetiam contra Christi fidem vindicant Christum habere non posse. Sed et ceteri quique haeretici, si se ab ecclesia Dei sciderint, nihil habere potestatis aut gratiae possunt, quando omnis potestas et gratia in ecclesia constituta sit, ubi praesident maiores natu qui et baptizandi et manum

hatte an dieser Bischofsversammlung in Ikonium teilgenommen. Wie an einen vertrauten Bekannten wandte sich Cyprian an ihn, als er

imponendi et ordinandi possident potestatem. Haereticum enim sicut ordinare non licet nec manum imponere, ita nec baptizare nec quicquam sancte et spiritaliter agere, quando alienus sit a spiritali et deifica sanctitate. Quod totum nos iam pridem in Iconio qui Phrygiae locus est collecti in unum convenientibus ex Galatia et Cilicia et ceteris proximis regionibus confirmavimus tenendum contra haereticos firmiter et vindicandum, cum a quibusdam de ista re dubitaretur. — Ep. 75,19 S. 822, 25—823, 5 ceterum nos veritati et consuetudinem iungimus et consuetudini Romanorum consuetudinem sed veritatis opponimus, ab initio hoc tenentes quod a Christo et ab apostolis traditum est. Nec meminimus hoc apud nos aliquando coepisse, cum semper sic istic observatum sit ut non nisi unam Dei ecclesiam nossemus et sanctum baptisma non nisi sanctae ecclesiae conputaremus. Plane quoniam quidem de eorum baptismo dubitabant qui etsi novos prophetas recipiunt eosdem tamen patrem et filium nosse nobiscum videntur, plurimi simul convenientes in Iconio diligentissime tractavimus et confirmavimus, repudiandum esse omne omnino baptisma quod sit extra ecclesiam constitutum. — Ep. 188 MSG 32,668 B. Πλὴν ἀλλ' ἔδοξε τοῖς ἀρχαίοις τοῖς περὶ Κυπριανὸν λέγω καὶ Φιρμιλιανὸν τὸν ἡμέτερον, τούτους πάντας μιᾷ ψήφῳ ὑποβαλεῖν, Καθαρούς, καὶ Ἐγκρατίτας, καὶ Ὑδροπαραστάτας· διότι ἡ μὲν ἀρχὴ τοῦ χωρισμοῦ διὰ σχίσματος γέγονεν· οἱ δὲ τῆς Ἐκκλησίας ἀποστάντες οὐκέτι ἔσχον τὴν χάριν τοῦ ἁγίου Πνεύματος ἐφ' ἑαυτοῖς· ἐπέλιπε γὰρ ἡ μετάδοσις τῷ διακοπῆναι τὴν ἀκολουθίαν. Οἱ μὲν γὰρ πρῶτοι ἀναχωρήσαντες παρὰ τῶν πατέρων ἔσχον τὰς χειροτονίας καὶ διὰ τῆς ἐπιθέσεως τῶν χειρῶν αὐτῶν εἶχον τὸ χάρισμα τὸ πνευματικόν· οἱ δὲ ἀποῤῥαγέντες λαϊκοὶ γενόμενοι, οὔτε τοῦ βαπτίζειν, οὔτε τοῦ χειροτονεῖν εἶχον τὴν ἐξουσίαν, οὐκέτι δυνάμενοι χάριν Πνεύματος ἁγίου ἑτέροις παρέχειν, ἧς αὐτοὶ ἐκπεπτώκασι. Διό, ὡς παρὰ λαϊκῶν βαπτιζομένους τοὺς παρ' αὐτῶν, ἐκέλευσαν ἐρχομένους ἐπὶ τὴν ἐκκλησίαν τῷ ἀληθινῷ βαπτίσματι τῷ τῆς Ἐκκλησίας ἀνακαθαίρεσθαι. Ἐπειδὴ δὲ ὅλως ἔδοξέ τισι τῶν κατὰ τὴν Ἀσίαν οἰκονομίας ἕνεκα τῶν πολλῶν δεχθῆναι αὐτῶν τὸ βάπτισμα, ἔστω δεκτόν. — Bei der Taufe der Montanisten, um die es sich zunächst handelte, ist nach Tertullian die heimische Formel korrekt adv. Prax. 2 CSEL 47 S. 229, 1 nos vero et semper et nunc magis, ut instructiores per paracletum . . . unicum Deum credimus. S 229, 24 unicum Deum non alias putat credendum quam si ipsum eundemque et Patrem et Filium et Spiritum dicat. S. 229, 28 custodiatur oikonomiae sacramentum, quae unitatem in trinitatem disponit, tres dirigens Patrem et Filium et Spiritum. Sie

mit seiner Taufansicht zu Papst Stephan in Opposition gekommen war. Schon vor kurzem, als ein bischöfliches Urteil über Basilides in Rom geändert worden war, hatte er düster das Weltende[1]) vor sich gesehen. Diesmal wurde er in die gleiche Trauer[2]) versetzt, denn die Entscheidung des Papstes Stephan richtete sich gegen seine eigene Praxis und Lehre. Die Antwort Firmilians verdient eine kurze Erwägung. Sie ist vertraulich an Cyprian allein gerichtet, wird unmittelbar unter den Eindrücken des Cyprianbriefes abgefaßt und ziemlich eilig für den heimkehrenden Boten vor Winter fertiggestellt. Schritt für Schritt setzt der Bescheid den Text der Anfrage voraus, ergänzt und vertieft seinen Gedankengang und zeichnet sich durch Konsequenz ohne jede Mäßigung aus. Die lateinischen Mit-

---

ist als ungültig angeführt Concil von Laodicea can. 8. Harduin I. S. 781; Gennadius de dogm. eccl. 52 MSL 58,993.

[1]) Ep. 57,7 741, 11 ff nec vos moveat, fratres dilectissimi, si apud quosdam in novissimis temporibus aut lubrica fides nutat aut Dei timor inreligiosus vacillat aut pacifica concordia non perseverat. praenuntiata sunt haec futura in saeculi fine et Domini voce adque apostolorum contestatione praedictum est, deficiente jam mundo adque adpropinquante antichristo bona quaeque deficere, mala vero et adversa proficere. non sic tamen quamvis novissimis temporibus in ecclesia Dei aut evangelicus vigor cecidit aut christianae virtutis aut fidei robur elanguit, ut non supersit portio sacerdotum, quae minime ad has rerum ruinas et fidei naufragia succumbat, sed fortis et stabilis honorem divinae majestatis et sacerdotalem dignitatem plena timoris observatione tueatur.

[2]) Ep. 74,8 S. 805, 24 ff si sic honor Deo datur, si sic a cultoribus ejus et sacerdotibus timor Dei et disciplina servatur: abiciamus arma, manus demus in captivitatem, tradamus diabolo ordinationem evangelii, dispositionem Christi, majestatem Dei, divinae militiae sacramenta solvantur, castrorum caelestium signa dedantur, succumbat et cedat ecclesia haereticis, lux tenebris, fides perfidiae, spes desperationi, ratio errori, immortalitas morti, caritas odio, veritas mendacio, Christus antichristo. merito et sic in dies singulos schismata et haereses surgunt, crebrius adque uberius excrescunt, ut serpentinis criminibus pullulantes adversus ecclesiam Dei majoribus viribus venenorum suorum virus expromunt, dum illis advocatione quorundam et auctoritas praestatur et firmitas, dum baptisma eorum defenditur, dum fides, dum veritas proditur, dum id quod contra ecclesiam foris geritur, intus in ipsa ecclesia vindicatur.

teilungen Cyprians an Firmilian sind in seiner Briefsammlung nicht erhalten. Vielleicht hat er den Rogatian in stürmischer Eile, damit er noch vor Winter mit einem Bescheid heimkehre, mit seinem Briefe abgeschickt, ohne ihn in Abschrift den andern offiziellen Schreiben beizufügen. Die wahrscheinlich griechisch geschriebene Antwort vertritt im Register in lateinischer Übersetzung das Schreiben Cyprians[1]). Firmilian stellt sich zu Papst Stephan möglichst ungünstig. Er sieht in der Preisgabe der Taufe an die Häresie eine Verleugnung der Braut Christi, einen Verrat des Judas und streift wenigstens die Rolle des unglücklichen Apostels[2]), wenn er den Namen des Papstes

---

[1]) Cyprian, Firmilian und Basilius stimmen darin überein, daß sie die Satzungen der Provinzialkonzilien unentwegt aufrecht halten. Augustin urteilt daher durchgehends anders als sie über die Taufen früherer Zeiten. Es handelt sich aber immer um die Taufe trinitarischer Häretiker. Der Satz des Cyprian und Firmilian: ‚jedes Sakrament außerhalb der Kirche gespendet, ist ungültig', wurde bald überall fallen gelassen. Nur Basilius mit seinem kanonistischen Naturell nimmt ihn noch einmal auf ep. 188 MSG 32,668 B. Die Taufe derselben Häresie wurde zu verschiedenen Zeiten von den einzelnen Bischöfen verschieden beurteilt. Ein Beispiel mag die Marcionitentaufe sein: Ungültig für Cyprian, Firmilian (ep. 75,5), Saturnin von Tucca (sent. episc. 52), Optatus von Mileve (1,5; 5,3), Cyrill v. Jerus. (Catech. 16,7; Procatech. 7), Basilius (im Gegensatz zu Italien und Iconium ep. 2 ad Amphil. can. 47), Theodor von Studion (ep. lib 1 MSG 99,1052 C); gültig 256 für Papst Stephan, Bischöfe Mauretaniens, für Italien, Iconium (zur Zeit des Basilius) und Augustin (de bapt. lib. 3,15. 20; 7,16. 31). — Vielleicht ist auch dieselbe Häresie trotz des gleichen Namens in verschiedenen Ländern und Zeiten sich wenig gleich geblieben. Als Beispiel kann die Taufe der Manichäer gelten. Nach Augustin (de haeres. n. 46 MSL 42,38) taufen sie niemand; an anderer Stelle (de act. cum Felice lib. 1. n. 19 MSL 42,533) ist eine Taufe sicher vorausgesetzt; nach Hieronymus (adv. Lucifer. n. 26 MSL 23,180 B) ist sie in Rom als gültig anerkannt, nach Athanasius (or. 2 c. Arian. n. 43 MSG 26,237 B) spenden sie das Sakrament auf Gott Vater, Sohn und hl. Geist, nach Cyrill von Jerus. (catech. 6,33 MSG 33,597 A) kann man ihre Taufe um der guten Sitte willen nicht beschreiben. Nach Leo dem Großen (ep. 15,4 MSL 54,682 B) stehen sie den Marcioniten sehr nahe.

[2]) Ep. 75,2 S. 811, 5 ff sed non enim si nos propter Stephanum hanc beneficii gratiam cepimus, statim Stephanus beneficio et gratia digna commisit. neque enim et Judas perfidia sua et proditione . . . dignus videri potest . . . sed haec interim quae ab Stephano gesta sunt praetereantur, dum audaciae et insolentiae eius meminimus, de

nennt. Sein Vorgehen däucht ihm schlimmer als jede andere Häresie[1]). Er kommentiert auch Mt 16,19 nicht, wie es in der Einheitsschrift vorkommt, sondern wie es noch im letzten Klagebrief von Karthago steht. Trotzdem ist von einer typischen, allegorischen Deutung, von einer rein zeitlichen Priorität des Petrus den andern Aposteln gegenüber keine Rede. Im engen Anschluß an die Auslegung des Agrippinus und des Cyprian reserviert er jede Amtsgewalt der Kirche, die einmal von Christus auf Fels gegründet wurde, denn nur dem Petrus allein sei gesagt Mt 16,19, nur den Aposteln Jo 20,22. 23. Falls Stehan der Häresie dieses Zugeständnis mache, erkenne er sie als Kirche Christi an, dann führe der, welcher sich den Nachfolger des Petrus nenne, selbst neue Felsen ein und baue andere Kirchen auf (ep. 75,16. 17).

2. Gemeinsame Züge mit Cyprian im Gegensatz zum Montanismus des Tertullian. Schon der Gegenstand der Verhandlung auf den Konzilien zu Ikonium und Synnada legt eine Verwandtschaft nahe zwischen der theologischen Auffassung Firmilians und Cyprians. Wie der eine auf die Synode von Karthago unter Agrippin und um 256 zurückging, konnte der andere sich auf die näher liegende von Ikonium berufen. Im Resultat und in der Begründung war sogar Ikonium abhängig von Karthago. Firmilian hat daher wie Cyprian eine Reihe von Zügen, die sich aus dem Gegensatz zum Montanismus erklären. Zunächst geht sein Haß gegen alle Häresien so weit, daß er jede berechtigte Rücksicht außer acht

---

rebus ab eo improbe gestis longiorem maestitiam nobis inferamus. Therapius a Bulla sent. ep. 61 S. 455, 16 qui haereticis ecclesiae baptismum concedit et prodit, quid aliud quam sponsae Christi Judas extitit?

[1]) Ep. 75,23 S. 824, 25 ff quin immo tu haereticis omnibus peior es. nam cum inde multi cognito errore suo ad te veniant, ut ecclesiae verum lumen accipiant, tu venientium errores adjuvas et obscurato lumine ecclesiasticae veritatis tenebras haereticae noctis adcumulas, cumque se illi in peccatis esse et nihil gratiae habere se ac propterea ad ecclesiam venire fateantur, tu eis remissionem peccatorum subtrahis quae in baptismo datur, dum dicis eos jam baptizatos et extra ecclesiam ecclesiae gratiam consecutos. nec intellegis animas eorum de manu tua exquiri cum judicii dies venerit, qui sitientibus ecclesiae potum negasti et volentibus vivere causa mortis fuisti et insuper indignaris.

läßt. Der hl. Geist[1]), den die Montanisten für sich in Anspruch nahmen, ist den Irrlehrern fern. Die Spendung der Taufe hatte schon Tertullian nur im Notfall dem Laien gestattet (de bapt. 17), er sollte dann aber alle Rücksicht auf den Bischof nehmen. In Montanistischen Sondergemeinden hatte man dem katholischen Bischof sicher dieses Vorrecht bestritten. Nach Firmilian ist auch die Taufe ungültig, welche ein abgesetzter Bischof[2]) erteilt. Den üblichen Zere-

[1]) Quicquam sancte et spiritaliter gerere, quando alienus sit a spiritali et deifica sanctitate 7 S. 815, 3 f; intelligant spiritalem nativitatem sine Spiritu esse non posse 8 S. 815, 12 f; cum haec tunc utique proficiant, quando et qui baptizat habet Spiritum sanctum et baptisma quoque ipsum non sit sine Spiritu contitutum . . . quasi de caelo adducere ad se possit aut mens prava justorum sanctificationem aut fides falsa credentium veritatem 9 S. 816, 2 ff; nulla denique differentia est inter pseudoprophetam et haereticum. nam ut ille in nomine Dei aut Christi, ita iste in sacramento baptismi fallit. mendacio uterque nititur ad decipiendas hominum voluntates 9 S. 816,13 f; baptisma per feminam diabolo auctore administratum 10 und 11 S. 816—118; utique qui illic (apud haereticos) in Christo baptizatus est, induit Christum. si autem induit Christum accipere potuit et Spiritum sanctum, qui a Christo missus est et frustra illi venienti ad accipiendum Spiritum manus inponitur; nisi si a Christo Spiritum dividunt, ut apud haereticos sit quidem Christus, non sit autem illic Spiritus sanctus 12 S 818, 22; quomodo apud illos esse baptisma spiritale potest, apud quos sanctus Spiritus non est? ac per hoc aqua qua tinguntur, lavacrum est illis carnale tantum, non baptismi sacramentum 13 S. 819, 8. — Ep. 69,15 S. 765 1 ff non possunt Spiritus nequam qui scorpii et serpentes appellantur et tamen per nos data a Domino potestate calcantur, permanere ultra in hominis corpore, in quo baptizato et sanctificato incipit Spiritus s. habitare; 16 S. 765, 11 f diabolum in baptismo fide credentis excludi, si fides postmodum defecerit regredi. — Vergleiche auch Augustin de civitate Dei lib. 18 c. 51 n. 1 CSEL 40 II S. 351, 23 diabolus haereticos movit qui sub vocabulo christiano doctrinae resisterent christianae = Ambrosius in Ev Lc lib. 7 n. 95 MSL 15,1723. Die Widerlegung dieser Anwendungen von Spiritus s. bei Aug. de bapt lib. 1,11. 15 CSEL 51 S. 160, 17 f.

[2]) Ep. 75,22 S. 824, 3—16. Nos etiam illos quos hi qui prius in eclesia catholica episcopi fuerant et postmodum sibi postetatem clericae ordinationis adsumentes baptizaverunt pro non baptizatis habendos iudicavimus. et hoc apud nos observatur, ut quicumque

monien zufolge widersagte der Täufling dem Satan[1]), d. h. dem eigentlichen Leiter der Häresie. Durch die Ketzertaufe trat der Erwachsene in die Gemeinschaft der Irrlehrer ein und verpflichtete sich ihrem Führer. Der Täufling bekannte seinen Glauben und wurde dreimal über die Trinität[2]) befragt. In der Ketzertaufe war die

---

ab illis tincti ad nos veniunt tamquam alieni et nihil consecuti unico et vero ecclesiae catholicae baptismo apud nos baptizentur, ut lavacri vitalis regenerationem consequantur. et tamen multum interest inter eum qui invitus et necessitate persecutionis coactus succubuit et illum qui sacrilega voluntate audax contra ecclesiam rebellat vel in Patrem et Deum Christi et totius mundi conditorem impia voce blasphemat. Vergleiche ep. 66,5 S. 730, 12—18, wo Cyprian dasselbe vorauszusetzen scheint. In dem von Basilius zitierten Kanon (MSG 32,669 A) heißt es: οἱ δὲ ἀποῤῥαγέντες, λαϊκοὶ γενόμενοι οὔτε τοῦ βαπτίζειν, οὔτε τοῦ χειροτονεῖν εἶχον τὴν ἐξουσίαν, οὐκέτι δυνάμενοι χάριν Πνεύματος ἁγίου ἑτέροις παρέχειν ἧς αὐτοὶ ἐκπεπτώκασι (Jo 20,22. 23).

[1]) Tertullian de anima 35 CSEL 20 S. 360/1 de spectaculis 4. 24. S. 4; 24 de corona 3 MSL 2,79 Cyprian de habitu virginum 7 S. 192,18—21; de lapsis 8 CSEL 3 S. 242, 24 f; ad Fortunatum 7 S. 328, 18 f; de bono patientiae 12 S. 406, 3—7; de dominica oratione 19 S. 281, 3—16; ep. 13,5 S. 508, 13—16. — Leo serm. 63,6 MSL 54,357; serm. 66,3 MSL 54,366.

[2]) Tertullian (Antwort auf Fragen betreff Trinität und Kirche) de pud. 9 CSEL 20 S 238, de carnis res. 48 CSEL 47 S. 100, ad martyras c. 3 MSL 1,624, de corona 3 MSL 2,79, de bapt. 6 CSEL 20 S. 206, 24 de spect. 4 S. 6. 12 — Cyprian ep. 70,2 S. 768, 6—13. — Im 49 (48) apostolischen Kanon wird die Taufe auf Vater, Sohn und hl. Geist eingeschärft. Durch die dreimalige Immersio wurde die Trinität schon ausgedrückt (Tertull. adv. Praxeam 26 CSEL 47 S. 279, 14); außer bei Gnostikern (Iren. adv. haer. lib. 1,21. 3) und Eunomianern (Epiphanius adv. haer. lib. 3,76) sind Änderungen in der Tauf formel bei Häretikern nicht erwiesen. Nach Augustin (de bapt. lib. 6,25 n. 47 CSEL 51 S. 324, 10) taufen alle richtig. Symbolum heißt bei Optatus von Mileve (lib. 1,12 CSEL 26 S. 14, 8 lib. 2,8 S. 44, 14; 9 S. 45, 10 lib. 7,5 S. 176, 22) immer Glaubensbekenntnis, nie Tauf formel. — Ebenso bei *Augustin* de bapt. lib. 3 c. 14 n. 19 CSEL 51 S. 208, 27 f fieri enim potest, ut homo integrum habeat sacramentum et perversam fidem, sicut fieri potest ut integra teneat verba symboli et tamen non recte credat sive de ipsa trinitate sive de resurrectione vel aliud quid. — S. 210,2 sic etiam fieri potest, ut in alicuius haeretici librum catechumenus

Antwort häretisch und ein feierliches Bekenntnis der Irrlehre. Papst Stephan räumte also eine wichtige bischöfliche Amtshandlung, an der die Oberhirten sogar katholischen Laien gegenüber streng festhielten, scheinbar den Häretikern ein. Seine Gründe[1]) sind uns nur in dem Briefe Cyprians und Firmilians zugänglich, also durch die Widerlegung[2]).

---

catholicus incidat et a veritate nesciens discernere errorem credat aliquid contra catholicam fidem, cui tamen errori verba symboli non repugnant. sub eisdem quippe verbis innumerabiles haereticorum errores exorti sunt. — Lib. 6 c. 25 n. 47 S. 324, 8 f ceterum quis nesciat non esse baptismum Christi si verba evangelica quibus symbolum constat illic defuerint? — *Cyprian* ep. 69,7 CSEL 3 II S. 756,6 quod si aliquis illud opponit ut dicat eandem Novatianum legem tenere, quam catholica ecclesia teneat, eodem symbolo quo et nos baptizare . . . sciat quisque . . . non esse unam nobis et schismaticis symboli legem neque eandem interrogationem. — *Firmilian* ep. 75,11 CSEL 3 II S. 818, 9 numquid et hoc Stephanus et qui illi consentiunt conprobant, maxime cui nec symbolum trinitatis nec interrogatio legitima et ecclesiastica defuit.

[1]) Apostolische Tradition 5 S. 813, 2 ff; geistige Wiedergeburt und Sündennachlaß können in der Taufe erfolgen, auch wenn die häretischen Spender den hl. Geist nicht besitzen 8 S. 815, 9 f; es kommt nicht auf die Person des Spenders an, wenn er nur die trinitarische Form wahrt 9 S. 815, 27 f Christus steht mit seiner Gegenwart und Heiligkeit denen bei, die bei den Häretikern die Taufe erhalten 12 S. 818, 19 f; die Häresie gebiert die Kinder und setzt sie aus, diese nimmt die Kirche auf und ernährt sie, wiewohl sie dieselben nicht selbst geboren hat 14 S. 819, 26 ff; zur Gültigkeit der Taufe trägt viel bei, daß sie im Namen, in der Absicht des Heilandes vorgenommen wird 18 S. 822, 7 ff; Paulus ließ Phil 1,18 die Predigt seiner Gegner über Christus zu 20 S. 823, 7 f; sind auch die (häretischen) Spender selbst in Sünden, so kann doch (durch die von ihnen erteilte Taufe) andern Sündennachlaß zuerkannt werden 22 S. 824, 13 f.

[2]) Teilhaben an der Häresie 5 S. 813, 17 f. die Apostel schrecken uns davor 6 S. 824, 1 f; in der Häresie ist der trinitarische Glaube in Frage 7 S. 814, 19; Konzilsbeschluß zu Iconium (Phrygien). Wie der Häretiker die Weihe, die Firmung nicht erteilen kann, so kann er die Taufe nicht spenden 7 S. 815, 1; wer den Häretikern solche Zugeständnisse macht, der kann auch gleichen Altar und gleiches Opfer mit ihnen haben 17 S. 821, 25 ff; wenn die im Namen, in der Absicht Christi vollzogene Taufe Gültigkeit hat, gilt alles andere, was Häretiker nach der Absicht und im Namen Christi

3. Der Beweisgang gegen die Gültigkeit der Taufe im allgemeinen. Die Argumente Firmilians haben etwas orientalisch Bilderreiches. In Karthago mußten sie, wenn Cyprian überhaupt das Schreiben bekannt gab, eine große rhetorische Wirkung erzielen. Noch der hl. Augustin führt, um die irrigen Folgerungen aus der poetischen ‚unica sponsa, virgo' abzuwehren, die prosaische Auffassung ein von der ‚Häresie' als einer ‚Nebenfrau'[1]) an der Seite der einen Braut Christi'. Dem nüchternen Bild gibt er eine biblische Weihe durch die Erinnerung an die Patriarchen, welche die Kinder der zweiten Frau legitimierten. In Italien wehrt sich Hieronymus[2]) mit gleichen Waffen. In der Beweisführung Fir-

---

tum 18 S. 822, 12 f; der römischen Consuetudo steht die unsere, bessere gegenüber 19 S. 822, 26 f; die Gegner Pauli, welche während seiner Gefangenschaft Christus predigten, waren keine Häretiker und von Taufe ist Phil 1,18 nichts erwähnt 20 S. 823, 10 f; die Zulassung der rückkehrenden Häretiker zur Eucharistie ist gegen die Würde dieses Sakramentes, wenn die Taufe nicht vorhergeht 21 S. 823, 24 f; sogar die von einem abgesetzten Bischofe gespendete Taufe ist ungültig 22 S. 824, 3 f; diese Begünstigung jeder Häresie ist schlimmer als eine häretische Lehre allein 23 S. 824, 25.

[1]) Augustinus in Jo Ev. tract. 11,7 MSL 35,1478. Quomodo uterus non potest repeti, sic nec baptismus. Qui nascitur de ecclesia catholica tanquam de Sarra nascitur, de libera nascitur: qui nascitur de haeresi de ancilla, sed ex semine Abraham. Advertat charitas vestra quam magnum sacramentum. — 8 Sp. 1479. Recurrat nunc animus vester ad Abraham, Isaac et Jacob. In istis tribus invenimus parere liberas, parere et ancillas: invenimus ibi partus liberarum, invenimus ibi et partus ancillarum. Ancilla nihil boni significat: ejice ancillam . . . invenimus autem rem miram in istis partubus, id est in istis fetibus, in istis generationibus liberarum et ancillarum quatuor scilicet genera hominum . . . per malos (nascuntur) boni: aliquando baptizat adulter, et qui baptizatur justificatur; per bonos mali: aliquando qui baptizant, sancti sunt; qui baptizantur, tenere viam Dei nolunt. 15 Sp. 1484 Et si passa es, o pars Donati, corporalem afflictionem ab Ecclesia catholica, a Sara passa es Agar, redi ad dominam tuam. — De baptismo lib. 1,10. 14 CSEL 51 S. 160, 2 ergo ipsa generat et per uterum suum et per uteros ancillarum ex eisdem sacramentis tanquam ex viri sui semine.

[2]) Adv. Lucifer. n. 26 MSL 23,180 B est praeterea aliud quod inferemus, adversum quod ne mentire quidem audeat Hilarius, Deucalion orbis. Si enim haeretici baptisma non habent et ideo rebap-

milians kann man, ohne zu künsteln, ziemlich oft drei Elemente unterscheiden: ein zeitliches und lokales, das für den Augenblick auf die nächste Umgebung stark einwirkt und vielfach falsch ist; ein allgemeines: die Rücksicht auf die ‚Einheit[1]) der Kirche‘ in engem Anschluß an die Schrift Cyprians; dies Moment ist überzeugend und klar ausgeführt, wird meist erst in der praktischen Spitze falsch, ist auch mehrfach ganz korrekt; endlich das Praktische: die Ausmündung jeder Darlegung auf die ungültige Taufe. Das Ganze läuft in den für Cyprian scheinbar tröstlichen Satz aus: ‚Wird die Ketzertaufe als gültig anerkannt, so ist es um die Einheit der Kirche geschehen. Darum stehen wir Bischöfe einheitlich gegen Stephan zusammen. Er

---

tizandi ab Ecclesia sunt, quia in Ecclesia non fuerunt, ipse quoque Hilarius non est Christianus. In ea quippe Ecclesia baptizatus est, quae semper ab haereticis baptismum recepit. Antequam Ariminensis synodus fieret, antequam Lucifer exsularet, Hilarius Romanae Ecclesiae diaconus ab haereticis venientes, in eo quod prius acceperant baptismate suscipiebat. Nisi forte tantum Ariani haeretici sunt, et ab his solis baptizatum recipere non licet, ab aliis licet. Diaconus eras o Hilari et a Manichaeis baptizatos recipiebas. Diaconus eras et Ebionis baptisma comprobabas. Repente postquam exortus est Arius, totus tibi displicere coepisti. Segregas te cum tuis vernulis et novum balneum aperis. Si te angelus aliquis aut apostolus rebaptizavit, non infringo quod sequeris. Si vero in sinu meo natus es, si uberum meorum lacte nutritus, adversum me gladium levas, redde quod dedi et esto si potes, aliter christianus. meretrix sum, sed tamen mater tua sum. Non servo unius tori castitatem, talis eram quando conceptus es: cum Ario adulteria committo, feci et antea cum Praxea, cum Ebione, cum Cerintho, Novato. Die röm. Kirche ist nach Art des Cyprian als mater personifiziert.

[1]) Ep; 75,2 S. 810, 17 ff. Adunatio enim et pax et concordia non solum hominibus fidelibus et cognoscentibus veritatem sed et angelis ipsis caelestibus voluptatem maximam praestat, quibus dicit sermo divinus esse gaudium in uno peccatore paenitentiam agente et ad unitatis vinculum revertente . . . e contrario utique contristantur, quando vident diversas quorundam mentes et scissas voluntates, quasi non tantum unum et eundem Deum simul invocent, sed separatis et divisis ab invicem nec confabulatio iam possit esse aut sermo communis. nisi quod nos gratiam referre Stephano in isto possumus, quod per illius inhumanitatem nunc effectum sit ut fidei et sapientiae vestrae experimentum caperemus.

allein ist dann Schismatiker, denn er hat sich von allen andern losgetrennt'! — Für den Zusammenschluß aller gegen Stephan ist seine Auffassung stark optimistisch. Karthago, Phrygien und eine Mißstimmung im Orient macht er namhaft; sonst hat er wohl nicht viel über die Taufpraxis in andern Ländern in Erfahrung gebracht. Diese Verallgemeinerung rein lokaler Urteile ist auch später dem Parmenian gegen Optatus[1]) und den Donatisten gegen Augustin[2]) eigen. Immer wieder reden beide von dem engumgrenzten Horizont der unruhigen Afrikaner, der das Abendland und entlegenere Gegenden nicht kennt und die Kirche, als Paradies Gottes, auf kleinem Raum umzäunt.

4. Beweismomente aus der Einheitsschrift. a) Der hl. Geist, Kirche, Satan, Häresie (Jo 20,22. 23). Die Gedanken über die Einheit geben dem Schreiben vielfach hohen Schwung und überzeugende Begeisterung. Der eine Gott im Himmel schließt Menschen und Engel zu einer Einheit zusammen. Die reinen Geister freuen sich über den, der zu dieser Einheit reuig zurückkehrt, sie trauern über den, der sich lossondert und Spaltung veranlaßt. Auf Erden verbindet Christus der Herr in allen Landen die Seinen zu einer besondern Einheit und gründet sie auf den wahren Glauben (2 S. 810,17 f). Die falsche Lehre wird mit grimmigem Haß verfolgt. Gerade hierin weiß sich Firmilian eins mit allen kirchlichen Lehrern[3]) der Vergangenheit (Cypr. de un. eccl. 3 S. 211,16 f). Diesen festen Stützpunkt benützt er zu immer neuen Ausfällen gegen Stephan, der der Häresie Zugeständnisse macht, ihr Bischofsrechte zuerkennt und daher selbst mit ihr Verbindung hält.

Auch nach Ambrosius und Augustinus[4]) stehen die Vereinigungen der Häretiker und Schismatiker direkt unter der Leitung Satans.

---

[1]) Optatus lib. 2,13 S. 47, 21; 48,8 lib. 2,1 S. 32—36,3; 11 S. 47, 4 ff concedite Deo ut hortus ejus sit longe lateque diffusus. quid illi negatis orientis et septentrionis etiam occidentis provinciarum omnium et innumerabilium insularum populos christianos.

[2]) Augustinus ep. ad catholicos 2,2 CSEL 52 S. 232, 7 f quaestio certe inter nos versatur ubi sit ecclesia apud nos an apud illos. quae utique una est quam maiores nostri catholicam nominarunt etc.

[3]) A. Seitz, die Heilsnotwendigkeit der Kirche nach der altchristlichen Literatur bis zur Zeit des hl. Augustinus. 1903 S. 351 ff. 363 ff.

[4]) Ambrosius expos. in evang. S. Luc. lib. 7 n. 95 MSL 15,1723 omnes quoque haereticos et schismaticos a regno Dei et ab Ecclesia

Dieser allgemeine christliche Gedanke wird in Afrika und Phrygien durch den Gegensatz zum Montanismus wie ein System. Der hl. Geist, auf den man sich dort in besonderer Weise berufen hatte, fehlt den Montanisten vollständig, dagegen wohnt er den Bischöfen auch noch zur Zeit des Firmilian in besonderer (charismatischer) Weise inne. Dadurch, daß rein negativ der hl. Geist den Häretikern jede Mithilfe versagt, ist die Taufe, die sie spenden, eine gewöhnliche physische Waschung ohne übernatürliche Wirkung. Sofern der böse Geist die Häresie beseelt, ist der taufende Häretiker dem falschen Propheten gleich. Wie jener in Worten eine Lüge sagt und sich noch dabei auf göttliche Unterweisung beruft, so der Spender der Taufe in einer Handlung, die äußerlich der des hl. Geistes in der christlichen Taufe ähnlich sieht. Durch ein populäres Beispiel wird diese Auffassung handgreiflich vor Augen geführt. Eine Frau hat in der Gegend des Bischofs als falsche Prophetin auf Antrieb des Teufels Leute getauft, die äußere kirchliche Form genau gewahrt. Gilt diese Satanstaufe[1]) als christliche Wiedergeburt, dann mag auch die Häretikertaufe gültig sein, denn auch sie steht unter dem Einfluß des bösen Feindes, der die Häresie beherrscht.

Durch den Gegensatz zum Montanismus, der die Ecclesia numerus episcoporum verächtlich behandelt hatte, steigert sich nur das Selbstgefühl der Bischöfe. Der hl. Geist wohnt dem Cyprian

---

intellige separatos et ideo non Dei, sed immundi spiritus omnes schismaticorum haereticorumque liquido claret esse conventus.

Augustinus Enarr. in ps. 103 serm. 1. n. 17 MSL 37,1350 non inclinabitur in saeculum saeculi. Ipsa est praedestinata columna et firmamentum veritatis. — De civ. Dei lib. 18 c. 51 n. 1 CSEL 40 II S. 351, 23 f videns autem diabolus templa daemonum deseri et in nomen Mediatoris currere genus humanum haereticos movit, qui sub vocabulo christiano doctrinae resisterent christianae.

[1]) Ep. 75,11 S. 818, 9 numquid et hoc (baptisma) Stephanus et qui illi consentiunt comprobant, maxime cui nec symbolum trinitatis nec interrogatio legitima et ecclesiastica defuit? potest credi aut remissio peccatorum data aut lavacri salutaris regeneratio rite perfecta, ubi omnia quamvis ad imaginem veritatis, tamen per daemonem gesta sunt? nisi si et daemonem in nomine patris et filii et spiritus sancti gratiam baptismi dedisse contendunt qui haereticorum baptismata adserunt apud quos sine dubio idem error est, daemonum fallacia ipsa est, quando apud illos omnino sanctus Spiritus non est.

und Firmilian in einer Weise inne, wie es damals nicht mehr als gewöhnliche bischöfliche Hilfe zur Leitung der Herde gelten kann. Die Antwort an den Bischof von Karthago sieht Firmilian an wie eine Offenbarung (ep. 74.10 S. 807,19; ep. 73,13 S. 787,10 f; ep. 75,4 S. 812,16). Das stolze Wort, das Tertullian in seiner katholischen Zeit von der Kirche (Cypr. ep. 45,3 S. 602,19) überhaupt und im besondern von Afrika sagte: ego sum haeres apostolorum[1]), nimmt Firmilian mit der lebendigen bischöflichen Färbung neu auf ‚apostolis successimus'. In diesem bischöflichen Selbstgefühl kommt ihm ein gerechter Unwille an gegen Papst Stephan (ep. 75,17 S. 821,14), wenn er keinen Eifer gegen die Häretiker an den Tag legt, ihnen ein großes Zugeständnis macht und dadurch neue Felsen einführt und Kirchen darauf baut, indes er selbst sich seiner bischöflichen Stellung rühmt und sich den Nachfolger des Petrus nennt, auf den die Fundamente der Kirche gelegt sind. Wer bei den Häretikern die Taufe anerkennt, der gibt zu, daß dort die Kirche ist.

b) Die Kirche als alleinige Inhaberin aller Amtsgewalt Mt 16,19. Die Kirche ist das eine geistige Haus Gottes (Mt 16,18; 1 Pet 2,5; 1 Kor 3,9), das auch örtlich weit getrennte Bischöfe unter einem Dache wohnen macht (ep. 75,1 S. 810,8). Nur innerhalb dieser Kirche[2]) ist alle Amtsgewalt und Gnade. Wer als Häretiker sich von ihr getrennt hat, kann nichts dergleichen mehr beanspruchen. Auch die Häresie wird analog der Kirche als ein Bau aufgefaßt. Sie ist das Haus des Todes, in dem es keine Taufe

---

[1]) Tertullian de praescr. c. 37 MSL 2,51 f. Ita non-christiani (haeretici) nullum jus capiunt christianarum literarum, ad quos merito dicendum est: qui estis? quando et unde venistis? quid in meo agitis, non mei? quo denique, Marcion, jure silvam meam caedis? qua licentia, Valentine, fontes meos transvertis? qua potestate, Apelles, limites meos commoves? . . mea est possessio, quid hic ceteri ad voluntatem vestram seminatis et pascitis? mea est possessio; olim possideo: habeo origines firmas, ab ipsis auctoribus quorum fuit res. *Ego sum haeres apostolorum.* Sicut caverunt testamento suo, sicut fidei commiserunt, sicut adiuraverunt, ita teneo. Vos certe exhaeredaverunt semper et abdicaverunt ut extraneos, ut inimicos.

[2]) Ep. 70,2 S. 768, 10 f; ep. 71,3 S. 774, 10 f; ep. 73,1. 7 10. 11. 25 S. 779, 5; 783, 13; 785, 8; 786, 7; 797, 27; ep. 74,7 S. 804, 20; ep. 75,22 S. 824, 14.

zum Heil mehr gibt. Die Vorsteher taufen, firmen und erteilen die Priesterweihe, ein Häretiker kann jeder geistigen und göttlichen Heiligkeit bar keine Sakramentenspendung vornehmen. Wer da sagt, es könne auch eine Häretikergemeinde Sündenvergebung (ep. 75,16 S. 820,24) gewähren, der geht wie ein Blinder einen großen Irrweg. Er verläßt das Fundament der einen Kirche, die einmal von Christus auf Fels gegründet worden ist. Dem Petrus allein hat Christus gesagt: Mt 16,19; nur die Apostel hat Christus angehaucht und zu ihnen die Worte gesprochen: Jo 20,22. 23. Daher ist die Gewalt, Sünden nachzulassen, den Aposteln verliehen, allen Kirchen, welche sie als Gesandte Christi gründeten, den einzelnen Bischöfen, welche ihnen durch die Weihe als Stellvertreter folgten. Die Feinde der einen katholischen Kirche, die Gegner jener Bischöfe, welche den Aposteln im Amte gefolgt sind, welche sich unerlaubt Priesterrechte anmaßen, sind des Sakrilegs und der Strafe des Core, Dathan und Abiron schuldig. Auch wer mit ihnen Gemeinschaft hält und sie begünstigt, geht mit ihnen zugrunde. Wer einen zur Kirche zurückkehrenden Häretiker ohne (Wieder-)Taufe in seinen Sünden zum Tische des Herrn zuläßt, macht sich schuldig des Leibes und Blutes des Herrn.

c) Die Kirche als Jungfrau und Braut Christi. Durch Tertullians Angriffe auf die Nachlassung der unreinen Sünden, wodurch die Kirche selbst unrein werde, wurde besonders in Afrika die Aufmerksamkeit auf die Kirche als Jungfrau und als Braut Christi gelenkt. Cyprian hob ausdrücklich hervor, wie durch die wirkungsvolle Buße der Unkeuschen die Tugend der Jungfräulichkeit ohne vorhergehenden Fall nur um so häufiger blühe. Mit viel Geschick greift Firmilian das poetische Bild[1]) ‚der Braut‘ aus der Einheitsschrift des Cyprian heraus, verbindet es mit dem Bild der ‚Kirche als Mutter‘ und legt ohne Mühe die Folgerung vor, daß jede Häretikertaufe ungültig sein muß. — Der Titel ‚Jungfrau, Braut Christi‘ diente dem Cyprian dazu möglichst wirksam in Afrika die Einheit und

[1]) 14 S. 819, 14 ff si autem sponsa Christi una est, quae est ecclesia catholica, ipsa est quae sola generat Deo filios. neque enim multae sponsae Christi, cum dicat apostolus: 2 Cor 11,2 ps 44,11 cant 4,8; 5,1 videmus unam personam ubique proponi quia et sponsa est una, non est autem una nobiscum haereticorum synagoga, quia nec sponsa est adultera et fornicaria, unde nec potest filios Deo parere.

Einzigkeit der Kirche hervorzukehren, er verband das Bild anschaulich mit dem andern vom Hause Gottes[1]. In diesem Hause waltet die Braut. Auch als keusche Jungfrau ist sie fruchtbar. Niemand kann Gott zum Vater haben, dem nicht diese Jungfrau Mutter ist. Von ihr ist jeder Christ wiedergeboren zu einem neuen Leben, wird von ihrer Milch genährt und mit ihrem Geiste beseelt. — Auch Cyprian hat das Bild schon nach der negativen[2]) Seite angedeutet. Die Braut Christi ist keiner Untreue fähig, aber wer sich von dieser Jungfrau abwendet, gesellt sich einer Ehebrecherin zu. — Firmilian spinnt diese Seite weiter aus: ist die Kirche die einzige Braut, dann sind alle häretischen Verbindungen im Ehebruch und in der Unzucht. Die Häresie kann als Ehebrecherin und Unzüchtige nicht Kinder für Gott gebären (die Häretikertaufe ist ungültig).

d) Die Kirche als Paradies, als Quell, als versiegelter Brunnen. Cyprian hatte noch viele andere Einheitstitel der Kirche aufgeführt: das Pascha, das nur in einem Hause der Familie genossen wird (de unit. eccl. 8 S. 219,8 f; ep. 69,4 S. 752,21); die Feier des hl. Opfers am Sonntag (ep. 69,5 S. 754,5); das eucharistische Brot, das sich aus Saatkörnern von weit und breit zusammensetzt (ep. 63,13 S. 712,7; ep. 69,5

---

[1]) De unit. eccl. 6 S. 214, 17 ff adulterari non potest sponsa Christi, incorrupta est et pudica. unam domum novit, unius cubiculi sanctitatem casto pudore custodit. haec nos Deo servat, haec filios regno quos generavit adsignat. quisque ab ecclesia segregatus adulterae iungitur, a promissis ecclesiae separatur nec perveniet ad Christi praemia qui reliquit ecclesiam Christi. alienus est, profanus est, hostis est. habere non potest Deum patrem qui ecclesiam non habet matrem. Vergleiche zu mater ep. 45,3 S. 602, 22; ep. 73,24 S. 797, 10 ep. 74,7 S. 804, 24; zu sponsa Christi ep. 52,1 S. 617, 15 (negare-); ep. 74,4 S. 802, 11; 6 S. 804, 11. 13; 7 S. 804, 21; 9 S. 806, 17

[2]) Ep. 73,2 S. 779, 7 ab adultera et profana aqua venientes abluendi. — Ep. 73,5 S. 782, 19 adultera et profana secundum quod credebat accepit. Quem locum profani et adulteri baptismi subtiliter Hieremias propheta perstringit dicens. — Ep. 73,10 S. 785,14 f quid adultera et aliena et divinae unitatis inimica in acceptum referimus, qui non nisi unum Christum et unam eius ecclesiam novimus? — Ep. 73,11 S. 786, 14 f aqua ecclesiae fidelis et salutaris et sancta corrumpi et adulterari non potest, sicut et ipsa ecclesia incorrupta et casta et pudica est. — Ep. 73,21 S. 795, 5 adulterae aquae contagio tinctus.

S. 754,7); die Taube[1]), welche als Sinnbild des hl. Geistes, den Geist der Liebe und Eintracht verbreitet (de unit. eccl. 4 S. 213,6; 9 S. 217,18 f; ep. 69,2 S. 750,23); der ungenähte Rock des Herrn (de unit. eccl. 7 S. 215,11—216,14). An all dem geht Firmilian vorbei, um besser diejenigen wirken zu lassen, welche eine Ablenkung zur Taufe ermöglichen. Dazu eignet sich die Stelle des Hohenliedes 4,12. 13, welche prophetisch die Einheit der Kirche wiedergibt in den Bildern: verschlossener Garten, Quelle unter Siegel gestellt, Brunnen mit fließendem Wasser (ep. 69,2 S. 751,2; ep. 74,11 S. 808,23 f), Paradies mit Mauern umgeben, von vier Strömen bewässert, nur dem zugänglich, der darinnen weilt (ep. 73,10 S. 785,16 f). Wie sollte jemand, so schließt Firmilian überzeugend für jeden, der in seiner phantasiereichen Auffassung lebt, der nie in diesen Garten eingetreten ist, der nie das von Gott gepflanzte Paradies gesehen, wie sollte der von der Quelle, die im Innern eingeschlossen ist und mit göttlichem Siegel gezeichnet ist, lebendiges Wasser reichen können zu einer Taufe des Heils?

Für die Beurteilung des Firmilian und seiner Haltung zu Petrus und zu Papst Stephan ist es nicht gleichgültig, daß alle seine Beweise gegen die Ketzertaufe ausgehen von dem Gesichtspunkt der kirchlichen Einheit. Sowohl nach Cyprian als auch nach Firmilian bleibt nur die Wahl entweder die Einheit der Kirche dauernd durch Zugeständnisse an die Häresie preiszugeben, oder die Auffassung Stephans zu bekämpfen. Firmilian geht dabei in seinem vertraulichen Brief konsequenter und rücksichtsloser vor als der Primas von Karthago.

e) Die Person des Petrus. Dem Apostelfürsten Petrus[2]) wendet Firmilian besondere Aufmerksamkeit zu und wehrt sich besonders dagegen, als ob Petrus mit Stephan übereinstimme (ep. 75,6 S. 813,31 f). Nachdem er im Anschluß an das Schreiben des

[1]) Optatus Milev. CSEL 26 lib. 1,10 S. 12, 4; lib. 2, 1 S. 32, 7—9; 18 S. 53, 12—17; lib. 4,7 S. 113, 17; lib. 5,1 S. 120, 19,

[2]) Bei der großen Verehrung, die Petrus in Afrika zuteil wurde, ist es verkehrt, aus jedem Zitat eine Anspielung oder einen Angriff auf Papst Stephan zu lesen (ep. 73,17 S. 791, 8; ep. 72,1 S. 776,3; ep. 70,3 S. 769, 19; sent. ep. 56 S. 454, 19). — Titel 10693 Memoria domni Petri et Pauli aus Hr. Magrun. 10707 Cede prius nomen (no)vitati cede vetustas | Regia l(a)etan(t)er vota dicare (l)i(b)et | Haec Petri Paulique sedes C(h)risto (i)ubente resurgit aus Ain Ghorab. — Eph. epigr. VII 790 Hic memori(a)e sanctoru(m) Pauli Petri | Donati

Cyprian die Arche Noe (ep. 69,2 S. 751,10 f) als Bild für die Einheit der Kirche behandelt hat, weicht er in der Anwendung auf die Taufe von seiner Vorlage ab. — Während Cyprian selbst den Schluß zieht (wie jeder, der nicht in der Arche war, durch das Wasser nicht gerettet werden konnte, so auch jetzt nicht durch die Taufe, sie werde denn in der Kirche gespendet) legt Firmilian kühn diese Folgerung dem Petrus selbst bei, ohne irgendwie durch das Zitat 1 Pet 3,21 (sic et nos similiter salvos faciet baptisma) berechtigt zu sein. Petrus vergleicht im Text die Rettung durch die Taufe mit der Rettung durch die Arche. Nach Firmilian zeigt er, wie alle, die nicht mit Christus in der Kirche sind, draußen zugrunde gehen, sie kämen denn zu der einzigen heilbringenden Taufe der Kirche in bußfertiger Umkehr; denn so seien auch alle, die nicht mit Noe in der Arche waren, nicht nur durch das Wasser nicht gereinigt und gerettet, sondern gerade durch die Flut dem Verderben anheimgegeben worden. Firmilian glaubt sich daher in voller Einheit mit dem Apostelfürsten Petrus, wirft dem Stephan vor, daß er selbst den einheitlichen Fels durch Anerkennung vieler Häresien an viele falsche Kirchen vergebe und kämpft gegen diese Preisgabe des Fundamentes der einen Kirche an.

Hat man sich einmal in den (irrigen) Gedankengang Firmilians hineingefunden, daß Stephan durch Begünstigung der Häresie zum Verräter wird an der Braut Christi, ihre unveräußerlichen Rechte ohne Kampf preisgibt und das Fundament der Kirche durch Anerkennung häretischer Gemeinden freiwillig ihnen abtritt, so muß man seine Ausdrucksweise konsequent finden. Man kann auch leicht verstehen, daß der unklare Cyprian sich durch dieses Schreiben mitbestimmen ließ, wenigstens durch Resignation und passive Zurückhaltung nicht an dem ‚Zerstörungswerk Stephans' teilzunehmen, sondern in Geduld zuzuwarten, bis durch die äußeren Verhältnisse eine Änderung käme.

Firmilian und Cyprian stehen geschlossen gegen den Montanismus und seine Geistkirche. Trotz vielfacher Abhängigkeit von Tertullian sind daher beide in der Erklärung von Mt 16,19 und von Jo 20,22. 23 seine direkten Gegner. Die Tatsache, daß in Afrika

---

Mig(g)inis Baricis nahe bei Ain Beida. — Eph. epigr. VII 333 Memoria apostoloru(m) nahe bei Mascula (Khenschela). — Eph. epigr. VII 9714 (Memo)ria apostolorum (Pet)ri et Pauli aus Orléansville in Mauretanien.

Mt 16,19 überall und dauernd Mt 18,18 ersetzt und verdrängt hat, spricht am besten für den Gegensatz zur Ecclesia Spiritus. Firmilian ist entschlossener Vertreter der Ecclesia episcoporum. Seine Erklärungen von Mt 16,19 und Jo 20,22. 23 tragen kaum eine persönliche Färbung mehr. Sie gehen auf die früheren Synodenbeschlüsse zurück und unterstehen direkt afrikanischem Einfluß. Die Einheit der Kirche wird von dem Bischof von Cäsarea besonders warm und lebhaft vertreten. Die überaus schwierige Tauffrage und der engumgrenzte Horizont, sowie die Fesseln falscher Lokaltradition führten ihn für die Erreichung der so energisch vertretenen Einheit in der Auswahl der Mittel vollständig in die Irre.

IV. Literarische Beurteilung[1]) der Opposition des Cyprian gegen Papst Stephan in der Tauffrage

In Wort und Schrift priesen Cäcilian, Parmenian und die Gegner Augustins das Verhalten des Primas von Karthago. Sein Festhalten an der Wiedertaufe war umstrahlt von dem lichten Glanze seines Martyriums, es sollte ihre Trennung von der Kirche rechtfertigen. Wer von den Donatisten dem strafenden Gesetz des christlich gewordenen Kaisers anheimfiel, dem erwiesen die Gleichgesinnten die Ehren der Bekenner und Martyrer. In Theorie wurde ihre Lehre durch die Werke Augustins überwunden. Die strikte Forderung[1]) der

[1]) Artikel in dieser Zeitschrift 1881 S. 193—221; 1891 S. 727—736 1893 S. 79—103; 1894 S. 209—259; S. 473—499; 1895 S. 234—272; 1896 S. 193—255; S. 364/7; 1900 S. 282—325; S. 425—462; 1906 S. 38—57.

[2]) August. ep. 93,43—46 CSEL 34 S. 486, 19—488, 2 scribit enim ille Tychonius homo, ut dixi, vestrae communionis, a ducentis et septuaginta episcopis vestris concilium Chartagini celebratum, in quo concilio per septuaginta et quinque dies postpositis omnibus praeteritis limatam esse sententiam atque decretam, ut traditoribus immensi criminis reis, si baptizari nollent, pro integris communicaretur. Deuterium etiam Marcianensem episcopum communionis vestrae dicit traditorum plebem congregatam ecclesiae miscuisse et secundum statuta illius concilii a ducentis et septuaginta vestris episcopis facti fecisse cum traditoribus unitatem eique Deuterio post hoc factum iugiter communicasse Donatum nec solum huic Deuterio sed etiam universis Maurorum episcopis per quadraginta annos, quos dicit usque ad persecutionem per Macarium factam traditoribus sine

Wiedertaufe war aber in all den Kämpfen nur das Extrem. Donatus selbst übte beim Übertritt von Katholiken sehr oft Nachsicht. Auf einem donatistischen Konzil sprachen sich 270 Bischöfe gegen die Nötigung aus. Wohl mit Fleiß holte man in den steten Kontroversen die alten[1]) Argumente Cyprians und Firmilians hervor. Op-

---

baptismo communicasse. Sed dicis: Quis mihi est iste Tychonius? Ille est Tychonius, quem Parmenianus rescribendo compescit et eum deterret, ne talia scribat; non tamen refellit ea ipsa, quae scribit; uno, sicut supra dixi, eum premit, quod, cum talia diceret de ecclesia toto orbe diffusa et quod neminem in eius unitate macularent aliena peccata, ab Afrorum se tamen quasi traditorum contagione removebat et erat in parte Donati. Posset autem dicere Parmenianus ista eum omnia esse mentitum; sed sicut idem Tychonius commemorat, adhuc vivebant multi, per quos haec certissima et apertissima esse ostenderetur. Sed de his taceo. Contende Tychonium esse mentitum; ad Cyprianum te revoco, cuius mentionem ipse fecisti. Prorsus secundum scripta Cypriani, si peccatis alienis in unitate quisque maculatur, iam ante Cyprianum periit ecclesia nec erat unde existeret ipse Cyprianus. Si autem hoc sentire sacrilegum est et certum est ecclesiam permanere, nemo alienis peccatis in eius unitate maculatur, frustra filii mali iustos vos dicitis, exitum vestrum non abluitis, non purgatis.

[1]) Contra Cresconium lib. 2,16. 19 CSEL 52 S. 378, 6—12 accipiunt enim primitus ipsam ecclesiam et in ea pacem unitatem caritatem per fontem eius proprium atque invisibilem spiritum sanctum, sine quibus utique nullo dubitante interissent, quidquid aliud apud vos, quod de ecclesia foras trahi potuit, habuissent, faciliore autem venia quod nondum habuerunt accipiunt, quam si habuissent iam et deseruissent. — De baptismo lib. 3,16. 21 CSEL 51 S. 212, 20—213, 4 non autem habet Dei caritatem, qui ecclesiae non diligit unitatem, ac per hoc recte intellegitur dici non accipi nisi in catholica spiritus sanctus. Neque enim temporalibus et sensibilibus miraculis adtestantibus per manus impositionem modo datur spiritus sanctus, sicut antea dabatur ad commendationem rudis fidei et ecclesiae primordia dilatanda. Quis enim nunc hoc exspectat, ut hi, quibus manus ad accipiendum sanctum spiritum imponitur, repente incipiant linguis loqui? Sed invisibiliter et latenter intellegitur propter vinculum pacis eorum cordibus divina caritas inspirari. — Contra ep. Parmeniani lib. 2,11. 23 CSEL 51 S. 72, 19—26 cum probare Parmenianus vellet carnales homines non posse spiritales filios procreare, addidit ex evangelio testimonium: quod natum est de carne caro est

tatus von Mileve und Augustin betonten, wie Cyprian in einer sehr schwierigen Frage doch treu bei der Kirche geblieben sei, die Schismatiker sollten ihn daher in dieser Friedensliebe nachahmen und von der Trennung abstehen. In Italien berief sich die Sekte der Luziferianer[1]) auf Cyprian. Hieronymus blieb in seiner Widerlegung voll Ehrfurcht gegen den Bischof von Karthago, hob aber auch klar das Nutzlose seiner Bemühungen hervor. Dabei konnte er sich auf

---

et quod natum est de spiritu spiritus est. Quasi nos dicamus per se ipsum quemlibet hominem spiritales filios generare et non per evangelium, in cuius praedicatione spiritus sanctus operatur ad gignendos in baptismo filios spiritales, etiam cum fugit fictum ministrum, sicut supra didicimus. — Lib. 2,13. 28 S. 79, 4—17 dicere coeperunt: baptismum quidem non amittit qui recedit ab ecclesia, sed ius dandi tamen amittit, multis modis apparet frustra et inaniter dici. Primo quia nulla ostenditur causa, cur ille, qui ipsum baptismum amittere non potest, ius dandi possit amittere. Utrumque enim sacramentum est et quadam consecratione utrumque homini datur, illud cum baptizatur, illud cum ordinatur, ideoque in catholica utrumque non licet iterari. Nam si quando ex ipsa parte venientes etiam praepositi bono pacis correcto schismatis errore suscepti sunt, etiamsi visum est opus esse ut eadem officia gererent quae gerebant, non sunt rursus ordinati, sed sicut baptismus in eis ita ordinatio mansit integra, quia in praecisione fuerat vitium quod unitatis pace correctum est, non in sacramentis, quae ubicumque sunt ipsa sunt.

[1]) Adv. Luciferianos 25 MSL 23,179 B. Verum si voluerint hi qui ab Hilario instituti sunt, et oves sine pastore esse coeperunt, de Scripturis ea proferre, quae beatus Cyprianus ob Haereticos rebaptizandos in epistolis suis reliquit, sciant illum haec non cum anathemate eorum qui se sequi noluerant, edidisse. Siquidem in communione eorum permansit, qui sententiae suae contraierant: sed hortatum potius fuisse propter Novatum, et alias tunc haereses multas enascentes, ne quisquam ab eo sine damnatione erroris sui reciperetur. — 23 Sp. 177 B conatus est beatus Cyprianus contritos lacus fugere, nec bibere de aqua aliena: et idcirco haereticorum baptisma reprobans, ad Stephanum, tunc Romanae urbis episcopum, qui a beato Petro vicesimus secundus fuit, super hac re Africanam Synodum direxit, sed conatus ejus frustra fuit. Denique illi ipsi episcopi, qui rebaptizandos haereticos cum eo statuerant, ad antiquam consuetudinem revoluti novum emisere decretum.

ein Dekret der afrikanischen Bischöfe stützen, das die früheren Synodenbeschlüsse eines Agrippinus und Cyprian aufhob.

Den Anschauungen des großen Augustin folgte das lateinische Abendland und beurteilte den Primas von Karthago würdig und edel. Aus Unkenntnis der Sprache verlor der griechische Osten die Schriften und Briefe des Afrikaners aus dem Gesichtskreis. Nur Basilius[1]) kam auf griechische Synodenbeschlüsse gestützt, in denen ehrenvoll der Name Cyprian neben Firmilian stand, noch zustimmend und beifällig auf seine Tauftheorie zurück. Der Zwist mit Papst Stephan war um diese Zeit dort ganz vergessen. Als J. Andreas 1471 in Rom daran ging, die Schriften Cyprians in einer Editio princeps durch Drucklegung zugänglich zu machen, kam durch eine Ironie des Schicksals der Anonymus de Rebaptismate, also die Widerlegung friedlich zu den Argumenten des Cyprian. Der heftige Brief des Firmilian wurde dagegen ausgeschlossen. Auch Erasmus nahm ihn nicht auf. Erst von Morel fügte ihn 1564 in Paris seiner Ausgabe bei. Durch das allmähliche Bekanntwerden des Briefes kam die Echtheit lebhaft in Diskussion. Der mit Heftigkeit vertretene (irrige) Lehrinhalt war für Missorius in Venedig (1733), für Tizzani in Rom (1762), für Molkenbuhr in Wolfenbüttel (1790) bestimmend, das Schreiben als Fälschung abzuweisen. Auf die sprachliche Form gestützt hob 1885 Ritschl den Charakter der Übersetzung aus dem Griechischen hervor[2]) und erklärte diejenigen Stellen für echt, wo er Gräzismen nachweisen konnte; alle andern Kapitel seien von den Schismatikern zu ihren Gunsten interpoliert. Mit emsiger Akribie gelang es Ernst auch in den von Ritschl als reines Originallatein aufgefaßten Kapiteln die Gräzismen und damit den Charakter der Übertragung aus dem Griechischen bloßzulegen. Seitdem ist die Echtheit des Schreibens ziemlich allgemein anerkannt.

---

[1]) Annales a. 258 (Bd. 3 S. 60 XLVII Lucae Venturini 1738) Magnus ille Basilius . . . ait se nec Firmiliani, nec Cypriani probare sententiam indistincte Diese Bemerkung ist absolut genommen richtig, denn Basilius unterscheidet klar das Schisma von der Häresie; aber an der Stelle, die Baronius zitiert, ep. 188 canonica I MSG 32,668 B—669 werden die Canones Cyprians und Firmilians gegen Dionysius als Beweis angeführt, daß dieser zu weitherzig gegen die Häretikertaufe sei.

[2]) Diese Art vorzugehen, war durchaus richtig, auch Ernst hat nur auf diesem Wege die Echtheit sichergestellt. (Vergleiche diese Zeitschrift 1894 S. 209—259; 1896 S. 364/7.)

Überblickt man die Literatur über die Opposition Cyprians, so gewahrt man ziemlich allgemein die unbewußte Tendenz, die Verhältnisse von Karthago und von Afrika überhaupt aus ihrer Isolierung herauszuheben und überall nach freundlichen oder feindlichen Beziehungen mit Rom zu suchen. Meist wird auch nur ein losgelöstes Stück afrikanischer Geschichte und zwar mit Rücksicht auf das Verhältnis zum Papst behandelt. Damals war die Zentralisation der kirchlichen Leitung noch nicht weit fortgeschritten. Papst Stephan ging wie die Angelegenheit des Bischofs Marcianus von Arles zeigt, oft recht bedächtig vor. — Man wird sich diesen Mangel an gesonderter Betrachtung der afrikanischen Fragen vielleicht besser zunächst an drei Personen klarmachen, die für die Beurteilung Cyprians ganz gleichgültig sind. Ich meine (1) den Adressaten der Pudicitia-Schrift, (2) den von Cyprian zuerst visierten Gegner in de unitate ecclesiae, (3) den unter dem Namen Praxeas von Tertullian bekämpften Patripassianer. Ad 1) Solange durchschlagende Beweise fehlen, muß man die Pudicitia-Schrift in ihrem rein afrikanischen Kreis belassen und ihr nicht ohne zwingende Argumente eine zentrale Richtung nach Italien geben. Tertullian stand auf Seiten rigoristischer Bischöfe, die mit der Kirche in Verbindung blieben (ep. 55,21 S. 638,23 f). Im eigenen Lande hatte er nicht die Führerrolle (vergleiche diese Zeitschrift 1910 S. 661, 1911 S. 79—82), die man ihm literarisch zuerkennt, weil zufällig seine Schriften sich erhielten, die Akten der Agrippinus-Synode und andere offizielle Dokumente dagegen verloren gingen. Man hat nun der Kampfschrift Tertullians dadurch eine besondere Wichtigkeit zuerkannt, daß sie direkt gegen den Papst in Rom und zwar gegen Kallist gerichtet sei. Als Gründe werden die folgenden namhaft gemacht. Die Erwähnung des päpstlichen Ediktes ganz zu Beginn, das Zitat Mt 16,19 (de pud. 21), die Titel apostolice (de pud. 21), benedictus und papa (de pud. 13). Das Edikt des Papstes ist sicher zunächst an den Primas von Karthago und wohl auf dessen ausdrückliche Anfrage ergangen, ihn sollte es gegen die rigoristischen Bischöfe und gegen die Geistkirche (Tertullian) stützen. Tertullian mußte diesen führenden Bischof in Afrika in unmittelbarer Nähe direkt angreifen und dessen Hauptwaffe, das Edikt von Rom, zuerst unschädlich machen. Mt 16,19 sagt in Afrika auf Grund der hier gebräuchlichen Auslegung gar nichts Spezifisches gegen Rom. (Diese irrige Deutung kehrt in der Cyprianliteratur auf Schritt und Tritt wieder.) Die angegebenen Titel werden noch

lange den Bischöfen beigelegt und besonders dem Primas von Karthago. Es kann sich also nicht um technische Benennungen für den Bischof von Rom und zwar als Papst der Kirche handeln. Für die an sich mögliche Annahme, daß Tertullian über die Köpfe der ihn umstehenden Gegner hinweg direkt nach Rom gezielt habe, versagen die Gründe vollständig. Einer Notiz im Bonner Programm (1910 S. 11 Anm.) zufolge wird Prof. Esser den Bischof der karthagischen katholischen Gemeinde als Adressaten der Pudicitia-Schrift nachweisen. Ad 2) Erinnert man sich an die fortgesetzten Spaltungen, an denen die afrikanische Kirche dauernd litt, und besonders an die bedrängte Lage Cyprians seit seiner Bischofsweihe und besonders nach dem Ausbruch der Dezischen Verfolgung, so fragt man sich unwillkürlich, ob er mit seiner Schrift de unitate ecclesiae nicht zunächst die Gegner, die ihn persönlich bedrängten, hat zurückweisen wollen! Schrieb er nicht zuerst gegen die Partei des Diakons Felicissimus und suchte er sich nicht selbst prinzipiell die Wege zu ebnen? D. J. Chapman (zuletzt Rev. bénéd. 1910 S. 456 A. 1) ist für diese an sich so naheliegende Auffassung entschieden eingetreten. Sicher wurde die Schrift zugleich mit den Briefen 45, 46, 47 durch den Subdiakon Mettius auch nach Rom gebracht. Sie erwies sich sehr nützlich gegen das große Schisma Novatians. Aber diese Übertragung nach Italien fand erst statt, als sie die Stellung Cyprians selbst in Karthago gefestigt hatte. Die Geschichte des Konzils von 251 läßt für eine erste Abfassung gegen Novatian ohnedies keine Zeit übrig. Trotzdem gibt man vielfach der allgemeinen Tendenz nach und deutet die Schrift inhaltlich so, als gelte sie zunächst dem Gegenpapst Novatian in Rom. Der anfangs so schwer gedrückte Cyprian soll sich möglichst bald in die internationalen Schwierigkeiten gemischt haben, die zunächst und direkt weder sein Land noch sein Bistum betrafen. Ad 3) Der Name Praxeas ist uns nur durch die Schrift Tertullians bekannt. Hiernach brachte er den Patripassianismus zuerst nach Rom und veranlaßte den Papst, die für die Montanisten ausgestellten Friedensbriefe zurückzunehmen (adv. Prax. 1 CSEL 47 S. 228,1—25). Der gleichzeitige Hauptkämpfer gegen die patripassianische Häresie in Rom ist Hippolyt. Er nennt nur Noetus als Gründer, Epigonus und Kleomenes als Verbreiter der Irrlehre, nie einen Praxeas (Philos. 9,7; 10,27). Ist daher Praxeas nicht ein anderer Name für Epigonus oder Kleomenes, so entsteht die Schwierigkeit, daß Hippolyt den Hauptvertreter einer Lehre, der er alle Auf-

merksamkeit zuwandte, nicht nennt und nicht kennt. Esser hat die einfache Lösung Praxeas-Epigonus mit guten Gründen wahrscheinlich gemacht. Hier interessiert nur, wie man eine ungelöste Schwierigkeit benutzte, um ohne jedes überzeugende Beweismoment Rom in rein afrikanische Kämpfe hineinzuziehen. Der gesuchte Praxeas wurde (analog dem Adressaten der Pudicitia-Schrift) mit Papst Kallist identifiziert. Beweise fehlten vollständig. Die Trinitätslehre des Papstes hält die Mitte zwischen dem Patripassianismus des Noetus und Praxeas und dem Ditheismus des Hippolyth und Tertullian. Die Unmöglichkeit, daß Tertullian unter dem Namen Praxeas den Papst Kallist meinte, geht klar aus den Angaben hervor. Gegen die direkten Zeugnisse Tertullians über Praxeas war Kallist nie in Asien, verbreitete nicht als erster in Italien die patripassianische Häresie, leistete in Karthago keinen Widerruf und erlag nicht dem Tertullian; er informierte Rom nicht über den afrikanischen Montanismus und bestimmte den Papst nicht gegen diese Häresie schroff vorzugehen.

Die Taufschwierigkeit Cyprians unterscheidet sich insofern von den drei als Beispiele angeführten Problemen, als sie am Schlusse wirklich in eine Opposition zu Papst Stephan ausmündete; sie stimmt in der literarischen Behandlung mit ihnen darin überein, daß man den letzten wirklichen Zwiespalt auf Grund mangelnder chronologischer Angaben nach vorwärts projicierte und allenthalben nach einem versteckten Eingreifen Stephans suchte. Schon in der Maurinerausgabe Augustins (MSL 43,231 Note a de bapt. lib. 7 c. 16 n. 30) findet sich ein Beispiel, das diese Tendenz illustriert. Es gibt wohl kaum eine Häresie, die in allen Lehrkämpfen so häufig zitiert wurde, wie die des Marcion[1]). Besonders in allen Streitfragen über die Taufe

[1]) Im 2. Jahrhundert soll sie in kurzer Zeit den Erdkreis erfüllt haben (Justin Apol 1,26. 58). Wohl in Smyrna nennt Polykarp ihren Urheber erstgebornen Satans und bekämpft die Lehre heftig (ad Phil. 7 Iren. adv. haer. 3,3. 4 Eus. h. e 5,20. 7). In Afrika schreibt Tertullian 5 Bücher dagegen. Hernach fristet sie in Einzelsekten versprengt ein kampfloses Sonderdasein. Optatus (1,2) und Augustin (ep 118,12) zählen sie für Afrika zu den Toten. Constantin hatte die Ausübung ihrer Religion verboten (Eus. Vita Const. 3,64). Epiphanius (haer. 42,1) erzählt von ihrer Ausbreitung in Italien und Rom. Chrysostomus führt einige Dörfer in der Gegend von Cyrus zur Kirche zurück (Theod. h. e. 5,31), Theodoret andere Reste (ep. 81 ep. 113 ep. 145). Der Armenier Eznik sucht am

steht sie als absurde Trinitätsdoktrin im griechischen Osten und lateinischen Westen überall im Vordergrund. Auch Saturnin von Tucca (sent. ep. 30) führt Marcion als Beispiel an, ebenso Stephan in seinem Brief an Cyprian (ep. 74,7 S. 805,3). Der Herausgeber nimmt sofort eine Abhängigkeit an und zieht den (unberechtigten) Schluß: (Saturnin) ‚loquitur de Stephano Pontifice, de quo in Cypriani epistola 74 ad Pompeium: Cur in tantum Stephani fratris nostri obstinatio dura prorupit, ut etiam de Marcionis baptismo . . et caeterorum blasphemantium in Deum Patrem, contendat filios Deo nasci‘? Um 1700 war die sonst ausgezeichnete Augustinusausgabe fertiggestellt. Nach dem Tode Bossuets erschien 1730 in Luxemburg der Druck der Defensio declarationis Conventus cleri Gallicani anni 1682 de ecclesiastica potestate. In den Quaestiones praeviae 67—76 (Versailles 1817 Oeuvres de Bossuet Bd. 31 S. 140 bis 158) ist nur von Cyprian und Papst Stephan die Rede. Natürlich handelt es sich weniger um eine wissenschaftliche Erklärung, wie der Papst in den Taufstreit eingriff, als um die Theorie der ‚Apellation an ein Konzil‘, wenn wie in Frankreich ein ungünstiger Entscheid des Papstes gefallen war. So sei Cyprian[1]) vorgegangen und darin sei er Vorbild für die Kirche Galliens. — Sicher[2]) ist nur in den

---

Euphratgebiet ihrer Herr zu werden. Athanasius bekämpft bloß um des Arianismus willen noch lebhaft ihre Doktrin (de decret. Nic. Syn. 26 MSG 25,464 A; ep. ad episc. Aeg. et Lib. 4 Sp. 541 C; or. 2 c. Arian. 21 MSG 26,192 A; c. Apollin. lib. 1. 12 Sp. 1116). Vergleiche S. 322 Anm. 1.

[1]) Praevia dissertatio 70 S. 144 Concilii generalis totiusque Ecclesiae catholicae appellabat fidem: in ea auctoritate fidei certitudinem reponebat: quod ea deesset, Cyprianum eique adhaerentes Asianos Afrosque Episcopos innocue obstitisse, asserebat. — 76 S. 151 hic oritur difficultas: quo pacto Concilii generalis auctoritatem Cyprianus et alii expectare potuerint, cum primis illis saeculis tales Synodos haberi persecutio prohiberet. — S. 157 eodem ritu modoque Augustinus aliique commemorant Pelagianos a Romanae sedis Praesulibus Innocentio ac Zozimo, cooperantibus Synodis Africanis, omnibus ubique Episcopis subscribentibus, toto orbe damnatos.

[2]) Hugo Koch (Cyprian und der röm. Primat S. 72) erkennt in der Opposition Cyprians einen folgerichtigen letzten Schritt seines Systems und sieht daher von dem historischen Verlauf ziemlich ab: ‚Es ist fast allgemeine Anschauung nicht bloß der katholischen, sondern auch der protestantischen Gelehrten, daß Cyprian im Ketzertaufstreit die Konsequenzen seiner früheren

letzten Beziehungen Cyprians[1]) zu Stephan 1) das Dekret, wie es im Brief 74,1. 2 S. 799,15 ff; 8 S. 805,24 erwähnt ist und 2) die von Firmilian bezeugte Abweisung der afrikanischen Gesandtschaft in Rom (ep. 75,45 S. 826,7 f). Die Verbindung der beiden Tatsachen und ihr Verhältnis zu einander ist wieder ungewiß. Ernst hat einen annehmbaren Vorschlag (S. 79) versucht. Wegen des Spielraumes, der sich auf die Dürftigkeit der Quellen allein stützt, hat schon Baronius (1588/93) damit begonnen, überall ein mehr oder weniger verstecktes Eingreifen des Papstes zu vermuten. So zirkulierte in Mauretanien eine Epistola gegen jede Wiedertaufe, wie es ja dort allgemeine Erblehre war. Die Schrift ist nur bekannt durch die Widerlegung, welche ihr Cyprian (ep. 73,4 S. 781,1 ff) widmet. Dem Liber de Rebaptismate (1 CSEL 3 III S. 70, 3—5) zufolge kursierten damals überhaupt für und wider kleinere Traktate. Nirgendwo findet sich eine Andeutung über den Autor des Libells. Nach der konstatierten Tendenz nennt Baronius Stephan als Verfasser. Pamelius, Coustant, Launoy, Prudentius, Maranus, Rettberg (S. 178), Lipsius, Ritschl, Nelke (S. 101) stellen diese Annahme als Tatsache auf. Nach Benson (S. 351) und Döllinger (Geschichte der chr. Kirche I 1 S. 304) wird sie vorsichtig auf eine Möglichkeit reduziert. Das karthagische Konzil, von dem uns in den

---

Aussprüche über das Ansehen und die Bedeutung der römischen Kirche nicht gezogen, diesen Aussprüchen vielmehr zuwider gehandelt habe.‘

[1]) Delarochelle (l'idée de l'église dans S. Cyprien Revue d'hist. et de litt. relig. 1896 S. 527) zieht möglichst stark Rom in die afrikanischen Verhältnisse hinein und erklärt Mt 16,19 nach englischer Art. Ce n'est pas d'ailleurs uniquement pour la circonstance que l'évêque de Carthage formule ces opinions négatives de toute subordination hiérarchique de l'épiscopat à l'égard du Pontife romain. Il a pu tourner contre Étienne la pointe d'une conception qui lui était personelle, mais il avait cette idée depuis longtemps. Il l'a exposée avec une sorte de complaisance au pape Cornelius. Il l'a développée encore dans son traité ‚de catholicae ecclesiae unitate‘, à un endroit souvent cité pour les vérités qu'il contient, vérités qui font ressortir, lorsqu'on y regarde de près, celles qui y manquent . . . A peine est-il besoin d'observer que l'exégèse de Cyprien enlève aux paroles du Christ: ‚Tu es Pierre, et sur cette pierre je bâtirai mon Église‘, presque toute leur signification réelle et historique, et que l'acte du Sauveur conférant la primauté à Pierre devient une sorte de fantasmagorie. Avec de tels procédés, on pourrait mettre toute l'Écriture en métaphores.

Sententiae episcoporum noch die Akten vorliegen, wird von Baronius (ad a. 258 c. 42) zum Oppositionskonzil[1]) gegen Stephans Brief und gegen sein Dekret gemacht. Benson (S. 370 A. 2), Monceaux (II 38), Harnack (Geschichte der altchr. Lit. II 2 S. 359), H. Leclercq (Hefele Histoire des conciles I 2 appendice III S. 1117) halten daran wie an einem gesicherten Ergebnis fest. Grisar hat 1881 (in dieser Zeitschrift S. 193 ff) nach den Aktenstücken diese Frage geprüft und mit Gründen, die bis heute ihre Bedeutung nicht verloren haben, den Charakter der Opposition für die große Versammlung unwahrscheinlich gemacht. Außerdem werden ähnlich wie in der Maurinerausgabe bei der Marciontaufe, aus allen möglichen kurzen Angaben Schlüsse auf den Papst gewagt. Ep. 73,11 S. 786,12 klagt der Primas von Karthago: cur praevaricatores veritatis, cur proditores unitatis existimus? Dieser Vorwurf wurde Stephan gut geschrieben. Man beachtete nicht, daß dem Cyprian seine eigene Anrede von ep. 69,10 S. 759,3, die er seinen Gegnern in Mauretanien widmete, zurückgegeben wurde: praevaricatores fidei adque ecclesiae proditores intus in ipsa ecclesia contra ecclesiam stare. Nelke und Fechtrup ließen Stephan schon nach dem afrikanischen Konzil von 254 in Mauretanien gegen die Wiedertaufe amtlich eingreifen. Dieser Schritt wurde dann in Afrika bekannt. Darum seien alle Schreiben Cyprians mit Anspielungen und Seitenhieben auf Stephan angefüllt. Die Beweismomente

---

[1]) Verständig, gemäßigt, aber mit Hereinziehung von Rom urteilt d'Alès (la question baptismale au temps de S. Cyprien. Revue des Questions historiques 1907 I S. 381). Il est manifeste que ces professions de libéralisme, que nous avons rencontrées à la fin de plusieurs lettres de Cyprien, avaient pour but, non de mettre à l'aise des collègues dont l'avis importait peu, mais de se mettre en garde contre des collègues dont l'avis importait beaucoup; ces collègues dissidents, dont il est question à diverses reprises dans les suffrages du concile, n'étaient donc pas les premiers venus, ce n'étaient point tels et tels évêques obscurs de Maurétanie; bien plutôt les faut-il chercher en Italie et d'abord à Rome; la controverse ouverte avec Rome était la véritable raison d'être de tout ce mouvement conciliaire, qui tient de là toute sa signification. Le nom de concile d'opposition contre Rome, donné parfois à l'assemblée du 1er septembre, est donc justifié, au moins dans une certaine mesure. Gardons-nous néanmoins d'exagérer le caractère et la portée de cette opposition.

sind ähnlich wie für den Adressaten der Pudicitia-Schrift. Ein Zitat Mt 16,19 in ep. 71,3 S. 773,11, die Nennung von Petrus und Paulus, die in Afrika großer Verehrung sich erfreuten und deren Namen auf vielen Gedenktafeln eingegraben waren. Wäre darin nach afrikanischer Auffassung eine Anspielung auf den derzeitigen Papst gewesen, so hätte Cyprian den Brief 71 nicht als Begleitschreiben dem Brief 72 an Stephan beilegen können.

Die stark anschwellende[1]) Literatur über Cyprian zeigt, wie rege das Interesse ist, das man diesen Fragen entgegenbringt. Ob überhaupt eine allseitig befriedigende Lösung möglich ist, muß wohl zweifelhaft bleiben. Bislang ist man über die Urteile des ‚Optatus, Augustinus und Hieronymus' nicht hinausgekommen. Theologisch wichtig sind die zuletzt berührten historischen Streitpunkte nicht. Es kann sich nur darum handeln, die Geschichte des christlichen Afrika einheitlich nach sichern Grundsätzen zu beurteilen. Eine ausführlichere Einzelbehandlung geht über den Rahmen dieser Arbeit hinaus.

---

[1]) Hefele Histoire des conciles I 2 appendice III par H. Leclercq S. 1113 Le pape Étienne refusa de recevoir les mandataires du concile et à la lettre mesurée avec une pointe de hauteur il répondit malheureusement par une lettre qu'on souhaiterait n'avoir été écrite ni par lui ni par personne. C'était un débordement d'injures. Le pape traitait saint Cyprien de faux Christ, faux apôtre, artisan de mensonge: pseudochristum et pseudoapostolum et dolosum operarium; de plus il enjoignait aux Églises d'outre-mer de renoncer à leur usage sous peine d'être séparées de la communion de Rome. Ces paroles déplacées furent une amère souffrance pour saint Cyprien quand, dans le courant de l'été, la lettre du pape lui fut remise. — Daß die genannten lateinischen Ausdrücke im Briefe Stephans an Cyprian standen, wird aus ep. 75,25 S. 827,5—6 zu Unrecht geschlossen. Der Primas von Karthago hat ähnliche und noch kräftigere seinen Gegnern geboten.

Rezensionen

Index a věda. Napsal Dr. Josef Novotný, professor bohosloví v Hradci Král. (Index und Wissenschaft. Von Dr. Josef Novotný, Theologie-Professor in Königgrätz). Königgrätz 1910. 210 S.

In der Einleitung (S. 1—19) beweist der Verfasser kurz aus der Kirchengeschichte, daß die katholische Kirche zu jeder Zeit die Wissenschaft und die Studien gefördert hat und gibt ebendaselbst den Zweck und den Hauptinhalt seiner Schrift an. ‚Zum Schutze des katholischen Volkes, auf daß es durch trügerische Phrasen nicht verführt werde, zur Belehrung aller, welche keinen rechten Begriff vom Index haben, entschlossen wir uns im Folgenden den Ursprung, den Zweck und den Umfang der kirchlichen Gesetzgebung über die Bücherlektüre darzulegen, die jetzt geltenden Gesetze ins Gedächtnis zu rufen und genau zu erklären und über den jetzigen Index der verbotenen Bücher etwas zu sagen‘ (S. 19).

Nachdem nun der Autor im folgenden Artikel (S. 19—41) das Recht der Kirche, Bücher zu prüfen resp. zu verurteilen, aus der ihr von Gott verliehenen Lehrgewalt und aus der fortwährenden Praxis der Kirche bewiesen, und durch Analogie der Staatszensur und der Zensur der Häretiker beleuchtet hat (wobei freilich der Unterschied der berechtigten Staatszensur und der unberechtigten ‚Zensur‘ der Häresien schärfer hätte betont werden können), erklärt er dann genau (S. 41—184) die von Leo XIII herausgegebenen ‚Decreta generalia de prohibitione et censura librorum‘ (Const. ‚Officiorum et munerum‘ 25. Jan. 1897).

Im Weiteren (S. 184—210) wird der neue Index besprochen, einige der bekannteren und wichtigeren Bücher, die er enthält, angeführt, und die gewöhnlichen Schwierigkeiten, welche man gegen den Index erhebt, klar und überzeugend gelöst.

Der weitaus größere Teil des Buches ist der Erklärung der Konstitution des Papstes Leo XIII gewidmet. Der Titel des Buches hat trotzdem seine Berechtigung, da der Verfasser die einzelnen Regeln und Vorschriften der Konstitution nicht bloß erklärt, sondern auch immer den Nachweis bringt, daß durch sie keineswegs die Freiheit der Wissenschaft gefährdet wird. Eine prinzipielle Erörterung der Frage über das Verhältnis der authentischen Lehrgewalt zu der Wissenschaft und über den Begriff der Freiheit der Wissenschaft wäre wohl doch am Platze gewesen.

Das Werk zeichnet sich durch große Genauigkeit und ruhiges Urteil aus und zeugt von großer Belesenheit des Autors auf dem entsprechenden Gebiete.

Weil das Buch, wie besonders viele fachmännische, nur lateinische Ausdrücke und die langen lateinischen Zitate zeigen, nicht als eine populär-wissenschaftliche Arbeit gedacht sondern für Fachgelehrte bestimmt ist, wäre eine größere Genauigkeit im Zitieren zu empfehlen.

So wären zB. die Aussprüche Luthers (S. 5), Pascals (S. 48), Lasalles (S. 89) zu belegen. — Bei vielen zitierten Werken wäre genau das Jahr oder die Auflage anzugeben (zB. Janssen, Geschichte d. deutschen Volkes S. 8, Schanz, Apologie des Christentums S. 9, Pastor, Geschichte der Päpste S. 14, Müller, Theol. moralis S. 43, Katechismus der Internationale S. 81, Proletarier-Liederbuch S. 89, Rousseau Emil S. 130, Fichte, Naturrecht ibid., Bucceroni S. 176, Herders Kirchenlexikon S. 198).

Einige Druckfehler, die verhältnismäßig in Anbetracht der vielen und langen, fremdsprachlichen Zitate sehr selten sind: obitur st. obiter S. 53, incidentur st. incidenter S. 71, Nolin st. Noldin S. 159, contumatia st. contumacia S. 180, nana st. vana S. 189, pratium st. pretium S. 191 usw.

Wir hoffen, daß das gründliche Buch, unseres Wissens die erste größere Arbeit auf diesem Gebiete in der böhmischen Literatur, viel dazu beitragen wird, die Vorurteile gegen den Index, von welchen auch katholische Kreise nicht ganz frei sind, zu zerstören.

Innsbruck. Theophil Spáčil S. J.

Theologia Brugensis. Tractatus de divina gratia. Auctore Joseph Van Der Meersch, phil. ac s. theol. doctore, in maiore seminario Brugensi theologiae dogmaticae professore, eccl. cath. Brug. canonico ad honores. Brugis, Car. Beyaert, 1910. XV + 407 S. 8.

Der Verfasser des vorliegenden Werkes, das zunächst zum Schulgebrauch bestimmt ist, charakterisiert seine Methode in der Vorrede mit folgenden Worten: ‚Minime negligentes munus illud, quod nomine *theologiae positivae* designatur, praecipue tamen *scholasticam* disquisitionem conficere intendimus'. Er beruft sich hiefür auf den hl. Thomas (Quodl. 4 q. 9 a. 18), der auf die Frage, ob der Lehrer der Theologie in seinen Untersuchungen seine Beweise mehr aus Autoritäten denn aus inneren Gründen hernehmen solle, die Antwort gibt, es hänge dies von dem Zwecke ab, den er hiebei im Auge habe: habe er es mit Gegnern zu tun, die die Glaubenswahrheit selbst leugneten, so müsse er diese aus jenen Autoritäten beweisen, die auch von der Gegenpartei angenommen würden; habe er aber nicht den Zweck, Gegner zu widerlegen, sondern gläubige Schüler in den Heilswahrheiten zu unterrichten, dann müsse er ‚rationibus inniti investigantibus veritatis radicem et facientibus scire, quomodo sit verum, quod dicitur'. Die beste Methode dürfte zweifelsohne für ein Schulbuch jene sein, die sowohl das positive als das spekulative Moment in glücklicher Harmonie vereinigt und so den Schüler nicht nur in das tiefere Verständnis der Glaubenswahrheiten einführt, sondern ihm auch die Waffen in die Hand gibt, womit er die Angriffe der Gegner siegreich zurückschlagen kann. Dieses Ziel hat wohl auch dem Verf. vorgeschwebt, ist aber leider von ihm nicht vollständig erreicht worden, da auch er in den fast allen Verfassern dogmatischer Lehrbücher eigenen Fehler gefallen ist, das Traditionsargument zu wenig zu berücksichtigen. Gerade heutzutage, wo eine auf dem Standpunkt des Unglaubens stehende Dogmengeschichte den Beweis erbringen will, daß die kirchlichen Dogmen nicht ursprünglich von Gott geoffenbarte Wahrheiten ausdrücken, sondern vielmehr Produkte einer Jahrhunderte langen Entwicklung des menschlichen Geisteslebens sind, sollte man in der Dogmatik auf den Traditionsbeweis besonderen Fleiß verwenden und sich nicht damit begnügen, nur einige Vätertexte aus älteren Werken abzuschreiben. Sonst könnte es nur zu leicht geschehen, daß die

jungen Theologen trotz aller spekulativen Ausbildung den dreisten Behauptungen der modernen Dogmenhistoriker rat- und hilflos gegenüberstehen. Hier gäbe es in der Tat noch viel zu arbeiten und zu verbessern, während in spekulativer Hinsicht die Gnadenlehre bereits so durchgearbeitet ist, daß ein nennenswerter Fortschritt kaum mehr zu erhoffen ist.

Nach diesen mehr allgemeinen Bemerkungen, die übrigens nicht so sehr dem Verf. des vorliegenden Werkes, als vielmehr der bisher ziemlich allgemein üblichen Methode in der Dogmatik gelten, sei noch auf ein paar besondere Punkte aufmerksam gemacht. Der Autor tritt in der Frage, worin das Wesen der wirksamen Gnade bestehe, entschieden auf die Seite des Molinismus. Im Thomismus wird ihm zufolge weder die Suffizienz der Gnade, noch die Indifferenz des freien Willens hinreichend gewahrt. Trotz dieser Übereinstimmung mit den Grundlehren des molinistischen Systems nimmt der Verf. doch auch eine praemotio physica an, indem er die These aufstellt: ‚Dei cooperatio in operante creato importat praemotionem physicam‘ (p. 247). Was nun von jeder geschöpflichen Tätigkeit gilt, davon kann auch die Willenstätigkeit nicht ausgenommen sein; auch zu ihr muß Gott seine praemotio physica geben. Aber kommen wir da nicht in die unlöslichen Schwierigkeiten des Thomismus? Nein, antwortet der Verf.; es reicht aus, daß Gott physisch den Willen zu den actus indeliberati bewege; zu den freien Akten bedarf es keiner weiteren praemotio. ‚Etiam in voluntate requiritur praemotio physica ad actus voluntatis *ut natura*; non tamen, ut videtur, ad actum voluntatis *ut ratio*, h. e. ad ipsam electionem‘ (p. 252). Als Grund für diese Ausnahmsstellung der freien Akte wird angegeben, daß der Wille durch die praemotio zu den unfreien Akten ‚ex natura sua sufficienter actuosa est, ut velit aliquid circa finem seu eligat‘ (p. 253). Natürlich wird auch der hl. Thomas als Autorität für diese Meinung angeführt. So steht der Verf. faktisch zwischen den zwei Systemen der Thomisten und Molinisten, indem er den ersteren insoweit entgegenkommt, daß er wenigstens für die indeliberierten Akte die Notwendigkeit einer physischen göttlichen Vorherbewegung zugibt, den letzteren dagegen in der Hauptsache zustimmt, insofern er in der Ausdehnung der praemotio physica auf alle Akte eine Vernichtung der Freiheit sieht. Ob diese Theorie eine Zukunft haben wird, dürfte wohl sehr fraglich sein. Ich ver-

misse in ihr die Konsequenz. Denn wenn Gott die geschöpfliche Potenz deswegen physisch zur Thätigkeit vorherbewegen muß, weil diese aus sich nicht in den Akt übergehen und sich keine neue Vollkommenheit verleihen kann, dann gilt dies von allen Akten des Willens ohne Ausnahme, weil jeder Akt eine neue Vollkommenheit bedingt und bei jedem ein Übergang von der Potenz in den Akt stattfindet. Nun kann aber, wie der Autor mit Recht hervorhebt, eine physische Vorherbewegung des Willens bei den freien Akten unmöglich angenommen werden, weil dadurch die Freiheit selbst aufgehoben würde; folglich beweisen die Gründe, die für die Notwendigkeit einer praemotio physica angeführt werden, überhaupt nichts.

Im Übrigen muß dem Verf. das Lob gespendet werden, daß sein Buch für die Schule sehr geeignet ist und sich vor allem durch große Klarheit, durch Präzision des Ausdruckes und Solidität der Beweisführung auszeichnet. Anerkennenswert ist es, daß auch die modernistischen Irrlehren über die Gnade ziemlich ausführlich besprochen werden (p. 21—27). In seinen spekulativen Ausführungen schließt sich der Verf. ziemlich enge an Billot an. Von ihm hat er auch die Ansicht übernommen, daß nicht alle guten Werke, die jemand im Stande der Gnade verrichtet, sofort eine Vermehrung der heiligmachenden Gnade bewirken, sondern nur jene, die einen bestimmten Grad der Intensität haben, die ‚opera ferventiora‘ (p. 183–195). Der Beweis für diese der allgemeinen Überzeugung des gläubigen Volkes widersprechende Behauptung wird aber nicht, wie man doch bei einer solchen Materie erwarten sollte, aus Schrift und Tradition, sondern vielmehr durch aprioristische Spekulation erbracht — eine Methode, der sowohl der Verfasser als auch seine Gewährsmänner zu einseitig folgen. Das Latein läßt manchmal zu wünschen übrig. Das Todesjahr Gregors des Großen wird falsch mit 584 statt mit 604 angegeben (p. 140). In der Bibliographie ist es auffallend, daß die besten deutschen Dogmatiker (Heinrich, Scheeben, Pohle, Specht) nicht genannt werden; ebenso wird das gediegene Werk Tabarellis ‚De Gratia Christi‘ nirgends erwähnt. Das ohnehin schon sehr lange Verzeichnis der Druckfehler könnte noch um vieles bereichert werden.

Innsbruck. Johann Stufler S. J.

Theologia Fundamentalis. Auctore Ignatio Ottiger S. J. Tomus II: De Ecclesia Christi ut infallibili revelationis divinae magistra. Cum approbatione Revmi Archiep. Friburgensis et Super. Ordinis. gr. 8° (XXIV u. 1062) Freiburg 1911, Herdersche Verlagshandlung. M. 24.—; geb. in Halbfranz M. 26.50.

Der Fundamentaltheologie oder der Apologetik fällt die Aufgabe zu, einerseits die Göttlichkeit des Christentums darzutun, andrerseits den Beweis zu erbringen, daß die christliche Religion nach dem positiven Willen Gottes nirgendwo anders rein und unverfälscht gefunden wird, als in der römisch-katholischen Kirche. Hieraus ergibt sich für jedermann die Pflicht, in diese Kirche einzutreten und in ihr sein Heil zu wirken. Nach diesem Zweck scheidet sich die Apologetik klar ab von der Philosophie und von der eigentlichen Theologie, der Wissenschaft des Glaubens: erstere setzt sie voraus, der letzteren baut sie eine sichere Unterlage. Die Fundamentaltheologie ist auch im wahren Sinne des Wortes eine Wissenschaft. Sie löst nämlich ihre Aufgabe durch allgemein gültige, methodisch geordnete Beweise. Sie geht nie von unbewiesenen Voraussetzungen aus, legt die Zulässigkeit und die Tragweite jeder Beweisquelle und jedes einzelnen Argumentes klar vor, geht schrittweise und sicher voran und reiht in einheitlicher Gruppierung Wahrheit an Wahrheit. Immer mehr Sätze schließen sich zu einem System zusammen, die zu weiterer Beweisführung eine feste Stütze bieten. Der klare Plan läßt gleichmäßig schädliche Lücken und lästige Wiederholungen vermeiden. — Von diesen und ähnlichen Grundsätzen, von seinem ‚Gang für die Beweisführung' hat der Verfasser einer großzügigen Fundamentaltheologie oft mündlich gesprochen und mit andern beraten. Dieses Ideal schwebte ihm bei seinen Ausführungen vor Augen. Die große Arbeit wurde nahezu vollendet. Das Manuskript ist auch für den dritten Band fast ganz fertig gestellt. Heuer liegt der zweite Band im Druck vor. Der Verlag Herder hat alles Interesse, das große Werk möglichst schnell zum Abschluß zu bringen. Man kann daher bald im einzelnen prüfen, ob Ottiger seinen strengen Weisungen treu blieb, ob er eine wissenschaftliche, durchaus einheitlich angelegte Fundamentaltheologie uns zu schenken vermochte.

Den Überblick über das ganze Werk gewinnt man am leichtesten aus der Inhaltsangabe, die wir daher einfach wiedergeben. *Tomus I De revelatione supernaturali* (XXIV und 928 S.) Sectio I Revelationis theoria (S. 1—339) Sectio II Revelationis

existentia (S. 339—928) *Tomus II De Ecclesia Christi ut infallibili revelationis divinae magistra* (XXIV und 1062 S.) Sectio 1 De institutione ac veritate perenni Ecclesiae romano-catholicae ut infallibilis Christi revelationis magistrae. Caput I De forma et institutione Ecclesiae Christi (1—238) Caput II De proprietatibus Ecclesiae Christi (238—495) Caput III De notis Ecclesiae Christi (495—1062) *Tomus III De exercitatione infallibilitatis Ecclesiae Christi.* Caput I De infallibilitatis subiecto. Caput II De infallibilitatis obiecto. Caput III De fontibus revelationis divinae. Caput IV De regula fidei catholicae. Caput V De externa fidem catholicam inter et rationem humanam mutua relatione. Man wird vergebens in den Kapitelüberschriften etwas Neues suchen. Die Hauptordnung des Stoffes empfiehlt sich durch treues Festhalten an der in der Dogmatik erprobten Gruppierung. Überall ist in der äußern Anlage die bewährte Art der Lehrbücher mit Thesenform beibehalten. Der durchaus organische Aufbau, die feine Arbeit des Disponierens wird erst ersichtlich, wenn man sich innerhalb dieses festen Rahmens den Einzelausführungen zuwendet. Seit geraumer Zeit hat der erste Band vielerorts Eingang gefunden. Sein Wert wird durch die Fertigstellung des Ganzen erhöht. In dieser Zeitschrift wurde er (1899 S. 328/32) nach Inhalt und Form ausführlich besprochen.

Mehr als bei der Theorie und Existenz der übernatürlichen Offenbarung [Tomus I] kommen bei der Lehre von der Kirche [Tomus II] und von der Ausübung des kirchlichen Lehramtes im Laufe der Jahrhunderte [Tomus III] auch geschichtliche Kenntnisse in Frage. Band II setzt aber gerade wegen der einheitlichen Anlage des Ganzen das Resultat von Band I als mit Erfolg bewiesen voraus, nämlich die Existenz einer übernatürlichen Offenbarung und einer übernatürlichen Ordnung. Im allgemeinen wendet er sich daher und zwar mit Recht an Leser, die als christlich gedacht sind. Um lästige Wiederholungen zu vermeiden, greift er nicht mehr auf die Gebiete des ersten Teiles zurück. Einzelne Ausnahmen, die scheinbar gegen dies Prinzip verstoßen, lassen sich leicht rechtfertigen. Wenn zB. S. 100—106 die Authentie von Mt 16,18 gegen die Rationalisten verteidigt wird, wenn ferner S. 295—308 die verschiedenen Hypothesen über Entstehung des monarchischen Episkopates vorgelegt

werden, so hängt diese Materie engstens mit der Lehre von der Kirche zusammen. Die liberalen Protestanten gehen ja, wiewohl sie sich noch Christen nennen, in ihrem Kampfe gegen die Göttlichkeit der Kirche durchweg von Gesichtspunkten aus, die konsequent verfolgt die übernatürliche Offenbarung überhaupt untergraben. Wohl kaum jemand wird gegen die Nützlichkeit und Notwendigkeit, die genannten Fragen aufzunehmen, Bedenken äußern. Ex professo sind daher die Rationalisten im ersten Bande bekämpft, sie kommen aber noch gelegentlich zu Wort, sobald es sich um konkrete, positive Einwände handelt. Außer dem einheitlichen Plan und der guten Auswahl des Stoffes kommt es bei einem derartigen wissenschaftlichen Werke auf gründliche Durchführung des einzelnen an. Hier ist nun des Guten sicher genug geschehen. Alles, was die Archäologie, die Patrologie und Geschichte an Stützpunkten und an Schwierigkeiten bieten kann, ist für jede einzelne These mit Bienenfleiß zusammengetragen und nicht ungeschickt verarbeitet. Lateinische, griechische, syrische Väter kommen in chronologischer Ordnung zu Wort. Von den Schwierigkeiten, die von irgend welcher Bedeutung sind, wird schwerlich eine fehlen. Am entschiedensten sind wohl die Einwürfe von Langen, Friedrich, Schulte, Reinkens und die, welche sich dem Janus entnehmen lassen, vorgenommen. Die Begegnung des Petrus und Paulus in Antiochien [Gal 2,11], die Gleichheit der Apostel unter einander, welche von den Protestanten vom 16. Jahrhundert an ununterbrochen bis auf den heutigen Tag als Schwierigkeiten gegen die kirchliche Hierarchie vorgebracht wurden, sind bei den verschiedensten Thesen unter geändertem Gesichtspunkt neu behandelt. Ein kurzes Beispiel soll die Bearbeitung ‚strittiger Stellen‘ erläutern. S. 630 wird Iren. adv. haer. 3,3. 2 für die apostolicitas Ecclesiae in herkömmlicher Weise verwertet, es folgen die gegnerischen Deutungen von Grabius, Brandes, Döllinger vor 1870 im Gegensatz zu Döllinger nach 1870, Friedrich, Schulte, Gratry, Langen, Neander, Richter, Griesbach, Stieren, Gieseler, J. F. Schulte, A. Harnack, Sohm, auf 23 Textseiten in sehr präziser und knapper Ausdrucksweise; das Gesamtmaterial ist vollständig beisammen. Wenn von den griechischen Autoren einige scheinbar wenig zur Verwendung kommen, ich nenne einmal Methodius und Theodor von Studion, so liegt es nicht daran, daß sie vom Bereich der Beweisführung ausgeschlossen wären. Sie wurden vielmehr für den dritten Band, für die Exercitatio infallibilitatis im Laufe der Jahrhunderte zurückbehalten. Auf eine

starke Reserve, die nach dem großen Plane, erst am Schluß des Ganzen anrückt, ist bei Beurteilung des 2. Bandes überhaupt zu achten. Die Archäologie wird passend herangezogen, um den Aufenthalt und den Tod Petri in Rom sicher festzustellen [S. 590 nach Grisar Gesch. Roms S. 218]. Die Schwierigkeit über das Zinsverbot wird S. 842/5, noch ausführlicher die Verurteilung Galileis S. 831/42 mit Literaturangabe behandelt. Die Notwendigkeit der Kirche zum Heil, eine Wahrheit, welche die Gegner intolerant finden, ist Seite 261/6 klar auseinandergesetzt und S. 266/9 vom christlichen Altertum an bis herauf zu Luther und Calvin [beide einschließlich] als in ununterbrochener Reihenfolge bezeugt vorgelegt. Für die zuletzt genannten Reformatoren wird in einer besonderen These S. 870 der Nachweis geführt, daß sie für ihr Eingreifen in die kirchlichen Verhältnisse weder durch eine ordentliche noch durch eine außerordentliche Sendung Gottes berufen waren. Die protestantische Missionsgeschichte kommt S. 916—921 zur Beleuchtung der Catholicitas Ecclesiae ziemlich ausführlich zur Sprache. Die etwaigen Wunder und Heiligen der Schismatiker und Häretiker werden zur Erklärung der Sanctitas Ecclesiae S. 1052—1058 eingehend erörtert. Diese aphoristisch aufgezählten, teilweise ganz neuen Einzelheiten legen nahe, wie der Verfasser seinen Gegenstand durchdringt und allseitig zu erhellen trachtet. Die lateinische Sprache, der großzügige Plan, die exakte Detailarbeit geben dem 1062 Seiten zählenden Bande etwas Internationales und Monumentales. Dabei steht er nicht für sich allein da. Vielversprechend weist er auf einen an historischen Untersuchungen noch reicheren dritten Teil hin.

Wir sind in dieser Besprechung allenthalben den Intentionen des Autors nachgegangen und haben in seinem Sinne sein Werk zu verstehen und zu würdigen versucht. Es könnte jemand die Frage aufwerfen: Warum wurde all die Mühe und der Fleiß nicht einer genetischen historischen Darlegung gewidmet? Warum wird Tertullian, Irenäus, Cyprian, Augustin, die Schwierigkeit von Gal 2,11 u. s. f. auf viele Einzelthesen verstückelt und nie einheitlich und in geschichtlichem Zusammenhang vorgelegt? Selbstverständlich kann man aus der an Problemen so reichen Arbeit einige gesondert für sich und in genetischer Entwicklung behandeln. Das wäre auch dem Autor nach den vielen Vorarbeiten nicht schwer geworden. Hier sollte aber wie in einem hohen mittelalterlichen Dom alles historische Kleinwerk einem großen zielstrebigen Plane dienstbar werden. Die synthetische Auf-

fassung und Darstellung hat gerade so gut ihre Berechtigung wie die genetisch-historische, beide zusammen könnten und sollten in Eintracht viel Nützliches und Großes zustande bringen.

Die Zwinglizitate S. 66 und 323 sind noch nicht (die späteren alle) nach der neuen Ausgabe verifiziert. Die lateinischen und griechischen Väter sind nach Migne zitiert, nur für Cyprian hat man das Wienerkorpus, für Eusebius die Berlinerausgabe gewählt. Die Abkürzung MG für Migne Series Graeca würde besser durch MSG ersetzt, da MG allgemein für Monumenta Germaniae rezipiert ist. Konsequent müßte man dann Migne Series Latina nicht ML, sondern MSL schreiben. Statt Marcovič S. 796 Anm. 6, 896 Anm. 2 ist Markovič zu lesen. Der Index analyticus zum 2. Band (S. V—XX) ist ausführlich und klar. Für den 3. Band ist auch am Schlusse ein alphabetisches Generalregister zu allen 3 Bänden in Aussicht gestellt. Tom. I XXIV. Nota: Index alphabeticus totius operis tertio tomo addetur. Der 2. Band ist bereits zu 1062 Druckseiten angewachsen, vielleicht wird der 3. gerade so stark werden. Es zeigt sich dann beim Herausgeber und beim Verleger leicht das Bestreben, den Schlußindex einzuengen. Gerade diese so weit angelegte Fundamentaltheologie würde aber durch ein gut ausgearbeitetes Register für jedermann an Nützlichkeit und Brauchbarkeit gewinnen. Nirgendwo ist auch im 2. Bande Raum unnütz verwendet worden. Käme es aber einmal darauf an, Platz zu sparen, so könnte man die unter mehrfachen Gesichtspunkten wiederholt gebrachten Schwierigkeiten (zB. Gal 2,11) besser nur einmal geben und dafür das Register ausdehnen. Dieses sollte auch sachliche Zusammenstellungen bringen zB. *Apostoli* infallibilitas 4, de secundo adventu Christi 35, aequalitas inter se 186, catalogi 135. *Augustinus* de petra 158, de clavibus 175. 250, de haereticis puniendis 941, de miraculis 976. *Ecclesia* nomen 212, a Christo instituta 218, definitio 216. 238. 1058, docens et audiens 367, extra—nulla salus 261. *Haeretici* doctrina illicita 373, sintne in Ecclesia 430, sintne ad fidem cogendi 936, sitne iis fides servanda 932, leges contra—943, ‚häreticos persequar' 946. *Rationalistae* contra Mt 16,18 S. 100, de institutione ecclesiae 295, de apostolorum potestate 301, de origine episcopatus 302, de evolutione primatus Rom. 583,814. *Reformatores* de haereticis puniendis 945, de una ecclesia salvifica 268, de spiritu privato 903, eorum missio 872, successus 873, praecursores 878.

Das Werk Ottigers ist nicht in erster Linie für Schüler geschrieben. Durch Allseitigkeit, Gründlichkeit und einheitliche Anlage wird es in allen Ländern Eingang finden und bei eifrigem Studium sich Achtung erwerben.

Innsbruck. H. Bruders S. J.

Quaestiones practicae Theologiae moralis ad usum missionariorum praesertim orientalium regionum. Auctore Joanne Borgomanero, missionario apostolico, antistite pontificiae domus, Signaturae papalis praelato votante, Ex-Vicario Gen. Apost. Delegat. Constantinop. VII + 233. Romae, Pustet 1910.

In diesem Buche sind jene Fragen aus der Moraltheologie behandelt, die besondere Bedeutung haben und meistens auch ihre eigenen Schwierigkeiten bieten im Verkehr von Katholiken verschiedener Riten, oder von Katholiken mit Schismatikern, Juden, Muhammedanern und Heiden. In 6 Abteilungen finden wir da besprochen die Bedingungen zur gültigen und erlaubten Spendung von Taufe, Buße und hl. Ölung; die Ehe, deren Behandlung natürlich wegen der vielen möglichen Verwickelungen sehr eingehend sein mußte; aus dem Traktat über die hl. Eucharistie sind nur die Fragen über die Applikation der hl. Messe für Andersgläubige und den Gebrauch von gesäuertem oder ungesäuertem Brot von Bedeutung; der vierte Teil ist den unter solchen Umständen häufiger vorkommenden Sünden gegen den Glauben, besonders der communicatio in divinis gewidmet; im fünften finden wir das Verhältnis von Katholiken verschiedener Riten, und den Übertritt von einem Ritus zum anderen; endlich die Kirchengebote und einige speziell orientalische Schwierigkeiten, wie die Blutrache und den Eid vor dem heidnischen Gericht. Im Anhang werden die wichtigsten diesbezüglichen kirchlichen Dokumente im Wortlaut gegeben, unter denen wir hervorheben: das Dekret ‚Ne temere' und die Bestimmungen Leos XIII über die Beziehungen der verschiedenen Riten zu einander (‚Orientalium dignitas' 1894). Auch eine anschauliche Tabelle der verschiedenen orientalischen Riten, aus der die Konsekrationsmaterie, die liturgische Sprache und die Hierarchie der einzelnen ersichtlich ist, findet sich in diesem Anhang.

Die Methode des Verfassers ist die kasuistische, wie sie dem Zweck des Buches ‚ad usum missionariorum' entspricht, und durch seine Entstehung bedingt war; der Verf. war nämlich als Generalvikar des Apostol. Delegaten von Konstantinopel Vorsitzender der monatlichen Kasuskonferenzen in jener Stadt. Doch werden der Lösung eines jeden Falles die allgemeinen Prinzipien nach den besten und neuesten Autoren, sowie die Bestimmungen und Antworten der Propaganda und des hl. Offiziums aus alter und neuer Zeit vorausgeschickt. Ein guter Index ermöglicht es, alle auf derartige Fälle

bezüglichen kirchlichen Entscheidungen, die man nicht leicht irgendwo so vollständig beisammen finden wird, in kurzer Zeit aufzusuchen.

Unter den einzelnen Fragen möchten wir als besonders interessant hervorheben, das Verfahren in Bezug auf Reservatfälle verschiedener Riten, die Behandlung von Akatholiken guten Glaubens im Beichtstuhl und auf dem Sterbebett, die Ehehindernisse für Ungetaufte und die Blutrache.

Was die Lossprechung von Reservatfällen angeht, wenn der Beichtvater und der Beichtende verschiedenen Ritus sind (p. I, casus XII), scheint Verf. der Erklärung des hl. Alphons sich anzuschließen, Fremde seien zu behandeln wie Untergebene des Bischofs, in dessen Kirche und Sprengel das Sakrament gespendet wird; er ist nämlich der Ansicht, ein Beichtvater des lateinischen Ritus könne einen armenisch-katholischen Pönitenten nicht absolvieren von den Reservatfällen des lateinischen Ordinarius. Und doch führt er gleich darauf die Vorschrift Leos XIII an: ‚Presbyteris tum Latinis tum Orientalibus neque in suis neque in alieni ritus ecclesiis fas est quemquam absolvere a casibus qui suis cuiusque Ordinariis sint reservati; nisi facultate ab iisdem permissa‘ und eine Erklärung der Propaganda (24. Okt. 1892): ‚Missionariis latinis obligatio incumbit interrogandi praelatos orientales ad dignoscenda peccata quae iidem sibi reservaverunt‘. Wenn man diese Bestimmungen nicht als eigentliche zugunsten der orientalischen Riten gegebene Privilegien ansehen will, sprechen sie gegen die Erklärungstheorie des hl. Alphons; und ihnen zufolge könnte ein lateinischer Priester in einer Kirche seines Ritus einen Armenier zwar nicht von den Reservatfällen des armenischen Ordinarius, wohl aber von denen des lateinischen lossprechen, wenigstens wenn er ihn als Armenier erkennt, der ja dem lateinischen Ordinarius nicht unterworfen ist. Denn die erwähnten Bestimmungen scheinen die andere Erklärung zu bevorzugen, daß die Reservation zunächst den Pönitenten treffe; ein orientalischer Bischof kann ja die Jurisdiktion eines lateinischen Priesters, der in einer lateinischen Kirche Beichten hört, nicht direkt einschränken, sondern nur den Gläubigen seines Ritus zwingen, sich einem von ihm bevollmächtigten Beichtvater zu stellen.

Für die Erteilung der Taufe an bewußtlose Heiden in Todesgefahr (p. I, casus I) hält sich Verf. an die mildere Ansicht, daß nämlich die nötige intentio implicita nicht nur in dem vorher

einmal kundgegebenen Willen, Christ zu werden, eingeschlossen sei, sondern auch in dem allgemeineren Willensakt, alles zu tun, was zum Heile notwendig ist, den ein Heide haben könnte, auch wenn er nie etwas vom Christentum und der Taufe gehört hätte. Es werden ihm darin zwar nicht alle Autoren beistimmen (cf. Noldin, de Sacramentis n. 41, 4); da aber die Ungültigkeit der Taufe für diesen Fall nicht sicher erwiesen ist, dürfte es doch erlaubt sein, wenigstens bedingungsweise sie zu spenden.

Die Tabelle der verschiedenen Riten könnte noch ergänzt werden durch die Angabe der Stellung zum Priesterzölibat, besonders da auch ein Kasus (p. II. n. XIII) darüber handelt.

Das ganze Buch ist getragen von einem mit Milde und echter Toleranz gepaarten apostolischen Eifer, der Allen alles werden will und so die beste Apologie für die Kirche ist, wie sie ohne Preisgabe ihrer Wahrheit und ihrer wesentlichen Rechte doch auch den Draußenstehenden die Mutterarme öffnet und die Gnadenmittel anbietet.

Nicht nur den Missionären im Orient, sondern auch der Geistlichkeit in Bosnien, sowie bei der heutigen Freizügigkeit den Seelsorgern in Großstädten, wird die Kasussammlung höchst willkommen sein. Ebenso kann sie eingereiht werden in die neuesten Bestrebungen, auch das katholische Missionswesen wissenschaftlich zu bebauen.

Innsbruck. Albert Schmitt S. J.

De polytheismi origine quae sit doctrina litterarum sacrarum patrumque ecclesiae. Scripsit Franciscus Xav. Kortleitner, abbatiae Wiltinensis canonicus regularis. Oeniponte. Typis et sumtibus societatis Marianae. MCMXI. 8°. IX u. 150.

Der hochwürdige Verfasser weiht schon seit Jahren dem Dienste der heiligen Schrift seine Feder. Eine Reihe von Werken verdankt dieser preiswürdigen Absicht ihre Entstehung, in lateinischem Gewande, von je und je steigendem Werte.

Im Jahre 1892 erschien ‚Das Hohe Lied', ‚Canticum canticorum explicatum et praecipue ad historiam ecclesiae applicatum' (Innsbruck, Vereinsbuchhandlung). Vierzehn Jahre später, 1906, erschien ein Handbuch der biblischen Archäologie ‚Archaeologiae Biblicae summarium praelectionibus academicis accommodatum' (Innsbruck, Wagner), ein durch seinen reichen, wohl verarbeiteten Inhalt und die guten Literaturangaben und

durch seinen kirchlichen Geist ausgezeichnetes Werk. Diese Zeitschrift berichtete darüber Bd. XXXI (1907) 319 f. Mit dieser Archäologie schuf sich Kortleitner einen weiten, fruchtbaren Boden, worin die Keime dreier künftiger Werke, die ins Gebiet der vergleichenden Religionswissenschaft schlagen, verborgen waren. Hieher gehört das 1908 veröffentlichte Werk ‚De polytheismo universo et quibusdam ejus formis apud Hebraeos finitimasque gentes usitatis' (Innsbruck, Wagner). Es behandelt die Vielgötterei zunächst von allgemeinen Gesichtspunkten aus, dann eine Art Jahvekultus, die durch das mosaische Gesetz verpönt war, endlich die Vielgötterei, die ab und zu auch in Israel auftrat, aber besonders bei den Nachbarvölkern im Schwange war. Auf diese treffliche Schrift folgte 1910 die Monographie ‚De Hebraeorum ante exilium Babylonium Monotheismo' (Innsbruck, Wagner). Hier wird nachgewiesen, daß der Polytheismus nicht die erste Religionsform Altisraels gewesen ist, sondern ein Abfall von der Jahve-Religion, wann und wo immer er in Israel auftaucht. Vergleiche diese Zeitschrift Bd. XXXIV (1910 689 f). Endlich erschien 1911 das neueste oben angezeigte Werk über den ‚Ursprung der Vielgötterei' überhaupt ‚De polytheismi origine, quae sit doctrina sacrarum litterarum patrumque ecclesiae' (Innsbruck, Vereinsbuchhandlung).

Die Absicht des Verfassers bei vorliegender Arbeit ist, ein möglichst getreues Bild der Schrift- und Väterlehre hinsichtlich des Ursprunges der Vielgötterei zu geben. Es ist eine gründliche, gelehrte Abhandlung, die nicht angekränkelt ist von des Zweifels irgend einem Hauche, soweit es sich um Wahrheiten handelt, die durch Schrift und Väterlehre sichergestellt werden können. Es zeigt sich hier der Konservatismus treu und fest, gleich dem Fels trotz der immer mehr anschwellenden gegensätzlichen Flut religionsgeschichtlicher Abhandlungen, die aus polytheistischen Anfängen den Monotheismus herauswachsen lassen. Es sei erlaubt, durch Skizzierung des reichen Inhaltes den Wert des Werkes zu kennzeichnen.

Das Werk hat zwei Teile. Im ersten Teile (SS. 6—82) wird untersucht, welchen Ursachen die Schrift und die Väter (im weiteren Sinne) die Vielgötterei zuschreiben; im zweiten Teile (SS. 83—147) wird die Schrift- und Väterlehre abgefragt nach Zeit und Ort des Ursprunges der Vielgötterei.

Kortleitner formuliert den Inhalt des ersten Teiles in folgenden zwei Thesen: 1° Nach der Schrift- und Väterlehre hat sich Gott seit dem Anfange der Welt so klar den Menschen gezeigt, daß er ihnen gar nicht verborgen sein konnte. Die Vielgötterei bezeichnet daher nicht eine Art

früheren Zustandes des Menschengeschlechtes, sondern einen Abfall von der reineren Gotteserkenntnis. 2° Der Glaube an den einen Gott muß als die älteste Form der Religion erachtet werden, die Vielgötterei hingegen als erst lange nachher entstanden.

Als Beweise für die erste Thesis werden folgende Stellen aus dem Neuen Testament angeführt: Röm 1,19 f; 1 Kor 1,21; Apg 14,14—17; 17,26—30; aus dem Alten Testamente: Weish 13,1—10; Ekkli 17,1—10 (Vulg 17,1—8); Ps 19,2—5; Job 12,7—9; Js 6,3; 40,26. — Übergehend zur Väterlehre werden die Gnostiker, die Reformatoren (Luther) des 16. Jhrh. und dann die Traditionalisten (Bonald, de la Mennais, Bautain, Friedhof) gestreift als solche, welche die natürliche Gotteserkenntnis leugneten. Dann führt Kortleitner eine stattliche Zahl kostbarer Zeugnisse der Väter an, Griechen und Lateiner, von Tatian und Tertullian an bis zu Johannes Damaszenus und Gregorius den Großen. Es sind dieses Perlen von Zeugnissen, die nicht bloß die Anschauung der Väter bekunden, sondern auch durch die Schönheit und Hoheit des Gedankens den Leser erfreuen und erheben. Schließlich setzt Kortleitner sich mit der Theorie der eingebornen Gottesidee auseinander, wie Thomassin, Klee, Staudenmaier, Kuhn u. a. sie verteidigten und widerlegt deren Berufung auf die Schriftstellen Ps 4,7; Job 36,25; Joh 1,9; Röm 2,14 und auf die Väterstellen (Tertullian adv. Marc. 1,10; Minucius Felix Octav. c. 17; Arnobius adv. gentes 1,33; Clemens Al.; Origenes c. Celsum 7,37; Athanasius, Gregor v. Nazianz).

Für die zweite Thesis, daß der Glaube an den einen wahren Gott die älteste Religionsform gewesen und die Vielgötterei nur ein erst viel später erfolgter Abfall davon, wird zunächst aus der mosaischen Urgeschichte und Uroffenbarung der Erweis gebracht (Gen 1,1—11,9). Kortleitner weist hier den Einwand Friedrich Delitzsch's zurück, als ob Dt 4,19 die Annahme einer Uroffenbarung zerstöre. Ein zweiter Beweis wird aus Weish 14,12—14 gewonnen, aus welchem Text klar hervorgeht, daß die Verehrung der Götzenbilder nicht eine Einrichtung der Natur oder ihres Urhebers, Gottes, ist, sondern eine Erfindung der Menschen. Auch aus den Propheten (Js 19,22; Mich 2,4; Jer 10,25; Ezech 16,45) und Psalmen (9,18; 14,3), aus den Briefen des hl. Paulus (Röm 1,23. 25; 1 Kor 8,4 f; Gal 4,8; Röm 1,28) aus der Apostelgeschichte (14,15; 15,19; 14,16) versteht es Kortleitner, seine Thesis zu erhärten und zu erläutern. Es ist nicht ein Irrtum des Verstandes, sondern Mangel an guten Willen, was den Abfall verursachte; in der Sünde hat die Vielgötterei ihre tiefste und eigentliche Wurzel (Röm 1,18. 21; Ephes 4,17—19). Es ist eine interessante Arbeit, die paulinische Doktrin über den Ursprung der Vielgötterei mit den entsprechenden Anschauungen neuerer protestantischer Philosophen und Theologen zu vergleichen. Kortleitner bietet auch hierin einen trefflichen Ansatz (SS. 76—80).

Im zweiten Teile (83—147) behandelt Kortleitner die vielbesprochene und vielumstrittene interessante Frage nach Zeit und Ort des Ursprungs der Vielgötterei.

Zuerst wird die Anschauung einiger Väter (Justinus, Theophilus von Antiochien, Ambrosius, Cyrillus Al.) widerlegt als ob schon die Schlange im Paradies durch die Insinuation ‚ἔσεσθε ὡς θεοί‘ die Stammeltern zur Vielgötterei verführt hätte. Daß aber bei der Vielgötterei in all ihren Formen die Dämonen eine bedeutende Rolle spielten, leugnet Kortleitner natürlich nicht, sondern bringt hiefür aus der heiligen Schrift und aus den Vätern reichliche Zitate. Im zweiten Kapitel bespricht er in äußerst anregender Weise, unter Herbeiziehung alter und neuerer Gelehrter die Meinung, als ob um die Zeit der göttlichen Berufung Abrahams der Götzendienst entstanden sei und weist die Falschheit dieser Ansicht nach. Es ist eine bunte Gesellschaft von Männern aus ältester und neuester Zeit, deren Ansicht hierüber geprüft und zurückgewiesen wird. Namentlich aber erhält hiebei die Stelle Dt 4,19 eine äußerst erwünschte Beleuchtung und Erklärung. Im dritten Kapitel beschäftigt sich Kortleitner mit den Gründen derjenigen Gelehrten und Forscher, die schon vor der Sintflut den Monotheismus in der Menschheit annehmen, und nach der Sintflut in der chamitischen Abzweigung die Vielgötterei entstehen lassen. Es ist eine vielseitige Abrechnung hiebei zu machen mit gläubigen und ungläubigen Forschern, mit alten und neuen Problemen, so daß man es leicht versteht, wenn Kortleitner die interessante Abhandlung schließt: ‚Solange keine sicheren Beweisstücke für diese Meinung vorgebracht werden, können sie auch von uns keine sichere Zustimmung erlangen‘ (S. 124). Im vierten Kapitel beweist Kortleitner, daß schon vor der Sintflut die Verehrung falscher Götter vorhanden gewesen. Über das genauere ‚Wann‘, antworten zwei Sentenzen, eine nach Kortleitners Urteil, falsch, die andere trifft mit Wahrscheinlichkeit die richtige Lösung. Die erste Sentenz geht dahin, daß die Menschen zur Zeit Jareds von den bösen Geistern, die mit den Töchtern der Menschen fleischliche Verbindungen eingingen, die Vielgötterei gelernt haben. Da diese Lösung mit der Frage nach den Engelehen verquickt wird, so fällt sie auch mit letzterer theologisch falschen Ansicht. Kortleitner bietet einen ganzen Väterkommentar zu Gen 6,2. 4. Die zweite Sentenz bringt den Ursprung der Vielgötterei mit den Tagen des Enos Gen 4,26 in Verbindung und behauptet, daß schon die Kainiten von der Vielgötterei infiziert gewesen seien und daß sie von den Kainiten auch auf die Sethiten übergegangen sei. Durch die Sintflut wurde zwar die Vielgötterei aus der Welt geschafft, aber wenige Jahrhunderte nach Noe entstand sie wieder und nahm überhand, sodaß Abraham sich scheiden mußte von den abgöttischen Volksgenossen in Mesopotamien und nach biblischer Anschauung es weiterhin in religiöser Hinsicht nur zwei Teile in der Menschheit gab,

Israel (Juden) als Bekenner des wahren Gottes und Heiden als Bekenner mehrerer Götter. Erst durch Christus wurden diese beiden Teile wieder zur früheren Einheit zurückgeführt (Ephes 2,14 f; vgl. Ezech 37, 22. 24).

Möge es dem Verfasser gegönnt sein, durch ähnliche Monographien weiterhin die Theologie zu bereichern, des Dankes der katholischen Theologie darf er sicher sein.

Innsbruck. Matthias Flunk S. J.

1. **Das Buch Exodus,** übersetzt und erklärt von Dr. Johann Weiß, o. ö. Professor des Alttestamentlichen Bibelstudiums an der k. k. Universität Graz. Graz und Wien 1911, Verlagsbuchhandlung Styria. LXXI und 363 S.

2. **The Date of the Composition of Deuteronomy.** A critical Study by Hugh Pope O. P., Doctor of Sacred Scripture, Member of Soc. of Biblical Archaeology, Professor of New Testament Exegesis in the Collegio Angelico, Rome. Published by Fred. Pustet, Rome 1911. XIX u. 198 S.

1. Das Buch Exodus wird, da sein Inhalt teils in der Geschichte des Alten Bundes teils in der biblischen Archäologie zur Darstellung kommt, als Ganzes seltener kommentiert. Prof. Johann Weiß hat sich nun die gesetzlichen Bücher des Pentateuchs zum besonderen Arbeitsfeld gewählt; denn, wie eine Andeutung im Vorworte schließen läßt, soll diesem Kommentare zum Buche Exodus eine Erklärung des Buches Levitikus nachfolgen. Bei der Abfassung seines Werkes verfolgte der Verfasser zunächst praktische Zwecke; die vorliegende Erklärung des Buches Exodus soll den Studierenden der Theologie als Hilfsmittel zur Lesung des Buches im Urtexte dienen. Zu diesem Zwecke sind, um die sog. Präparationen überflüssig zu machen, häufig grammatische Erklärungen und Analysen der hebräischen Wortformen beigegeben. Der Übersetzung ist der Vulgatatext zugrunde gelegt; doch sind in den erklärenden Anmerkungen stets die Lesungen des MT und der alten Übersetzungen angemerkt und auch in sachlicher Beziehung ist immer auf die Erklärung des hebr. Textes Rücksicht genommen. Bei größeren Abweichungen aber sind in zwei nebeneinander befindlichen Kolumnen der Text der Vulgata und der hebr. Text möglichst wortgetreu wiedergegeben. Dies betrifft besonders die Kap. 25—30 und 35—40.

Dem gleichen praktischen Zwecke wie der Kommentar selbst dienen auch die introduktorischen Abschnitte über die mosaische Autor-

schaft des Pentateuchs. Die Hauptpunkte der negativen Pentateuchkritik sind zuerst kurz hervorgehoben und werden dann Punkt für Punkt eingehend widerlegt. So gestalten sich diese introduktorischen Abschnitte zu einer speziellen Einleitung in den Pentateuch, die auch über den Rahmen eines Schulbuches hinausgreift und sich als eine willkommene Ergänzung und Vertiefung der von der kirchlichen Theologie gegen die willkürlichen Aufstellungen der negativen Kritik vorgebrachten üblichen Beweisgründe darstellt. Ein reiches Wissen hat der gelehrte Verfasser hier niedergelegt und große Mühe darauf verwendet, alle wichtigere einschlägige Literatur zu berücksichtigen und in schöner systematischer Darstellung zu verarbeiten. Wohl sind manche der aufgenommenen Beweismomente und Erklärungen problematischer Natur oder für sich allein noch nicht beweiskräftig genug, doch sind sie vielfach geeignet, Dunkelheiten der biblischen Bücher der Lösung näher zu bringen. Der Referent denkt hier besonders an die Ausführungen des Verfassers über die Einheit der Kultstätte.

Die Beweise für die nachmosaische Entstehung von Deut 12,8—12 (nach dem Vorgange v. Hummelauers) überzeugen nicht. Schwere Bedenken aber stehen den von Prof. Weiß vertretenen Lokalisierungen und Identifikationen von Cariathiarim = Gabaon = Gabaa Sauls = Nobe = Maspha = Galgala entgegen. Alle diese Orte scheint der Verfasser wenigstens teilweise zu identifizieren und auf den Samuelsberg (Nebi Samwîl) verlegen zu wollen. Beim problematischen Charakter dieser Identifikationen sind auch die darauf sich stützenden Ausführungen über die Einheit des Kultortes nur von problematischem Werte. Diesen Lösungsversuch hat vor Jahren H. A. Poels vorgelegt, zuerst als bachelier en théologie in der Schrift Le Sanctuaire de Kirjath Jearim 1894, und dann in seiner Doktordissertation Examen critique de l' Histoire du Sanctuaire de l' Arche, Louvain 1897. Prof. Weiß dürfte wohl diesen Jugendarbeiten von H. A. Poels zu viel Vertrauen entgegengebracht haben. Der als Palästinolog bekannte Mitarbeiter am Vigouroux'schen Dictionnaire de la Bible, Abbé L. Heidet, ist durch langjährige Studien an Ort und Stelle zu anderen Resultaten gelangt, wenn auch nicht alle seine Vorschläge allgemeine Billigung gefunden haben. Vgl. den Aufsatz des genannten Autors ‚Maspha et les villes de Benjamin Gabaa, Gabaon et Béroth' in RB III (1894) pp. 321—356, sowie die Artikel des genannten Dictionnaire: Maspha (L. Heidet), Gabaa-Gabaon-Galgala-Nobe

(A. Legendre), Cariathiarim (A. Legendre)[1]. Mit Recht haben darum J. P. van Kasteren (RB IV [1895] S. 97 ff) und M. J. Lagrange (RB VI [1897] S. 630—2) diese kühnen Identifikationen und die darauf basierte alle Schwierigkeiten so leicht lösende Hypothese des jungen Baccalaureus, bzw. angehenden Doktors Poels abgelehnt. Das gleiche Geschick dürfte auch diesen Ausführungen des Verfassers beschieden sein. Mit A. Schlatter (Zur Topographie und Geschichte Palästinas, S. 83) und Poels (Examen critique p. 151) will auch Weiß die Salbung Salomons nach Gabaon verlegen. Er sagt (S. LII): ‚Es wird fast allgemein zugegeben, daß in 3 Kön 1,33. 38. 45 גִּחוֹן ein schriftgelehrter Ersatz für גִּבְעוֹן sei‘. Es wird genügen, auch hiefür auf die Antwort von M. J. Lagrange (aaO. S. 632) zu verweisen.

Der Kommentar selbst ist mit großer Sorgfalt gearbeitet. Sein Wert und seine praktische Brauchbarkeit erhöht sich noch mehr durch die angeschlossenen längeren exegetischen und archäologischen Exkurse. Von denselben seien speziell hervorgehoben: Das Paschafest und die Mazzothfeier S. 87—88; der Pharao des Auszuges S. 88—90; der Durchgang durchs Rote Meer S. 107—8; das Siegeslied S. 109—110; der Ort der Gesetzgebung S. 144—5; die Zählung und Reihenfolge der zehn Gebote S. 154—5; endlich der textkritische Exkurs über das Verhältnis des griechischen Textes von Ex Kapp. 35—40 zum MT. Auch in den erklärenden Anmerkungen ist ein reiches archäologisches Material dargeboten. Leider ist die Benützung desselben ob des Fehlens eines Sachregisters einigermaßen erschwert. Als Pharao des Auszuges nimmt Weiß Amenophis II an. Die chronologischen Gründe hiefür sind gut und klar dargelegt. Als Ort des Durchzuges der Israeliten durch das Schilfmeer bezeichnet er die ‚Serapeumsbarre‘, d. h. die Stelle zwischen dem

---

[1]) Bezüglich der Lage von Maspha (miṣpā) wäre noch zu vergleichen die Abhandlung von A. Alt, Mizpa in Benjamin in G. Dalmans Palästinajahrbuch VI [1910] S. 46—62. Nach dem Vorgange von Abbé Raboisson, Conder und Lagrange (Le livre des juges p. 307) verlegt auch A. Alt mit ziemlicher Wahrscheinlichkeit Maspha (miṣpā) nach dem Tell en- naṣbe. Durch die Liebenswürdigkeit von R. P. Superior L. Féderlin von St. Anna in Jerusalem auf den Tell en- naṣbe aufmerksam gemacht, hat auch der unterzeichnete Referent mit P. Couturier am 20. April 1910 diesen interessanten Punkt besucht. Die Autopsie läßt die von Raboisson und Conder vertretene Identifikation Tell en- naṣbe = Maspha in günstigem Lichte erscheinen. Zur Lage von Gabaa Sauls siehe den instruktiven Artikel von L. Féderlin, A propos d'Isaïe X, 29 bis 31 in RB 1906 pp. 266—273.

Timsahsee und den Bitterseen, eine Ansicht, die immer mehr Vertreter findet und die, wenn auch noch nicht ganz gesichert, so doch als die wahrscheinlichste angesehen werden kann. In der Erklärung der Gesetze des sog. Bundesbuches sind die analogen Bestimmungen des Codex Hammurabi fleißig verglichen und gegebenen Orts die mosaische Gesetzgebung gegen die Angriffe der Kritik verteidigt. Speziell gegen Delitzsch (Babel und Bibel II, 32) sind die Ausführungen des Verfassers (S. 205—7) über die Austreibung und Bannung der Kanaanäer gerichtet.

Einige Bemerkungen nur zu einzelnen Ansichten und Erklärungen des Verfassers, welche dem Referenten bei der Durcharbeitung des Kommentars aufgefallen sind, mögen hier noch ihren Platz finden. Ex 14,21 übersetzt Weiß den hebr. Text: ‚Da brachte Jahve das Meer durch einen starken Ostwind die ganze Nacht über in Bewegung und legte den Meeresboden trocken und die Wasser spalteten sich.‘ Diese Übersetzung: ‚Er brachte . . . in Bewegung‘ gibt den Sinn des hebr. וַיּוֹלֶךְ nicht vollkommen wieder. Die Übersetzung der Vulgata ‚abstulit illud (mare)‘, der LXX ὑπήγαγεν ist ganz sinnentsprechend. Gott trieb durch den starken Wind als Instrumentalursache das Meer zurück. In der Übersetzung des Vulgatatextes hat Weiß richtig: ‚Der Herr ließ durch einen starken und heißen Wind (das Meer) zurücktreiben.‘ Die Bemerkung des Verfassers: ‚daß dem Winde hauptsächlich das Trockenlegen des Bodens zugeschrieben wird‘, ist nicht ganz zutreffend. Beides: Das Trockenlegen des Bodens und (als Vorbedingung hiefür) das Zurücktreiben der Wasser wird dem starken Winde zugeschrieben. Im Übrigen aber ist gut bemerkt daß, wenn auch der Wind als Instrumentalursache das Wasser des Meeres zurücktrieb, doch die Teilung des Meeres ein Wunder der göttlichen Allmacht war, das ‚auf das Handausstrecken des Moses erfolgte‘. — Auf S. 115 wird das ‚kuschitische‘ Weib des Moses nach der Übersetzung der Vulgata als ‚äthiopische Frau‘ bezeichnet und erklärt: ‚Entweder ist Sephora gemeint, die zwar eine Madianiterin war, aber unter ihren Vorfahren vielleicht Äthiopier zählte, oder es hat Moses nach dem Tode Sephoras eine Äthiopierin zur Frau genommen.‘ Aber an der Stelle Num 12,1, wo (nach der wahrscheinlicheren Erklärung) die Madianiterin Sephora ein kuschitisches Weib genannt wird, ist nicht an das afrikanische Land Kusch = Äthiopien zu denken, sondern an ein arabisches Land, wie Gen 10,7, wo die Namen der Nachkommen des Kusch Völker=

schaften von Nord-, Zentral- und Südarabien bezeichnen. Vgl. hiezu Fr. Hommel, Vier neue arabische Landschaftsnamen im Alten Testament. München 1901, S. 297—303. — S. 224 ist noch die Meinung vorgetragen, daß die geflügelten Stierbilder an den Portalen der assyrischen Paläste und Tempel ‚auf einer Amulettinschrift auch die Bezeichnung Ki-ru-bu-Cherub tragen'. Diese Lesung Lenormant's hat sich nicht bewahrheitet. Siehe A. Jeremias, Das Alte Testament im Lichte des alten Orients², S. 218. H. Zimmern, Die Keilinschriften und das Alte Testament. S. 529.

Das schöne, inhaltsreiche Buch kann unseren jungen Theologen nur angelegentlich zum ernsten Studium empfohlen werden, um so mehr, da es die Lesung des Buches Exodus in der Ursprache so leicht und angenehm macht. Der Referent aber möchte noch dem Wunsche Ausdruck verleihen, daß diesem Exodus-Kommentare die Erklärung des Buches Levitikus recht bald folgen möge.

2. Die Schrift von H. Pope O. Pr. bildete ursprünglich eine Thesis, welche der Verfasser behufs Erlangung des Doktorgrades aus der hl. Schrift vor der Bibelkommission verteidigte. Wohl um den Einklang seiner These mit der Entscheidung der Bibelkommission über die mosaische Autorschaft des Pentateuchs hervorzuheben, hat der Verfasser das Dekret der genannten Kommission vorangestellt; andernfalls wäre eher zu erwarten gewesen, daß der Verfasser am Schlusse seiner Schrift seine auf streng kritischem Wege gewonnenen wissenschaftlichen Resultate mit den einzelnen Sätzen des Dekretes verglichen hätte, um den Nachweis zu erbringen, daß eine richtig angewandte kritische Methode der von der kirchlichen Theologie immer festgehaltenen Lehre von der mosaischen Autorschaft des Pentateuchs nicht nur nicht zu widersprechen braucht, sondern dieselbe auch einer Pseudokritik gegenüber siegreich zu verteidigen vermag. Im Vorworte berühren etwas eigentümlich die Bemerkungen des Verfassers über die konservativen Kritiker, besonders wenn man dieselben mit seinen Worten über die Vertreter der negativen Bibelkritik vergleicht. Der Referent ist der Ansicht, daß ein guter Teil der von Pope vorgelegten Beweismomente doch nicht eben neu ist, sondern zum wohlbekannten Repertoire der konservativen Kritik, besser der kath. Einleitungswissenschaft gehört. Warum also die Namen der konservativen Kritiker nur durch ihre Abwesenheit glänzen lassen? Ist denn nicht die Schrift des Verfassers selbst eine schöne Apologie für die ‚konservative' Kritik, d. h. für die kirchliche Theologie, die unentwegt

jene Position verteidigt hat, welche jetzt durch das Dekret der Bibelkommission näher umschrieben und präzisiert ist und die auch der Verfasser mit dem Aufgebote aller seiner großen Gelehrsamkeit als die allein richtige erweist?

Wir haben die Studie des gelehrten Verfassers eine schöne Apologie der traditionellen kirchlichen Lehre von der mosaischen Autorschaft des Pentateuchs genannt; denn, will sie auch direkt und ex professo nur den Nachweis erbringen, daß Moses es ist, der das Deuteronomium geschrieben hat, so ist doch mit dem Nachweis der mosaischen Autorschaft des Deuteronomiums ein Hauptschlag gegen die negative Bibelkritik geführt, da dieselbe eben mit ihrer Behauptung, das Deut. sei unter der Regierung des Königs Josias entstanden, einen festen Stützpunkt gewonnen zu haben glaubt, auf dem sie ihre literarkritischen Hypothesen und Geschichtskonstruktionen aufbauen kann. Kommt dieser Eckstein ins Wanken, ins Rollen, dann stürzt auch das luftige Gebäude dieser negativen Pentateuchkritik, wie Pope einmal mit scharfer Ironie bemerkt, wie ein Kartenhaus zusammen. P. Pope hat daher den Hebel an der richtigen Stelle eingesetzt.

Im 1. Kapitel ist zunächst der Status quaestionis klargestellt. Von den Vertretern der negativen Bibelkritik berücksichtigt Pope hauptsächlich J. Wellhausen, A. Kuenen und S. R. Driver. Die neueren Werke, speziell der deutschen Kritiker, um nur die Namen Steuernagel, Cornill und Budde zu nennen, sind in die Untersuchung nicht miteinbezogen, wohl weil sie dem Verfasser in englischer Übersetzung nicht zugänglich waren; so wird auch E. Schürers Geschichte des Jüdischen Volkes nur in ihrer englischen Übersetzung (nach der 2. deutschen Auflage) zitiert. Der Inhalt des reichhaltigen, von großer Erudition und selbständiger Forscherarbeit zeugenden Buches läßt sich etwa in zwei Hauptteile zerlegen.

Im 1. Teile (Kapp 2—6) überwiegt die Antikritik. Die Beweise der Kritiker für die angebliche nachmosaische Abfassungszeit des Deut., die von den Kritikern behaupteten Widersprüche zwischen den drei Gesetzeskodizes, dem Bundesbuche, dem Priesterkodex und dem Deut. bezüglich des Altares, des einen Zentralheiligtumes, des levitischen Priestertumes werden einer sorgfältigen kritischen Untersuchung unterworfen. Gut verwertet hier P. H. Pope seine archäologischen Kenntnisse; es sei nur hingewiesen auf seine Darlegungen über den alten kanaanäischen Gestirndienst (S. 78—82) und die

Menschen (S. 84—85). Seine archäologischen Studien bei den Ausgrabungen in Palästina (vgl. die Artikel desselben Verfassers: Recent Excavations of Biblical Sites in Palestine und The Excavations at Gezer and the Light they throw upon the Bible, in The Dublin Review CXXXVI S. 27—47; CXLI S. 296—324) kommen ihm hier sehr zu statten. Das 3. Kapitel, welches über das Zentralheiligtum handelt, ist wohl etwas zu kurz ausgefallen. Der Verfasser begnügt sich hier mit dem Hinweis auf A. van Hoonacker, Le Lieu du Culte dans la Législation rituelle des Hébreux. Louvain 1894. Die diesbezügliche Schrift von W. Engelkemper, Heiligtum und Opferstätten in den Gesetzen des Pentateuch, (Paderborn 1908) ist nicht weiter berücksichtigt. Es kam dem Verfasser wohl hauptsächlich darauf an, seine eigenen und selbständigen Forschungen zur Geltung zu bringen. Die Zurückweisung der willkürlichen Theorien und Behauptungen der negativen Kritik ist zwar in der Form zuweilen etwas scharf, aber sachlich gerechtfertigt. Zur Rechtfertigung kann der Verfasser (S. 13—16) auf gewisse ‚Versehen‘ der Kritiker hinweisen, welche zeigen, wie unbegründet, weil auf falschen Unterstellungen und Übersetzungen beruhend, so manche Behauptungen jener Kritiker sind, sobald man nur dieselben auf ihren Wahrheitsgehalt ernstlich prüft. Was gleich das erste dieser ‚Versehen‘ angeht, die unrichtige Übersetzung Wellhausens von Deut 18, 6—7 nämlich, so möchte der Referent die Aufmerksamkeit des Verfassers auch auf die Übersetzung und Erklärung derselben Stelle von K. Marti (bei E. Kautzsch Die Heilige Schrift des Alten Testaments[3] I S. 271) hinlenken.

Der 2. Teil des Buches (Kapp 7—10) dient mehr dem positiven Aufbau und dem direkten Nachweise der mosaischen Autorschaft des Deut., wenn auch in diesem Teile die notwendige Berücksichtigung und Widerlegung der entgegengesetzen Ansichten der genannten Kritiker nie außer acht gelassen wird. Das 7. Kapitel handelt über den Stil, die Sprache und den Wortschatz des Deut. Doch kann sich der Referent dem Eindruck nicht entziehen, daß die Beweiskraft der im Pentateuch und speziell auch im Deut. vorkommenden archaistischen Formen etwas zu gering eingeschätzt wird. Vgl. hiezu Graffin, Étude sur certains archaismes du Pentateuque (Mémoire présenté au Congrès scientifique international des catholiques), Paris 1888. Schön dagegen sind im 8. Kapitel die Beziehungen der Propheten Amos und Osee zum Deut. hervor-

gehoben und ebenso Kap. 9 das Selbstzeugnis des Deut. und Kap. 10 das Zeugnis der Archäologie hinsichtlich der Entstehungszeit des Deut. Mit rhetorischem Schwung ist S. 145 das Porträt des greisen Moses gezeichnet; man fühlt es förmlich heraus, daß der Verfasser einmal auf der Höhe des Nebo sich recht lebendig in die Stimmung des großen Führers und Gesetzgebers Israels, der daran geht sein Testament dem Volke vorzulegen, hineinversetzt haben muß. Im 10. Kapitel ist auch der Vergleich zwischen den Gesetzesbestimmungen des Deut. und den analogen Paragraphen des Codex Hammurabi gut durchgeführt.

Leider sind der ‚Errata' des Buches etwas zu viel, nicht bloß im hebr. Text, sondern auch anderwärts; sie werden bisweilen unangenehm empfunden. Doch mag die beigeschlossene Entschuldigung hiefür gelten. Dagegen wird ein Sachregister und ein Verzeichnis der behandelten Bibelstellen nur ungern vermißt. Die Benützung des reichen Inhalts des Buches würde dadurch wesentlich erleichtert. So aber wird manche treffliche Ausführung des Verfassers unbenützt bleiben. Es sei beispielshalber nur auf die ansprechende Hypothese zu Deut 27,3—8 erinnert.

Im Schlußkapitel (Kap. 11) zieht dann H. Pope das Fazit aus seinen eingehenden Untersuchungen. ‚Wir haben', so schreibt er (S. 197—8), ‚viele Beweise untersucht, welche gegen die Ansicht (daß Moses der Verfasser des Pentateuchs ist) vorgebracht wurden, und speziell jene, welche beweisen sollten, daß wenigstens das Deut. nimmer von Moses geschrieben worden sei; wir wissen nicht, was für ein Urteil unsere Leser über unsere Bemühungen fällen werden, aber was uns betrifft, können wir sagen, daß das Resultat eines langen Studiums dieser Frage uns mehr als je überzeugt hat von der Richtigkeit der traditionellen Ansicht wie von der Hohlheit — wir können kein milderes Wort gebrauchen — der Beweise, welche nach dem Dafürhalten von Männern der modernen Schule diese Ansicht von Grund aus zerstören sollen. Wir behaupten nun, daß Moses das Deut. geschrieben hat, und daß mit Ausnahme von Kap. 34 und Stellen wie 4,41—49 und 10,6—9, welche möglicherweise an den unrechten Ort gerückt sind, wirklich kein vollgültiger Grund vorhanden ist, warum nicht das Ganze ihm zugeschrieben werden sollte'.

Das Buch von H. Pope trägt die Widmung: Patri dilectissimo, cuius in Sacram Paginam amor et reverentia

Filium ad studia consimilia alliciebat. P. H. Pope ist ein Schüler von P. Lagrange. Kommt in dieser Widmung, wie man wohl annehmen darf, die Dankbarkeit des Schülers gegenüber seinem Lehrer zum Ausdruck, dann ist das Buch ein ehrenvolles Zeugnis für Lehrer und Schüler zugleich. Mögen andere über die in demselben klar zutage tretende ‚rückläufige Bewegung zur Tradition' sich verwundern oder sich ablehnend dagegen verhalten, der unterzeichnete Referent kann sich dieser kostbaren Gabe des gelehrten Verfassers nur freuen, weil sie ein echt wissenschaftlich durchgeführter Beweis dafür ist, daß die kirchliche Theologie recht darangetan, gegenüber einer willkürlich vorgehenden Pseudokritik die Position der kirchlichen Tradition unentwegt zu behaupten.

Innsbruck. Josef Linder S. J.

1. **Der Lehrstand im Dienste des christlichen Volkes.** Gesammelte Reden, Vorträge und Aufsätze von Dr. Otto Willmann, k. k. Hofrat usw. Zweite, vermehrte Auflage von Vigilate. Kempten 1910, Kösel. (IV + 126 S.)

2. **Zwischen 14 und 18** von Richard Nordhausen. Leipzig 1910, Fritz Eckardt. (VI + 144 S.)

1. Vor zehn Jahren veröffentlichte Willmann vier Aufsätze pädagogischen Inhaltes unter dem Titel ‚Vigilate! Den christlichen Lehrern gewidmet'. Mit dem Titel war das Apostelwort gemeint: ‚Vigilate, state in fide, viriliter agite et confortamini, omnia vestra in caritate fiant' (1 Kor 16,13 f). Um acht weitere Vorträge und Aufsätze bereichert, liegt die Schrift in neuem Gewande vor. Sie birgt sehr gehaltvolle Beiträge zur christlichen Pädagogik; die meisten der Abhandlungen sind gleichzeitig eine wirksame Apologie der katholischen Auffassung von Erziehung, Schule und Lehrerstand.

Selbst die Anordnung der einzelnen Aufsätze ist offenbar reiflich überlegt worden. Der Schwerpunkt liegt in der prächtigen Studie (VII S. 67—92): ‚Über die Erhebung der Pädagogik zur Wissenschaft'. Aber sie faßt ihren Gegenstand so tiefgründlich, daß hier bei der gedrängten Form mancher Leser aus Lehrerkreisen auf Schwierigkeiten stoßen könnte. Darum ist die Voranstellung einiger vorbereitenden Themen sehr zweckmäßig; sie betreffen die Aufgaben

der Volksschule, christliches Volkstum als Grundlage der Jugendbildung, die falschen weltlichen und die wahren christlichen Ideale des Unterrichtes und der Erziehung.

Der erste Vortrag über ‚Die soziale Aufgabe des Lehrstandes‘ spricht hauptsächlich von der rechten Organisation aller Lehrer. W. zeichnet den Stand des Jugendbildners im Anschluß an die kirchliche Auffassung und an die historische Gestaltung ohne Überschwenglichkeiten so erhaben, daß der vorurteilsfreie Lehrer von Begeisterung für seinen Beruf erfüllt werden muß. — Mehrere Hinweise auf die Bedeutung christlicher Philosophie für die Fortbildung des Lehrers und je ein Aufsatz über die ‚Aufgaben und Ziele der neuen Gesellschaft für christliche Erziehungswissenschaft‘ und über die ‚Aussichten der katholischen Lehrerorganisation in Österreich‘ beschließen die Sammlung.

An mehreren Stellen bringt W. in kurzen Worten so zutreffende Charakteristiken ganzer Zeitperioden oder bestimmter Geistesrichtungen, wie sie nur bei der umfassendsten und zugleich eindringlichsten Kenntnis möglich sind. Dadurch werden die Aufsätze wahre Kompendien wichtiger Teile der Gesamtpädagogik. Die klare Scheidung des Wahren vom Falschen in den verschiedenen pädagogischen Strömungen bahnt den Weg zur Fülle der pädagogischen Weisheit des Christentums, die W. in so ansprechender und überzeugender Art darzustellen versteht.

Ein Beispiel (5 f): Bei dem fortschreitenden Ausbau des neuzeitlichen Schulwesens ‚konnte es geschehen, daß sich das gemeinsam bleibende Ziel und die ideale Aufgabe verdunkelten und beirrende Zeitbestrebungen Platz griffen. Der die Gelehrtenschule gründende Humanismus hatte den Sinn für das Volkstümliche verloren und ließ lateinischen und unlateinischen Unterricht weiter auseinandertreten, als es die Sache erforderte. Ebenso rückte das Nützlichkeitsprinzip der Philanthropinisten die wirtschaftliche Vorbildung von der gelehrten weiter ab, als zu billigen ist. In der von Pestalozzi heraufgeführten Bewegung bilden Tendenzen einen Einschlag, welche nach der französischen Revolution entstanden und nicht auf Konsolidierung, sondern auf trotzige Abschließung der Volksschullehrerschaft hindrängten. Da wurden dieser die Kuckuckseier ins Nest gelegt: Fortschritt, Freiheit, allseitige Bildung; Fortschritt ohne Angabe des Zieles, nur Wegschreiten, fort von dem Bestehenden, als ob das Beinebrauchen der Zweck des Schreitens wäre; Freiheit, freier Spielraum: aber nur für die dekomponierenden Kräfte, dagegen Knebelung aller höheren haltgebietenden Regungen; Allseitigkeit der Bildung: in Wahrheit: buntscheckige Vielwisserei mit modernstem Aufputze, der schlichten Berufsarbeit entfremdend‘.

‚Diese wilden Seitensprößlinge möchten viele gern als den Stamm der ganzen Entwicklung hinstellen, und die Geschichtslüge hat hier ein Feld

vielgeschäftiger Tätigkeit gefunden . . . In Wahrheit sind dies zentrifugale Kräfte, während die gesunde Entwicklung des Lehrwesens von den zentripetalen, von dem idealen Zwecke der Erziehung und der Idee des Lehrstandes orientierten getragen wird. Was der kurzsichtige Hochmut der Humanisten verschuldete, wurde gut gemacht durch die christliche Gesinnung von Männern und Frauen, die sich der Jugend des Volkes annahmen; was die Jesuiten durch die gelehrte Bildung schufen, fern von der Überhebung der Ciceronianer, ist dem nicht abgekehrt, woran die Piaristen, die Schulbrüder, die Ursulinen arbeiteten und noch arbeiten; der geistliche Lehrstand hat Spannweite genug, um das ganze Gebiet zusammenzuhalten, gibt ja doch das christliche Lehrgut die breite Basis dafür . . .' und so fort bis in unsere Tage läßt sich der läuternde und festigende Einfluß der christlichen Grundanschauung nachweisen, ,welche allein imstande ist, das individuelle und das soziale Element, Geistes- und Gemütsbildung, die spekulative und die historische Seite der Forschung zusammenzuhalten'.

Auch diese kleinere Veröffentlichung Willmanns beweist, daß seine Arbeiten grundlegend bleiben werden für den weiteren Ausbau der christlichen Pädagogik, der ja gottlob sehr rüstig voranschreitet.

2. Was Nordhausen in seiner Schrift über die deutsche Jugend zwischen dem 14. und 18. Lebensjahr sagt, ist ja leider nur zu oft schon bemerkt und insbesondere auch von den Seelsorgern beklagt worden. Man hat aber die Klagen oft als Übertreibungen oder als Animosität gegen die moderne Pädagogik angesehen. Wenn nun von einem ganz unverdächtigen Zeugen, wie Nordhausen es ist, der bedenkliche Zustand der Volksjugend so unverblümt dargelegt wird, so kann das nur Nutzen stiften.

N. geht von Vogüés Studienreise in Deutschland aus. Tausenderlei Luxus habe die alte Genügsamkeit verdrängt, aber damit sind ,auch, so meint der Franzose, gewisse andere Eigenschaften des deutschen Volkes verschwunden. Jener ehrenhafte Ernst der Lebensführung, der eine strenge öffentliche Sittlichkeit erzwang. Der es nicht duldete, daß schamlose Frechheit sich auf den Gassen breit machte; der die Bürger nach ihren altfränkischen Tugenden, nicht nach der Üppigkeit ihrer Gastmähler und nach ihrer verschwenderischen Hand wertete.' Auf diese Wandlung baut Vogüé sehr kühne Hoffnungen: ,Die Übermacht der Germanen ist gebrochen, die Waffen sind wieder gleich geworden.' Die ganze Frage um die Zukunft des Volkes macht Nordhausen davon abhängig, wie es mit der Jugend bestellt sei. Er analysiert deren Verfassung und kommt zu dem Ergebnis: ,Sind wir denn blind und taub? Ahnen gar nicht, welcher Feind unter uns groß wird? Daß wir selbst das Dynamit erzeugen, womit dereinst all die

Herrlichkeit von heute in die Luft gejagt werden wird? An unserer Trägheit, die das köstlichste Gut der Nation, die Jugend, jeder Gefahr lieblos und gleichgültig preisgibt; an unserer Einsichtslosigkeit zerschellt vielleicht Deutschlands Größe und Zukunft. Niemals noch, so lange es eine Geschichte gibt, hat ein Land seinen Nachwuchs so verlottern lassen, Unreife so völlig auf sich gestellt, wie wir . . . Es zeugt von starken Nerven, daß wir die Verantwortung vor Gott und der Geschichte so leichten Herzens auf uns nehmen' (S. 9 f).

N. hat in erster Linie die arbeitende Jugend vor Augen; und betreffs dieser sind seine Schilderungen, obschon sie etwas arg pessimistisch klingen, leider oft zutreffend. Auch die meisten der von N. empfohlenen Hilfsmittel müssen gebilligt werden. Überaus erfreulich ist das energische Eintreten für den Schutz der Jugend gegen das schamlose Laster, für die Unantastbarkeit der Ehe, für die rechtmäßige Autorität, für eine vernünftige Erziehung der Mädchen. Freilich kommt das Wichtigste, die religiöse Begründung und Festigung der Jugend, nicht zur Geltung, obschon einigemal Religion mit Achtung erwähnt wird. Hier wäre eine weit festere Gewähr für eine Besserung der Zustände zu finden als in der vorgeschlagenen zwangsmäßigen ‚Neuen Organisation' der Jugend.

Die Schrift kann auch den katholischen Pädagogen, Seelsorgern und Jugendvereinspräsides bestens empfohlen werden.

Innsbruck. Franz Krus S. J.

Enchiridion fontium historiae ecclesiasticae antiquae, quod in usum scholarum collegit Conradus Kirch S. J. Friburgi Brisgoviae, sumptibus Herder, 1910. pp. XXIX, 636.

In den akademischen Seminarübungen macht sich häufig das Bedürfnis geltend, ein und denselben Quellentext in einer größeren Anzahl von Exemplaren zur Verfügung zu haben. Es ist daher jedes Unternehmen, das diesem Bedürfnis entgegenkommt, zum vorhinein dankbar zu begrüßen. Die Anlage derartiger Behelfe ist in das Belieben des Herausgebers gestellt, der entweder sachlich zusammengehörige Texte in seinem Buche auch örtlich vereinigen oder das gesamte Material unter dem rein chronologischen Gesichtspunkt ordnen und in einer Tabelle einen Überblick der einzelnen Gruppen des gebotenen Stoffes ermöglichen wird.

Unter weitausgreifenden Rubriken reihten ihren Stoff ein Galante, Fontes juris canonici selecti, 1906, sowie Altmann und Bernheim, Ausgewählte Urkunden zur Erläuterung der Verfassungsgeschichte Deutschlands im Mittelalter. 4. Auflage, 1909. Rein chronologisch gingen im Hauptteil ihrer Arbeit vor v. Schwind und Dopsch, Ausgewählte Urkunden zur Verfassungsgeschichte der deutsch-österreichischen Erblande im Mittelalter, 1895. Am Schluß dieses Werkes stehen drei ‚Übersichten‘, deren letzte unter dem Titel ‚Realübersicht‘ den ganzen Stoff in 14 Hauptgruppen zerlegt. Jede einzelne zerfällt wiederum in eine Reihe von Unterabteilungen, in denen auf die betreffenden Nummern der Sammlung verwiesen wird.

Nach diesem Schema hat im Wesentlichen Kirch sein Enchiridion eingerichtet. Die Quellentexte folgen sich streng chronologisch. Der letzte bedeutendere gibt 12 Kanones der zweiten Trullanischen Synode 692. Danach stehen nur noch zwei kleinere Stücke. Die sachlich zusammengehörigen oder verwandten Partien findet der Leser im alphabetischen Register vereinigt, so daß das Buch in chronologischer wie stofflicher Beziehung recht übersichtlich ist. Noch übersichtlicher würde es durch eine ‚Realübersicht‘ nach dem Vorgang bei v. Schwind und Dopsch.

Bei der Anlage seines Buches war für Kirch ein doppelter Gesichtspunkt maßgebend. Einmal wollte er das, was ihm für die innere und äußere Kirchengeschichte wichtiger erschien, in knappem Rahmen den Studenten der Theologie bieten, damit sie die Belege, auf welche sie durch den Vortrag des Lehrers verwiesen wurden, sofort bei der Hand hätten. Sodann leitete ihn das Bestreben, für die Übungen der wissenschaftlichen Seminare solche Texte, welche Kontroversfragen betreffen, möglichst vollständig vorzulegen.

Auf diese Weise ergab sich, wie der Herausgeber bescheiden sagt, quasi quaedam Chrestomathia patristica, parva illa quidem atque modesta neque singulorum semper auctorum auctoritati accommodata, quae tamen ideam saltem aliquam illorum operum etiam iis suggereret, quibus ad plura amplioraque gustanda otium deesset.

Was nun die Wahl der in eine solche Chrestomathie aufzunehmenden Texte anlangt, so ist natürlich eine umfassende Kenntnis der kirchengeschichtlichen Quellen vorausgesetzt und eine sachgemäße Beurteilung ihres größeren oder geringeren Wertes. Aber auch wo diese Bedingungen gegeben sind, wird die Abschätzung im einzelnen

Falle schließlich durch das subjektive Ermessen des Herausgebers bestimmt werden. Es ist selbst bei gründlichster Vorbildung nicht anders möglich, als daß dem einen dies, dem andern ein anderes Stück wünschenswerter erscheinen wird. Billigen Anforderungen wird aber zweifellos dann entsprochen sein, wenn das, was geboten ist, für die Vorlesungen und für die Seminarübungen brauchbar erscheint und wenn von dem, was allgemein als das Wichtigste gilt, wo möglich nichts fehlt.

Diesen Anforderungen hat Kirch bezüglich der Texte, welche sich auf Kontroversfragen beziehen, in anerkennenswerter Weise entsprochen. Referent ließ selbst einmal im Seminar die Buße des Theodosius behandeln und wäre sehr zufrieden gewesen, wenn er den Bearbeiter auf eine so bequeme Zusammenstellung des Quellenmaterials hätte verweisen können, wie sie jetzt bei Kirch zu finden ist.

Auf solche Texte werden die meisten Leiter von wissenschaftlichen Seminarien nicht verzichten wollen. Denn eine Hauptaufgabe unserer Seminare muß die Schärfung der historischen Kritik sein und bleiben. Was nützt dem Historiker alles Detail-Wissen, was nützt ihm aller mit größtem Fleiß aus Bibliotheken und aus Archiven aufgehäufte Stoff, wenn ihm die Kritik fehlt oder wenn seine Kritik schwach ist? Schon die sachgemäße Sichtung des Stoffes wird für ihn eine Schwierigkeit, ja eine Unmöglichkeit sein. Und erst die Forderungen der genetischen Geschichtsauffassung — er wird ohne die Routine der Kritik oft den Schein für Wahrheit halten.

Darum ist die gründliche Erörterung von Kontroversfragen mit der denkbar schärfsten Kritik, die von Hyperkritik ebenso weit entfernt ist wie von Leichtgläubigkeit, eine der lohnendsten Übungen unserer Seminare. Darum ist aber auch die handliche Benützung der einschlägigen Quellen wenigstens für einzelne Themata von nicht zu unterschätzender Wichtigkeit, und zwar in ‚rein historischem Interesse'. Der beste Historiker wird dann auch zugleich der beste Apologet sein.

Bezüglich des andern Teils seiner Aufgabe, d. h. der Stücke, welche die eigentliche Geschichte der Kirche und ihre Literatur angehen, ist das vorgelegte Material gewiß gut und liefert vielfache Aufklärung. Doch wäre dieser Teil am ehesten einer Vervollkommnung fähig. Der Wunsch ist sicher nicht unberechtigt, daß aus den apostolischen Vätern und aus den Kirchenvätern etwas mehr geboten würde. Vielleicht ist der gewünschte Stoff gerade jener, den der Herausgeber, wie er sagt, unterdrückt hat, um nicht allzuviel zu bringen. So

sollte doch wohl die berühmte epistola dogmatica Leos des Großen vertreten sein, zunächst wegen der Bedeutung, die ihr an sich zukommt, dann aber auch wegen der Mißhandlung, die sie noch jüngst in der vierten Auflage des zweiten Bandes von Harnacks Dogmengeschichte (1909) erfahren hat und mit der ein Student der Theologie bekannt gemacht werden muß.

Im Übrigen ist die Arbeit Kirchs trefflich und sehr brauchbar, zumal da die Texte nach vorzüglichen Ausgaben und mit den sorgfältigsten Verweisen auf Parallelstellen vorgeführt werden. Das Werk wird sicher neue Auflagen erleben. Die Befolgung eines hier gegebenen Winkes dürfte seinen Wert noch erhöhen.

Da diese Beurteilung des Kirchschen Enchiridions nicht wenig absticht von der Besprechung, die ihm Gerhard Rauschen in der Theologischen Revue 1911 Nr. 2 hat zuteil werden lassen, so möchte sich Referent erlauben, zu der entgegenstehenden Auffassung Stellung zu nehmen.

Rauschen sagt, das Buch trage den Titel: ‚Handbuch der ältesten kirchengeschichtlichen Quellen'. Aber diese Übersetzung ist unrichtig. Es ist doch Kirch nicht in den Sinn gekommen, die kirchengeschichtlichen Quellen der ersten sieben Jahrhunderte auf wenig mehr als 600 Seiten zusammenzupressen. Das Werk führt sich ein als ein Handbuch von Quellen zur alten Kirchengeschichte, und das ist es tatsächlich.

Wenn sodann Rauschen im Einklang mit dieser verfehlten Bestimmung des Zweckes, den Kirch sich gesteckt haben soll, den Tadel ausspricht, daß ‚das Bild, welches man aus dieser patristischen Chrestomathie gewinnt, ein recht beschnittenes, verschrobenes und schiefes ist', so gilt dies, wenn der Vorwurf berechtigt ist, im Wesentlichen ebenso von seinem eigenen sehr verdienten, noch nicht abgeschlossenen Florilegium patristicum. Zwar sind hier manche Werke kirchlicher Schriftsteller vollständig abgedruckt, aber von andern sind doch auch nur Stücke gegeben, und was die Hauptsache ist: weder aus einzelnen vollständigen Werken für sich betrachtet, noch aus Teilstücken, noch auch aus der Gesamtheit dieser und jener würde sich, selbst wenn Rauschen die Zahl seiner Bändchen auf 100 steigern wollte, ein Bild ergeben, das nicht ‚beschnitten, verschroben und schief' wäre. Um ein der Zeit möglichst adäquates Bild zu erhalten, ist die Vorführung aller Quellen nötig, die Rauschen freilich durch seine un-

richtige Übersetzung des Titels von Kirch fordern müßte, die dieser aber nicht beabsichtigen konnte, weil das ein Ding der Unmöglichkeit ist.

Rauschen stellt ferner aus, daß Kirch ‚einseitig' vorgegangen ist, daß ‚in der Auswahl der Stücke offensichtlich der dogmatische und apologetische Standpunkt vorwaltet'.

Damit ist eine Grundfrage wissenschaftlichen Betriebes berührt und es ließe sich darüber sehr viel sagen. Es mögen einige Worte genügen.

Als Lehrer der Theologie haben wir vor allem unsern Zuhörern eine gediegene Kenntnis unseres Faches zu vermitteln, damit sie sich selbst über ihren Glauben Rechenschaft geben können, erleuchtete Verkünder des Wortes Gottes werden und den Angriffen einer falschen Wissenschaft gewachsen seien. Daraus ergibt sich für jeden Lehrer der Theologie, der seiner hohen Mission entsprechen will, die Bedeutung des dogmatischen und des apologetischen Moments.

Unzutreffend ist es daher in hohem Grade, wenn Rauschen einen Unterschied in der Lehrverpflichtung festlegen will durch die Bemerkung, daß Kirch bei seiner angeblich ‚einseitigen' Auswahl des Stoffes ‚offenbar mehr die Studienanstalten der Jesuiten als die kirchengeschichtlichen Vorlesungen und Übungen an unseren Universitäten im Auge hatte; denn [vom Referenten gesperrt] der dogmatische und apologetische Standpunkt waltet offensichtlich in der Auswahl der Stücke vor'.

In dieser Beziehung gibt es keinen Unterschied zwischen den Studienanstalten der Jesuiten und den Universitäten. Beide haben die gleiche schwere Verpflichtung, gut unterrichtete, tüchtige Priester heranzubilden. Dazu gehört, was die wissenschaftliche Seite der Ausbildung betrifft, daß die Kandidaten des Priestertums vor allem mit jenen Wahrheiten quellenmäßig vertraut gemacht werden, welche den meisten Entstellungen ausgesetzt sind. Zu diesen ist der Primat zu rechnen und alles was die Geschichte der Päpste betrifft.

Es wäre mithin an sich nur lobenswert und auch Universitätslehrer sollten dem Herausgeber dafür dankbar sein, wenn er ‚von dem, was aus der altchristlichen Literatur für die Geschichte der Päpste und namentlich für den Primat beigebracht werden kann, nichts außer acht gelassen' hätte. Daß dies geschehen ist, versichert allerdings Rauschen mit einer Spitze gegen die behauptete Einseitigkeit Kirchs. Indes auch diese Versicherung ist unzutreffend. Es

wäre schlecht bestellt um unsere Kenntnis der älteren Papstgeschichte, wenn wir nicht mehr Quellen darüber hätten, als was sich bei Kirch darüber findet.

Wie dem auch sei, jedenfalls verdient die liebevolle Berücksichtigung dessen, was in der altkirchlichen Literatur Wahres geschrieben worden ist, nicht das Stigma, daß damit wohl dem Charakter einer ‚Tendenzschrift' genüge geleistet werde, nicht aber dem ‚rein historischen Interesse'. Gerade das ‚rein historische Interesse', richtig verstanden, fordert, daß der Student zu allererst eine gründliche Kenntnis von der Wahrheit an sich gewinne, damit er den richtigen Maßstab habe für die Beurteilung des historisch Gegebenen.

Selbstverständlich wird und muß der Hörer der Theologie auch mit historisch überlieferten Irrtümern, selbst mit denen, die etwa ein Kirchenvater vertreten hat, bekannt gemacht werden. So finden sich bei Kirch Texte des Arius, die Anathematismen des Nestorius, der heftige Ausfall Firmilians gegen den Papst Stephan, der Text des hl. Hieronymus, daß ursprünglich Bischöfe und Priester dasselbe gewesen seien. Rauschen hat es verschwiegen, daß derartiges bei Kirch steht.

Daß solche Stücke aber in der von Rauschen verlangten Ausdehnung in einer kleinen Chrestomathie aufgenommen werden müßten, ist eine andere Sache. Wie unbillig Rauschens Forderungen sind, beweist unter anderem der Satz: ‚Aus Tertullians Schrift De pudicitia liest man zwei kleine Äußerungen zugunsten des Primates und ein paar Zeilen gegen klandestine Ehen, aber über die Bußfrage, von der diese Schrift handelt, erfährt man wieder nichts'.

Nun, Kirch bringt aus Tertullian viel. Rauschen ist damit noch nicht zufrieden. Er sollte auch aus der unerträglich rigoristischen Schrift des Montanisten Belege für dessen unsinnige Forderungen betreffs der Buße bringen. Dagegen wird von Rauschen das dogmengeschichtliche Moment eines Bekenntnisses für den Primat aus dem Munde des ergrimmten Häretikers nicht mit einem einzigen Worte gewürdigt.

Es wäre Rauschen zu raten gewesen, daß er seine Rezension noch einmal mit reiflicher Überlegung durchgelesen hätte. Sie trägt auch sonst Spuren großer Flüchtigkeit. Vielleicht hätte er gefunden, daß er einmal von der ‚Taufe des Theodosius' redet, wo er offenbar von seiner ‚Buße' reden wollte, und daß er im allerletzten Satze ‚gesagt' geschrieben hat, wo er offenbar ‚geleugnet' schreiben wollte.

Innsbruck. Emil Michael S. J.

Methodisch-kritische Beiträge zur Geschichte der Sittlichkeit des Klerus besonders in der Erzdiözese Köln am Ausgang des Mittelalters von Joseph Löhr, Dr. theol. et phil. Münster 1910, Aschendorffsche Buchhandlung. VIII u. 120 S. in 8.

(Reformationsgeschichtliche Studien und Texte. Herausgegeben von Dr. Joseph Greving, ord. Prof. a. d. Univ. Münster. Heft 17).

Eine für die kulturgeschichtliche Forschung des fünfzehnten und sechzehnten Jahrhunderts sehr wichtige Studie liegt in diesem kleinen Hefte vor. Dr. Joseph Löhr, der sich durch seine Veröffentlichungen über die Verwaltung des kölnischen Großarchidiakonates Xanten am Ausgange des Mittelalters einen Namen gemacht hat, benützt nun seine Quellenkenntnisse auf diesem Gebiete zu einer eingehenden kritischen Studie über die Geschichte der Sittlichkeit des Klerus in der Erzdiözese am Ausgang des Mittelalters.

Er beginnt mit der Anwendung der allgemeinen Grundsätze der Quellenkritik auf diese besondere Frage. Da zeigt sich nun, daß einige Forscher wie zB. Johann Schäfer in seiner Schrift über ‚die kirchlichen, sittlichen und sozialen Zustände des fünfzehnten Jahrhunderts nach Dionysius Carthusianus' eine Quelle zugrunde gelegt haben, die nicht nur überaus subjektiv gefärbt ist, sondern auch an offensichtigen Übertreibungen, Verallgemeinerungen und einseitigen Beurteilungen leidet und somit nicht nur ein einseitiges, sondern in vieler Beziehung auch ein ganz unwahres und entstelltes Bild von den damaligen sozialen und sittlichen Zuständen vermittelt. Schäfer hat seine Quelle vor ihrer Benutzung nicht genügend abgewogen und so ein Bild entworfen, wie es zwar den Anschauungen eines strengen Karthäusers jener Zeit entsprach, aber sehr weit absteht von der Wirklichkeit. (3 ff.) Ähnlich verhält es sich auch mit Werken, die auf Predigten, Synodalbeschlüssen, Reformdekreten und andern Akten dieser Art aufgebaut sind. Alle diese Quellen haben in der vorliegenden Frage nur einen relativen Wert und berechtigen in der Regel nicht zu allgemeinen Schlüssen über die Sittlichkeitsverhältnisse im Klerus jener Zeit. Etwas verläßlicher sind die Visitationsberichte, aber auch diese teilen die oft vorkommenden Unvollkommenheiten menschlicher Darstellung. Sie enthalten vielfach bloße Denuntiationen, die erst zur Veranlassung genauerer richterlicher Untersuchung wurden, und sind nicht immer frei von Übertreibungen und Verallgemeinerungen. Man muß daher auch an diese Quellen die kritische Sonde anlegen. Für sicherer und zuverlässiger hält der Verfasser die Rechnungen, welche die Fis-

kale und Siegler den obersten Verwaltungsbehörden über die auferlegten und eingegangenen Strafgelder abzulegen hatten. Dies gilt natürlich nur für eine Zeit, in der es Gewohnheit geworden war, Sittlichkeitsvergehen der Priester ausschließlich oder wenigstens fast ausschließlich mit Geld zu bestrafen.

In der Tat bringt der Verfasser ausreichende Beweise für die Wichtigkeit und Verläßlichkeit dieser Quelle in der Kölner Erzdiözese am Ausgange des Mittelalters bei. Weil man diese Quelle übersehen, oder sie nur ganz einseitig benutzt hat, gelangten mehrere Forscher der neuesten Zeit, besonders Hashagen in seinen Beiträgen zur Sittengeschichte des westfälischen Klerus im späteren Mittelalter (Westdeutsche Zeitschrift für Geschichte und Kunst XXIII 102—109), Herrmann, Krusch u. a. zu ganz falschen Ergebnissen. Wie weit alle diese von der Wahrheit abirrten, ohne die Unrichtigkeit ihrer Schlußfolgerungen einzusehen, beweist L. in den folgenden Kapiteln. Ihre Vergleiche zwischen der Sittlichkeit des Klerus und der Laienwelt sind ganz unzuverläßlich, weil in den Quellen, die sie zu diesem Zwecke heranzogen, die Laien nur sehr unvollständig verzeichnet sind. Ferner unterließen sie es, im Klerus die verschiedenen Klassen zu berücksichtigen, obgleich nicht alle Klassen der katholischen Geistlichkeit der damaligen Zeit in sozialer Beziehung in gleichen oder wenigstens einigermaßen ähnlichen Verhältnissen lebten. Namentlich hervorzuheben ist der große Unterschied zwischen den Geistlichen, die sich im Genusse reicher Stiftungen befanden und den gewöhnlichen Seelsorgspriestern. Die ersten erfreuten sich eines reichen Einkommens, hatten in der Regel wenig Arbeit und lebten nicht selten ferne von ihren Stiftern; viele von ihnen hatten nur die niedern Weihen. Daher gelangten oft Leute ohne Beruf zum Genusse dieser Stiftungen, die sich nur deshalb in den geistlichen Stand hatten aufnehmen lassen, weil sie die Einkünfte der reichen Pfründen haben wollten. Anders verhielt es sich mit dem gewöhnlichen Pfarrklerus, der oft überladen war mit mühevollen Arbeiten. Allerdings traten an die Pfarrer und Seelsorger Versuchungen anderer Art heran, aber sie betrachteten den Priesterstand als einen heiligen Beruf, dem sie Ehre zu machen strebten. Dieser Unterschied ist auch für die Ermittlung des Standes der Sittlichkeit unter dem Klerus von Bedeutung. Ebenso wenig darf man, wie es oft geschehen ist, von einer Zeit auf eine andere, von einer Gegend auf eine andere schließen. Die Moralstatistik lehrt, daß gewisse Vergehen in einigen Jahren sehr oft in andern dagegen viel seltener vorfallen.

Derselbe Unterschied ist auch zu machen zwischen den verschiedenen Gegenden und Orten. Nur wo die Kulturverhältnisse, Gesetze, Lebensgewohnheiten und Lebensbedingungen gleich sind, wird man mit einiger Sicherheit auf ähnliche Sittlichkeitsverhältnisse schließen dürfen, aber auch da verlangt dieser Schluß große Vorsicht. Unberechtigt ist er aber überall da, wo diese Verhältnisse verschieden sind.

Das Ergebnis der behutsamen und vorsichtigen Berechnung der sittlichen Vergehen des Priesterstandes in der Erzdiözese Köln, besonders in dem Archidiakonate Xanten, ist daher bei Löhr ein ganz anderes als bei seinen Vorgängern. Die Gesamtzahl der Geistlichen ist nicht so gering, wie angenommen wurde. Man kann sie unzweifelhaft allein im niederrheinischen Archidiakonate auf 450 bis 600 Priester ansetzen. Dennoch ergibt sich aus den Rechnungen, daß bis zum Ende des fünfzehnten Jahrhunderts im Durchschnitte jährlich nicht mehr als 5 Priester vom Archidiakon wegen sittlicher Vergehen bestraft wurden. Die Sittlichkeit des Klerus im Archidiakonate Xanten kann also nicht so tief gestanden haben, wie es bisher dargestellt wurde. (59). Erst gegen Ende des Jahrhunderts und zum Beginne der Reformation ist ein größerer Verfall bemerkbar. Will man übrigens die Sache gerecht beurteilen, dann muß man auch beachten, daß die vorhandenen Quellen in der Regel von der stillen Pflichterfüllung gewissenhafter Priester nicht zu berichten pflegen. Daß gute Priester aber nicht selten waren, sondern weitaus die Mehrheit des Klerus bildeten, kann man aus manchen Stellen der Visitationsberichte schließen. Löhr zeigt dies an mehreren Beispielen.

Dieselbe Vorsicht, wie bei der Berechnung des Verhältnisses der Gefallenen zur Zahl der guten Priester, muß man auch bei der Erforschung der Gründe anwenden, die zu einem Verfalle der Sittlichkeit unter der katholischen Geistlichkeit geführt haben sollen. Viele moderne Forscher lassen es hierin fast noch mehr an Kritik fehlen als in ihren Ausführungen über den wirklichen Stand der Sittlichkeit. Da soll an erster Stelle die Kirche viel zu nachsichtig gewesen sein, indem sie Priestersöhne von dem Hindernis einer unehelichen Geburt leichtfertig dispensierte, in ihren Dienst aufnahm und so die Unsittlichkeit förderte. Löhr weist nach, daß man nicht nur die Zahl der Dispensen von dem Geburtsfehler der Unehelichkeit viel zu hoch angenommen hat, sondern auch, daß man öfters Priestersöhne unterstellte, wo es sich um uneheliche Söhne von Laien handelte. Man hat also die Quellen nicht richtig zu lesen oder zu erklären verstanden.

Nicht besser verhält es sich mit dem Beweise, daß die Strafen für sittliche Vergehen der Priester zu gering oder wenigstens geringer als für andere Vergehen angesetzt waren. Löhr zeigt durch genaue Berechnung des Geldwertes der damaligen Zeit, daß diese Strafen sehr empfindlich gewesen sein müssen. Ferner beweist er auch, daß der Strafansatz für gewisse andere Vergehen nur deshalb höher war, weil diese Vergehen für die kirchliche Gemeinschaft noch nachteiligere Folgen haben konnten, als selbst die Vergehen gegen die Sittlichkeit. So zB. wurde es höher bestraft, wenn der Priester sich offene Auflehnung gegen die geistliche Obrigkeit oder Ärgernis erregende Amtsvergehen zu schulden kommen ließ. Fälle von ungerechten oder willkürlichen Bemessungen des Strafgeldes sind noch kein Beweis für die Verwerflichkeit der Strafgrundsätze, sie fallen der Persönlichkeit des Richters zur Last. Löhr schließt mit der Wiedergabe einzelner Sätze moderner Forscher, deren Unwahrheit und Kritiklosigkeit offen am Tage liegt. Wenn in der Tat der Klerus jener Zeit so niedrig gestanden wäre, wie es in vielen Büchern dargestellt wird, dann wäre es unbegreiflich, wie die Kirche in vielen Orten dem vordringenden Luthertum einen so nachhaltigen Wiederstand entgegensetzen konnte.

Allerdings darf man den Unterschied zwischen einzelnen Ländern und Staaten nicht übersehen. In manchen Ländern, wie zB. in Böhmen, wo seit den Hussitenkriegen kein katholischer Bischof und keine katholische, theologische höhere Bildungsschule mehr gewesen war, stand es in dieser Beziehung viel schlechter als in den Rheinlanden. Löhr ist weit entfernt, diese Verschiedenheit der Verhältnisse in Zweifel zu ziehen: er kämpft lediglich gegen die Voreingenommenheit, die die Regeln der Kritik außeracht läßt, wenn es sich um katholische Priester und um katholische Einrichtungen handelt. Seine wissenschaftlichen Prinzipien sind allgemein angenommen. Er zeigt nur ihre Anwendung auf einen bestimmten Fall und hebt besonders jene Punkte hervor, die bei Forschungen dieser Art besonders zu beachten sind. Jeder Freund der Wahrheit und einer gesunden historischen Kritik wird daher gerne nach diesem Büchlein greifen und es zurate ziehen, wenn er ähnliche Fragen zu behandeln hat.

Innsbruck. Alois Kröß S. J.

Kirchengeschichtliche Abhandlungen. Herausgegeben von Dr. Max Sdralek, ord. Professor der Kirchengeschichte an der Universität Breslau, Domkapitular. Siebenter Band: **Konrad Wimpina.** Ein katholischer Theologe aus der Reformationszeit von Joseph Negwer, Dr. der Theologie, Kaplan am deutschen Kollegium der Anima in Rom Breslau 1909. G. P. Aderholz. XVIII. 279 S. in 8.

Der Verfasser der vorliegenden Monographie über einen deutschen Theologen der Reformationszeit läßt sich von dem Bestreben leiten, einen ehrlichen Verteidiger des katholischen Bekenntnisses gegen die hergebrachten Entstellungen der Wahrheit in das richtige Licht zu stellen. Mit Recht klagt Th. Wiedemann in seinem Vorworte zur Würdigung des Dr. Johann Eck, daß die katholischen Theologen der Reformationszeit von ihren Gegnern mit Unrat beworfen worden seien. Im 16. und 17. Jahrhundert tat es die Leidenschaft, in späteren Jahrhunderten war es mehr die Interesselosigkeit und der Mangel an Verständnis für die Glaubenstreue der Katholiken, der auf Seite der Protestanten eine richtige Würdigung der katholischen Theologen niemals aufkommen ließ. Die Katholiken selbst befaßten sich verhältnismäßig wenig mit der Geschichte der großen Religionsbewegung. Erst in neuester Zeit ist eine Wendung zum Bessern bemerkbar. Zahlreiche katholische Gelehrte, darunter auch Theologen, arbeiten an der Aufhellung jener Zeit. Nikolaus Paulus hat eine Reihevon Werken über die Ordensleute und Priester erscheinen lassen, die nicht lässig die Hände in den Schoß legten, sondern die Lehre Luthers gleich vom Anfange an mit gewichtigen Gründen bekämpften. In den Erläuterungen und Ergänzungen zu Janssens Geschichte des Deutschen Volkes finden sich viele Hefte, die über einzelne Theologen und Gelehrte katholischer Richtung handeln. Die reformationsgeschichtlichen Studien und Texte von Dr. Jos. Greving, ergänzen diese Darstellungen durch Veröffentlichungen von Briefen und anderen Dokumenten zur Geschichte hervorragender Männer jener Zeit.

Der Verfasser des vorliegenden Heftes der Sdralekschen Abhandlungen hat aus der Reihe der katholischen Gelehrten jenes Zeitalters einen Mann herausgegriffen, der zwar nicht viel Aufsehen erregte, aber durch seine stille Lehrtätigkeit auf der Universität Leipzig und bei der Gründung der Universität zu Frankfurt an der Oder sich einen Namen erwarb. Negwer ging mit großer Ausrüstung an die Arbeit. Da Briefe und handschriftliche Akten über Konrad Wimpina nicht mehr aufzufinden waren, so stützt er sich hauptsächlich auf seine Werke und zieht die über

die Geschichte jener Zeit erschienenen Darstellungen in weitem Umfange heran. So gelang es ihm, alle früheren Lebensbeschreiber Wimpinas zu überholen und ein besseres Verständnis seiner Tätigkeit anzubahnen. Viele Lebensdaten werden hier zum ersten Male bekannt. Konrad ist als Sohn wenig bemittelter Bürgersleute um 1460 im Städtchen Buchen an der Morre in der Diözese Würzburg geboren, zog aber schon in früher Jugend mit seinen Eltern nach Wimpfen und nannte sich daher gewöhnlich Wimpina. Sein Familienname Koch geriet in Vergessenheit. Die höhere Ausbildung erhielt er auf der Universität Leipzig, wo noch die alte Richtung herrschte, wenn auch der Humanismus einige Vertreter hatte. Wimpina verschloß sich nicht ganz dieser neueren Richtung, versuchte sich auch in größeren Gedichten, wurde aber doch nie ein gewandter Stilist und Latinist, der durch seine feine Sprache andere bezaubert hätte. Er schrieb besonders in seinen gelehrten Werken etwas schwülstig und gekünstelt und liebte es seine Sätze mit vielen Zitaten zu belegen. Seit 1486 widmete er sich in Leipzig der Theologie und stieg zu den höchsten Stufen der akademischen Grade empor. Er war in der Tat ein systematisch durchgebildeter Theologe, aber mehr Professor als Volksschriftsteller oder Agitator. Sein Verdienst liegt in der Verteidigung der alten Lehre gegen die Angriffe der Humanisten und gegen die neu auftauchenden Häresien. Er trat in der Regel mit unbehilflichen gelehrten Werken auf den Kampfplatz und kam so nie recht zur Geltung. Seine Bücher von der Ars epistolandi angefangen bis zu den großen Foliobänden seines späteren Lebens analysiert Negwer ausführlich und gibt dann am Ende eine genaue Beschreibung ihrer verschiedenen Ausgaben. Nach dem Berichte über Wimpinas Tod — er starb am 17. Mai 1531 in seiner Heimat — folgt sein Testament und sein Charakterbild. Mit dem Lobe seines Helden ist Negwer vielleicht gar zu sparsam und wohl auch etwas hyperkritisch in der Beurteilung der Meinungen und Absichten des stillen Gelehrten.

Dem Fleiße der Forschung und der Gewandtheit der Bearbeitung eines spröden Stoffes muß man alle Anerkennung zollen. Oft greift Negwer über den Rahmen einer reinen Personengeschichte hinaus und entwirft anschauliche Bilder von den Bildungsverhältnissen in jener Zeit, besonders auf den Universitäten in Leipzig und Frankfurt. Sein Werk ist daher ein trefflicher Beitrag zur Geschichte der höheren Bildung zum Beginne des Reformationszeitalters und muß zum Studium dieses Zeitalters herangezogen werden.

Innsbruck. Alois Kröß S. J.

Analekten

Am 25. Dezember 1910 brachte die Frankfurter Zeitung einen Leitartikel aus der Feder Lujo Brentanos, Professors der Nationalökonomie an der Universität in München, mit dem Titel: **‚Die Kirche und die Entwicklung zur Freiheit'**. Darin heißt es, Papst Leo XIII habe ‚in dem Briefe, den er am 5. Mai 1888 aus Anlaß der Aufhebung der Sklaverei in Brasilien an die brasilianischen Bischöfe gerichtet, gesagt, man könne der katholischen Kirche, welche kraft der übergroßen Gnade Christi, des Erlösers, die Sklaverei ausgerottet und die wahre Freiheit, Gleichheit und Brüderlichkeit verwirklicht habe, für ihre Verdienste um die Wohlfahrt der Völker nie Lob und Dank genug spenden.

‚Dagegen hat am 12. Juni 1910 der Bischof von Regensburg, Dr. von Henle, dem bayerischen Eisenbahnminister von Fraundorfer erwidert: „Seine Exzellenz haben hingewiesen auf die soziale Entwicklung des Christentums. Das Christentum hat sich mit der sozialen Frage Jahrhunderte lang nicht beschäftigt. Wenn Seine Exzellenz die Güte haben wollten, die paulinischen Briefe nachzulesen, so würden Sie aus denselben entnehmen, daß der Apostel Paulus beständig dahin gewirkt hat, sich in die gegebenen Verhältnisse zu schicken. Wer Knecht ist, soll Knecht bleiben, wenn er nicht freiwillig von seinem Herrn der Knechtschaft enthoben wird. Das Christentum hat also mit der Sozialdemokratie in Beziehung auf seine Entwicklungsgeschichte und seine Stellung zur sozialen Frage auch nicht die geringste Beziehung. Das möchte ich hier konstatiert haben".

‚Das ist', fährt Brentano fort, ‚gerade das Entgegengesetzte von dem, was Leo XIII an die brasilianischen Bischöfe schrieb. Wer hat recht,

Papst oder Bischof?' — Da nun Brentano gefunden hat, daß die Kirche der drei ersten Jahrhunderte betreffs der Sklavenfrage sich in ‚völliger Gleichgiltigkeit' befand und daß das ‚Christentum, als es Staatsreligion wurde, an der Sklaverei noch weniger änderte', so konnte der Schiedspruch nur lauten: ‚Nicht Leo XIII hat recht, sondern der Bischof von Regensburg. Die Sklaverei ist erst ausgestorben, als die Bedingungen für ihr Fortbestehen aufhörten, also einmal, als die Ursache aufhörte, d. h. als man aufhörte, Kriegsgefangene zu Sklaven zu machen, sodann, als es vorteilhafter wurde, statt Sklaven mehr oder minder freie Arbeiter zu verwenden'.

Indes mit dieser Antwort ist nichts erklärt und nichts bewiesen. Denn man frägt: Warum hat man aufgehört, Kriegsgefangene zu Sklaven zu machen? Warum hat man es vorgezogen, statt Sklaven mehr oder minder freie Arbeiter zu verwenden?

Auf die letzte Frage wird Brentano antworten: Weil die Arbeit des Freien im Allgemeinen besser ist als die des Sklaven.

Aber ist das nicht auch im klassischen Altertum wahr gewesen? oder sollte die hoch entwickelte Intelligenz der klassischen Völker für die Erkenntnis dieser Binsenwahrheit nicht ausgereicht haben?

Die von Brentano mit dem Bewußtsein größter Sicherheit gegebene Lösung der Frage: Wodurch ist die Sklaverei ausgestorben? ist also tatsächlich keine Lösung; denn sie läßt die Frage offen. Trotzdem hat sich Brentano mit ihr begnügt und er wiederholt am Schluß seines langen Artikels, von dem hier nur der erste, die altchristliche Zeit betreffende Teil als Stichprobe dienen soll, in verstärkter Form und mit emphatischem Nachdruck sein Verdikt: ‚Der Bischof von Regensburg hat tausendmal recht gegenüber dem Papst'.

Als Brentano seinen Artikel veröffentlichte, lag längst eine Schrift vor, die sich in demselben Rahmen bewegt, wie der erste Teil seines Artikels. Die Schrift trägt den Ttitel: ‚Sklavenlos und alte Kirche. Eine historisch-exegetische Studie über die soziale Frage im Urchristentum' von Dr. Alphons Steinmann, Professor am Königl. Lyzeum Hosianum in Braunsberg. M.-Gladbach 1910.' Diese Studie bildet das 8. Heft der ‚Apologetischen Tagesfragen'. Selbstredend klingen die zwei letzten Worte für Brentano höchst unwissenschaftlich: Macht nichts. Behaupten und nicht beweisen ist jedenfalls noch weit unwissenschaftlicher. Steinmann aber hat seine Angaben belegt, und da er zu einem von Brentano sehr verschiedenem Ergebnis gelangt ist, so frägt es sich: Hat Brentano wirklich recht?

In der kleinen Schrift Steinmanns ist eine erstaunlich umfangreiche Literatur verwertet worden. Der Verfasser würde auch bei Döllinger, Heidentum und Judentum. Vorhalle zur Geschichte des Christentums, Regensburg 1857, manchen wertvollen Quellenbeitrag zur Klarstellung seines Themas gefunden haben.

Über das Verhältnis der stoischen Philosophie zur Sklavenfrage zieht der Verfasser im Anschluß an eine geradezu herzlich klingende heidnische Inschrift eines Sklaven über seinen Herrn, eine, wie es scheint, zu weitgehende Folgerung. Diese ‚Inschrift‘, sagt er, ‚gehört etwa dem Ende des 2. Jahrhunderts nach Christus an. Sie läßt deutlich erkennen, daß die Humanität Fortschritte gemacht hat. Wenn wir nun diese Inschrift in den Zusammenhang mit den humanen Verordnungen der römischen Kaiser bringen dürfen, so zeigt sich ganz unverkennbar, daß eine neue soziale Aera im Anzuge war. Inauguriert war sie schon von der Stoa, in deren Lehren mancher der verachteten Sklaven Trost und Erquickung gefunden hatte, deren Grundsätze von der Naturgleichheit aller Menschen ein Seneca so nachdrücklich vertreten hatte. Ihre Lehre beeinflußte die juristische Denkweise und hat zu Milderungen mehr als einen Anstoß gegeben‘.

Also, schließlich hat doch nur ‚m a n c h e r der verachteten Sklaven‘ in den Lehren der Stoa Trost und Erquickung gefunden; sie haben zu Milderungen ‚m e h r a l s e i n e n Anstoß‘ gegeben. ‚Wir anerkennen den Wert und die Bedeutung der stoischen Lehre für die Umwandlung des Sklavenloses‘, sagt Steinmann an einer andern Stelle (S. 31). ‚Wir dürfen aber nicht blind sein für ihren tatsächlichen Erfolg. Und der dürfte wesentlich geringer zu bewerten sein‘.

Es handelte sich ja um die Ausrottung eines Instituts, das mit dem heidnischen Staatsleben aufs Innigste verwoben war, eines Institutes, von dem Mommsen sagt: ‚Das Meer von Jammer und Elend, das in diesem elendesten aller Proletariate sich vor unsern Augen auftut, mag ergründen, wer den Blick in solche Tiefen wagt; es ist leicht möglich, daß mit denen der römischen Sklavenschaft verglichen, die Summe aller Negerleiden ein Tropfen ist‘.

Da sollte nach Brentano durchgreifend und allgemein der stoische Tugendstolz helfen können, der sich gegen jede Regung des Mitleids naturwidrig verschloß, der im Schmerz gar keinen Schmerz zu erkennen vorgab und das letzte Mittel, dem Unglück zu entrinnen, im Selbstmord erblickte?

Die gesetzlichen Milderungen sodann waren an sich gewiß lobens-

wert. Aber man hüte sich auch hier vor Überschätzung. Der kranke Sklave, den sein Herr verstoßen hatte, wurde allerdings von Kaiser Claudius für frei erklärt. Doch war mit diesem Freibrief die Versorgung des Sklaven noch nicht gegeben. Für einen alten, kranken Sklaven mußte also die Freiheit ein sehr zweifelhaftes Gut werden.

Andere gesetzliche Milderungen haben gleichzeitig durch unleugbare Tatsachen eine merkwürdige Beleuchtung erfahren. So ließ Kaiser Augustus im Zorne einen Prokurator an einen Schiffsmast nageln. Kaiser Hadrian, welcher die willkürliche Tötung eines Sklaven verbot, hat einem Sklaven mit einem Griffel ein Auge ausgestoßen und unter Commodus wurde als Zuchtmittel die revocatio in servitutem eingeführt. In demselben Jahre, da der Apostel Paulus als Gefangener nach Rom transportiert wurde, fiel der Stadtpräfekt Pedanius Secundus durch die Mörderhand eines Sklaven. Für dieses Verbrechen eines Einzigen büßten seine sämtlichen 400 Sklaven mit dem Leben. Und noch im 2. Jahrhundert gibt Apulejus als Augenzeuge in seinen Metamorphosen[1]) ein anschauliches Bild von dem viehischen Zustande der Sklaven, die zum Pistrinum, zur Tret- oder Stampfmühle, verurteilt waren. ‚Ihr guten Götter', ruft er aus, ‚was für Menschen sah ich da. Die ganze Haut von den Striemen der Peitsche durchfurcht und wie bemalt, den zerschlagenen Rücken von den Fetzen ihres Kittels mehr überbeschattet als bedeckt. Einige unter ihnen trugen nur einen schmalen Gürtel um die Lenden. Alle ließen durch ihre Lumpen den nackten Körper sehen. An der Stirn waren sie gebrandmarkt, der Kopf halbgeschoren, an den Füßen trugen sie eiserne Ringe. Die Bläße gab ihnen ein häßliches Aussehen. Ihre Augenlider waren wie angenagt von dem Rauch und den Dünsten in dieser finstern Atmosphäre, so daß sie kaum den Gebrauch ihrer Augen noch hatten'.

Steinmann hält daher das Urteil Overbecks, Alte Kirche und Sklaverei 171 f., für einseitig und übertrieben, wenn er sagt: ‚Kurz, man hat hier eine Rechtsentwicklung vor sich, welche, besonders wenn man an die Analogie der Geschichte moderner Emanzipationsbewegungen denkt, kaum einen verständigen Zweifel darüber zuläßt, daß es im römischen Reiche noch zu einer gänzlichen Abschaffung der Sklaverei gekommen wäre, wären nicht im Laufe des 3. und 4. Jahrhunderts alle Quellen des politischen Lebens darin versiegt'. Brentano hat sich diesen Gedanken zu eigen gemacht und ihn zum Teil wortwörtlich kopiert, ohne indes dem Leser zu verraten, woher er stammt.

---

[1]) Opp. ed. Bip. I, 1788, 198 sq.

Der Kernpunkt ist nun: Wie hat sich das junge Christentum zur Sklavenfrage gestellt? Nach Brentano war es vollständig indolent; das Problem existierte für die Kirche der ersten Zeit gar nicht. ‚Auch Christus und die Apostel haben sich nirgends direkt gegen die Sklaverei ausgesprochen‘, sagt Brentano.

Man beachte das Wörtlein ‚direkt‘. War sich Brentano bewußt, daß Christus und die Apostel sehr wohl gegen die Sklaverei arbeiten konnten, auch wenn dies nicht direkt geschehen ist? Etwa 20 Zeilen später redet der Verfasser selbst ganz allgemein von dem ‚Widerspruch zwischen der an alle ohne Ausnahme gerichteten Aussprüche Christi und der Sklaverei‘. Warum hat sich Brentano über diesen wichtigen Punkt nicht eingehend geäußert? Vielleicht hängt die Lösung der ganzen Frage lediglich davon ab, in welcher Weise Christus und die von ihm gestiftete Religion, wenn auch nicht direkt, so doch indirekt gegen die Sklaverei aufgetreten sind.

Wäre Christus und wären seine Jünger gegen dieses Institut, welches das gesamte staatliche und gesellschaftliche Leben durchdrang, direkt aufgetreten, so hätte ein derartiges Auftreten ohne Frage den Vorwurf eines wenig erleuchteten Eifers verdient und Männer wie Brentano wären die ersten gewesen, die mit diesem Vorwurf nicht zurückgehalten hätten. Christus war gekommen, um die Menschheit innerlich umzuwandeln und er hat sich treu an diese seine Aufgabe gehalten. Trotz alledem wurde er politischer Umtriebe geziehen. Christus war kein Volksaufwiegler; daher war seine Hinrichtung eine schreiende Ungerechtigkeit. Aber er wäre in der Tat ein Volksaufwiegler gewesen, wenn er sich direkt gegen die Sklaverei gewendet hätte. Eine soziale Revolution mußte die notwendige Folge einer solchen Missionstätigkeit sein.

Christus, in seinem Auftrage die Apostel und die von diesen aufgestellten Glaubensboten haben sich des direkten Angriffs auf die Sklaverei enthalten. Sie haben vielmehr das Übel an der Wurzel gefaßt; das war klug und psychologisch das einzig Richtige. Sie haben die sittlichen Krebsschäden, mit denen die Sklaverei auf das Innigste zusammenhing und aus denen sie hervorgewachsen ist, bekämpft und auf diese Weise einen aussichtsvollen Kampf gegen die Sklaverei eröffnet. Das Christentum hat alles geboten, was notwendig war zur Austilgung der Sklaverei. Wenn der Erfolg erst spät erreicht wurde, so trägt daran nicht das Christentum die Schuld. Die Schuld tragen einzig und allein die Menschen, welche dem Gesetze des Evangeliums keinen oder nur einen geteilten Einfluß auf sich gestattet haben.

Hierin liegt der gewaltige Unterschied zwischen allem, was das Heidentum zur Milderung des Sklavenloses zu bieten wußte, und den Heilmitteln, welche das Christentum an die Hand gab. Die Lehre von der Naturgleichheit aller Menschen mochte in einzelnen Fällen bei gutgearteten Leuten gute Früchte bringen. Für die Gesamtheit verfehlt eine solche Theorie ihre Wirkung. Wer nicht mehr sagen kann, als daß alle Menschen von Natur einander gleich sind, ist zum vorhinein unfähig zur Lösung der Sklavenfrage. Auch Gesetze allein machen es nicht. Es muß der ganze Mensch, der Herr wie sein Sklave, seelisch umgestaltet werden. Nur eine Religion, die es sich zur Aufgabe setzt und imstande ist, die Leidenschaften zu bändigen, aus Wölfen Lämmer zu machen, darf den Anspruch erheben, daß sie grundsätzlich das Elend der Sklaverei aus der Welt schaffen kann.

Es ist klar, daß für das volle Gelingen des Prozesses auch äußere Verhältnisse der verschiedensten Art, vor allem wirtschaftliche Vorbedingungen gegeben sein müssen. Doch wird in jedem Falle der Einfluß einer Herz und Geist adelnden Religion dem Übel seinen empfindlichsten Stachel nehmen. Es wird der Name vielleicht noch fortbestehen; Sinn und Inhalt wird ein anderer sein.

Das war die Mission des Christentums und es hat auch in den ersten Jahrhunderten trotz blutiger Verfolgung seitens der Staatsgewalt diese seine Mission glorreich erfüllt. Die Mittel zur Erreichung des hohen Zieles waren die wirksamsten. Schon die liebenswürdige Erscheinung des Heilandes mußte jeden Sklaven, der ihn sah oder von ihm hörte, mit Trost erfüllen. Er hatte ja selbst die Gestalt eines Sklaven angenommen (Phil. 2, 7), verkehrte am liebsten mit dem niederen Volke, aus dem er seine Jünger wählte, und schließlich wurde er in der Passion zertreten wie ein Wurm. Der Apostel Petrus hat in seinem ersten Briefe 2, 18 ff den Sklaven eine aus tiefem Herzen kommende Standespredigt gehalten, deren voller und warmer Klang bisher unerhört war. ‚Es ist überaus rührend, wie er dem Jammerbild des mißhandelten Sklaven das blutige Leidensbild des Herrn gegenüberstellt, die Züchtigungswunden des Sklaven den Geißelungsstriemen des Heilands nahebringt, wie er das Beispiel leidender Geduld dessen, der selber den Sklaventod am Kreuze starb, dem Sklaven vorhält zur Überwindung der Versuchung zu Hinterlist, Schmähung, Haß und Rache . . . Zuletzt wird das Ecce homo-Bild vertauscht mit dem Bild des guten Hirten und dieses Lieblings- und Trostbild der ersten Christen ebenfalls zu besonderem Eigentum der Sklaven gemacht . . . Man vergegenwärtige

sich den Eindruck und die Wirkung dieser Unterweisung und ermesse, welches Licht und welche Verklärung durch sie in die Leiden, Qualen und Wunden des Sklavenlebens geleitet wurde' (Keppler, Die Sklavenfrage im Neuen Testament, in der Theologischen Quartalschrift 73, Tübingen 1891, 259 ff).

Das Christentum verlangte auch vom Sklaven ein reines Herz. Das Leiden mit reinem Herzen um Gottes willen, der selbst unschuldig für uns gelitten hat, ist und bleibt zwar immer ein Leiden, aber es ist gegen das Leiden des Lasters und der Verkommenheit ein Himmel. Dazu die beseligende Hoffnung, die feste, auf göttliche Verheißung gegründete Erwartung eines ewigen Paradieses für den, der während der kurzen Zeitspanne dieses Lebens nicht sowohl den Menschen, sondern in ihnen Gott dem Herrn selbst gedient hat.

Das war die Predigt der Kirche schon in den ersten Jahrhunderten ihres Bestehens. Brentano aber sagt, sie sei der Sklavenfrage in ,völliger Gleichgiltigkeit' gegenüber gestanden.

Ein weiteres Moment, durch das die Lage der Sklaven sehr erheblich gemildert werden mußte, lag in der Tatsache, daß die junge Kirche sich nicht bloß aus Sklaven, sondern auch aus zahlreichen Mitgliedern der höheren Stände zusammensetzte. Allen aber, den Vornehmsten wie den Geringsten, galt dasselbe Evangelium als Richtschnur des Lebens und seine treue Beobachtung als unerläßliche Bedingung unvergänglichen Lohnes im Jenseits. Alle waren Kinder des himmlischen Vaters, waren Brüder, Brüder Christi, Brüder untereinander, verbunden durch das geheimnisvolle Band christlicher Nächstenliebe. Wie die Tugend der Demut, blieb die vom Christentum geforderte Nächstenliebe dem Heidentum gänzlich unbekannt. Diese wunderbare Macht allein war imstande, der Sklaverei alles zu nehmen, was ihr Unmenschliches anhaftete.

Dasselbe gilt von der Bewertung, welche durch das Christentum die Arbeit erfuhr. Nur weil schwer gearbeitet werden mußte, gab es Sklaven. Denn der Freie erachtete die Händearbeit als eine Entwürdigung seiner sozialen Stellung. Durch die neue Religion des Kreuzes aber, die gerade von solchen gepredigt wurde, welche selber von der Arbeit ihrer Hände lebten, wurde die Arbeit geadelt. Es konnte keine Schande mehr sein, in niedrigen Diensten zu stehen, wenn der Sohn Gottes einem armen Zimmermann untertan sein wollte.

Ist es mithin wahr, daß das Christentum in den ersten drei Jahrhunderten an der Sklaverei nichts geändert hat? Die Geschichte lehrt

das gerade Gegenteil. Mehr noch. Wer die Sklaverei unter den damaligen Verhältnissen wirksamst bekämpfen wollte, mußte es so bekämpfen, wie Christus, die Apostel und die christliche Kirche es getan haben. Alles Übrige ohne die fundamentalen Maßregeln, welche das Christentum ergriffen hat, ist im Vergleich zu ihnen nur von geringer Bedeutung.

Also Brentano hat unrecht und gegen ihn hat Leo XIII ‚tausendmal recht'. Denn die Kirche hat, so viel an ihr lag, gerade das Entwürdigende in der Sklaverei und darum sie selbst bekämpft. Die Kirche allein hat wahre Freiheit, Gleichheit und Brüderlichkeit verwirklicht und verwirklicht sie noch. Unrecht hat Brentano auch gegen den Bischof von Regensburg, dem er recht gegeben hat. Denn das junge Christentum hat sich tatsächlich mit der sozialen Frage als solcher wohlweislich nicht beschäftigt, und doch hat es durch seine Lehre und durch die innere Umwandlung von Herr und Sklave die soziale Frage grundsätzlich und glänzend gelöst. Würden sich alle Menschen im Sinne des Christentums umwandeln lassen, die soziale Frage wäre auch heute gelöst, ja, es hätte nie eine gegeben.

Aus vorstehenden Erwägungen folgt, daß es für die prinzipielle Lösung der hier in Rede stehenden Frage vollkommen gleichgiltig ist, ob der heilige Paulus I. Kor. 7, 21, dem Sklaven den Rat gegeben hat, Sklave zu bleiben, auch wenn er frei werden konnte, oder ob er ihm diesen Rat nicht gegeben hat. Die Ansichten über diesen Punkt gehen stark auseinander[1]). Jedenfalls hat Brentano durch s e i n e Übersetzung des betreffenden Textes den Gedanken des Apostels entstellt. Brentano sagt: Paulus ‚schrieb an die Korinther I, 7 [soll heißen: I Kor. 7, 21] „Wurdest Du als Sklave berufen, laß es Dich nicht kümmern. Vielmehr, auch wenn Du frei sein kannst, so bleibe u m s o lieber dabei"'. Diese Übersetzung ist objektiv genommen eine Fälschung. Zum mindesten rückständig aber ist die Behauptung Brentanos, als habe Paulus den Rat gegeben ‚im Hinblick auf das nahe bevorstehende Hinschwinden der gegenwärtigen Weltgestalt'. Daß hier eine Parusie-

[1]) Steinmann 62 ff weist mit Entrüstung ab, daß Paulus einem Sklaven zugemutet haben sollte, von der sich ihm bietenden Möglichkeit, frei zu werden, keinen Gebrauch zu machen. Andere halten gerade diese Auslegung für die richtige. Vgl. die Kommentare zu I Kor von Rudolf Cornely, Paris 1890, 192 ff, von Philipp Bachmann, Leipzig 1905, 287 ff und von F. S. Gutjahr, Graz und Wien 1907, 178 ff.

Vorstellung bei Paulus mitgespielt habe, hätte Brentano heute unterdrücken sollen. Rückständig ist ferner, daß die apostolischen Konstitutionen ein ‚vorkonstantinisches Rechtsbuch‘ sind, abgesehen davon, daß das, was Brentano ihnen und dem Ignatius entnommen hat, auf Grund obiger Ausführungen ganz und gar belanglos ist.

Als ein arger Irrtum muß es bezeichnet werden, wenn Brentano versichert, daß die Aussprüche Christi und die Folgerungen, die zB. St. Augustinus, angeblich richtig, daraus gezogen hat, jede Herrschaft des Menschen über Menschen verbieten. Ein Irrtum ist es, daß ‚nach der Lehre der Kirchenväter von Natur Kommunismus bestanden hat und das Eigentum erst durch Usurpation entstanden ist‘, daß deshalb Leo XIII in seiner Rechtfertigung des Privateigentums auf Grund des Naturrechts ‚den Lehren der Kirchenväter ins Gesicht geschlagen hat‘. Das hat Brentano nirgends, auch nicht in seiner Abhandlung: ‚Die wirtschaftlichen Lehren des christlichen Altertums‘[1]) bewiesen. Diese Abhandlung leidet an dem schweren methodischen Fehler, daß sie kürzere oder längere Vätertexte aus dem Zusammenhange hebt und ohne alle Rücksicht auf die Gesamtauffassung des Autors tendenziös deutet. Jeder Exeget weiß, daß neben dem Text auch der Kontext und zwar der Kontext im weitesten Sinne des Wortes berücksichtigt werden muß, wenn er nicht Gefahr laufen will, in die Irre zu gehen. Mit demselben Recht und Unrecht könnte Brentano beweisen, daß Gregor VII gelehrt habe, alle weltliche Gewalt stamme vom Teufel. Brentanos Methode, ‚die Lehre der Kirchenväter‘ festzustellen, ist sehr bequem, wissenschaftlich und kritisch ist sie nicht.

Kurz, in dem ganzen ersten Abschnitt seines Artikels ist jeder einzelne Satz entweder unhistorisch, also falsch, oder unzutreffend. Zutreffend ist nur der am Schluß stehende Hinweis auf die allerdings für die Auffassung der jungen Kirche höchst charakteristische, aber von Brentano nicht gewürdigte Tatsache, daß ein ehemaliger Sklave, namens Kallistus, im Jahre 217 den päpstlichen Stuhl bestiegen hat.

Die Behauptungen Brentanos können nicht freigesprochen werden von dem Tadel einer vorwiegend materialistischen Geschichtsauffassung und einer durch sie bedingten überraschenden Oberflächlichkeit.

Innsbruck. Emil Michael S. J.

---

[1]) Sitzungsberichte der philosophisch-philologischen und der historischen Klasse der k. b. Akademie der Wissenschaften zu München, München 1903, 141 ff.

Aphoristische Vaterunser-Analekten. Gelegentlich einer demnächst im Druck erscheinenden exegetisch-patristischen und liturgisch-dogmatischen Studie über die vierte Bitte des Vaterunsers[1]) habe ich manche anfangs ungeahnte Wahrnehmungen gemacht, die nach dem Urteil einiger Kollegen und Freunde auch weitere Kreise interessieren dürften. Dazu gehört vor allem das mich überraschende Endresultat dieser Studie: Die Konstatierung einer solchen Klarheit und Konstanz aller auf die Brotbitte bezüglichen amtlichen Äußerungen der kirchlichen Lehrorgane, daß ich nicht umhin kann, in betreff des stets von der Kirche festgehaltenen und immer wieder neben dem materiellen Partialsinne hervorgehobenen eucharistischen Wortsinnes dieser Bitte eine durch das gewöhnliche Lehramt der Kirche vorgelegte Glaubenswahrheit zu erkennen. Diese veritas ordinariae praedicationis et precationis ecclesiasticae ist die Hauptthese, die ich, ohne irgend jemand zu verketzern, gegen zahlreiche neuere Exegeten und Liturgiker sowie gegen sehr wenige morgenländische Väter verteidige.

Indem ich nicht nur die geneigten Leser, sondern auch alle bedenklichen Kopfschüttler auf diese bereits seit Neujahr im Druck befindliche Schrift aufmerksam mache, möchte ich hier kurz in aphoristischer Weise einige Punkte hervorheben, die dort einer ausführlicheren Behandlung unterzogen werden und sowohl über das Vaterunser als auch über mehrere patristische und liturgische Fragen durch Zerstreuung vieler Vorurteile wieder mehr Licht verbreiten.

1. Eine merkwürdige Wechselbeziehung herrscht vielfach zwischen der eucharistischen Auffassung der Brotbitte und der Praxis inbezug auf die tägliche oder seltene Kommunion. Diese Wechselbeziehung wird mit Rücksicht auf die im Orient früher als im Okzident erschlaffende Gewohnheit der täglichen und häufigen Kommunion bereits vom heiligen Augustin (De serm. Domini in monte l. II c. 26) gekennzeichnet und auch später, zB. vom hl. Beda und von Rhabanus Maurus, bei Erklärung der Brotbitte berücksichtigt. Das Mittelalter ist nun freilich von der idealen Kommunionpraxis der ersten Jahrhunderte ganz abgekommen, ohne die von den Vätern ererbte eucharistische Teilauffassung der Brotbitte des Vaterunsers aufzugeben. Die genannte Wechselbeziehung machte sich aber auch damals bemerkbar in den etwas gezwungenen Versuchen nachzuweisen, wie der täglich zelebrierende Priester auch im Namen der

---

[1]) Bock, Joh. Pet. S. J., Die Brotbitte des Vaterunsers. Ein Beitrag zum Verständnis dieses Universalgebetes und einschlägiger liturgisch-patristischer Fragen. Druck und Verlag der Bonifaziusdruckerei, Paderborn 1911.

Gläubigen täglich die Eucharistie empfange, und wie wir demgemäß mit Recht im eucharistischen Wortsinne beten: Unser tägliches Brot gib uns heute. Noch am Anfang der Neuzeit konstatiert Maldonat (in Mt 6,11) dieselbe Wechselbeziehung für die Zeit der ersten Christen, und dasselbe tut auch im verflossenen Jahrhundert unter andern der protestantische Exeget Tholuck (zu Mt 6,11).

Die Kirche selbst hat jederzeit[1]) sowohl den eucharistischen Wortsinn von Mt 6,11 und Lk 11,3 verteidigt als auch die Erlaubtheit der täglichen Kommunion unter den notwendigen Bedingungen gelehrt. Geändert hat sich im Laufe der Zeiten einerseits die Praxis der Gläubigen, andererseits der Standpunkt der Exegeten. Obwohl nun beide Änderungen teilweise gegenseitig von einander abhängen, so zeigt die geschichtliche Untersuchung dennoch die allmähliche Erschlaffung der häufigen Kommunionpraxis als eine der Hauptursachen des veränderten exegetischen Standpunktes. Nach der seltenen Kommunionpraxis richtete sich allmählich die Privatexegese der Brotbitte. Nach der lebendigen, von der Kirche befürworteten und nun wieder auferweckten Praxis der häufigen und täglichen Kommunion wird sich auch die katholische Privatexegese dieses Schrifttextes umso leichter wieder richten, als ja die offizielle Exegese des kirchlichen Lehramtes stets den eucharistischen Wortsinn der Brotbitte verteidigte und neulich im Dekret Sacra Tridentina wieder hervorhob.

2. Ein grober Anachronismus ist es, wenn man die Entstehung oder die Verbreitung der eucharistischen Deutung ‚unseres täglichen Brotes' lediglich oder hauptsächlich auf die mit Recht sehr stark angezweifelte Ableitung des ἐπιούσιος von ἐπί und οὐσία oder gar auf das erst vom hl. Hieronymus gebildete supersubstantialis zurückführt. Weitaus die meisten der noch jetzt nachweisbaren ältesten morgen- und abendländischen Übersetzungen nehmen ἐπιούσιον in zeitlicher Bedeutung (panem continuum, iugem, venientem, crastinum, cotidianum) und gehen somit direkt auf ἐπιέναι zurück. Und auch jene syrischen Übersetzungen, die den Schrifttext durch ‚panem indigentiae (necessitatis) nostrae' umschreiben, sind wohl eher gleichbedeutend mit ‚unserm täglichen, also notwendigen Brote' als mit einem philosophischen, nicht volkstümlichen Ausdruck, ‚unserm wesentlichen Brote'. Dies ist umso wahrscheinlicher, weil der Syrus Curetonianus nach Burkitt ausdrücklich ‚panem constantem, continuum' liest. Die vielleicht auf οὐσία zurückzuführende Übersetzung des Syrus Hierosolymitanus ‚panem abundantiae nostrae (divitiarum)' ist erst späteren Datums und erscheint allzu gekünstelt.

---

[1]) Man vergleiche die weitverbreitete und bis zum Anfang des 5. Jahrhunderts hinaufreichende katechetisch-liturgische Vaterunsererklärung, den Römischen Katechismus, das Dekret Sacra Tridentina. Andere Belege folgen in der angekündigten Schrift.

Der erste Schriftsteller, der die Ableitung von ἐπί und οὐσία empfiehlt, ist meines Wissens Origenes in dem ums Jahr 230 geschriebenen Büchlein Περὶ εὐχῆς (n. 27 MPG, 11,512)[1]. Derselbe Origenes erwähnt aber auch in derselben Schrift (ibid. 517), wie manche schon damals dieses Wort von ἐπιέναι ableiteten und dennoch am geistig-eucharistischen Wortsinne festhielten.

Mehrere Jahrzehnte vor der Entstehung der origenianischen Schrift über das Gebet hatte schon Tertullian (um 197) im Büchlein De oratione das ἐπιούσιον mit cotidianum übersetzt und nichtsdestoweniger darunter vorzugsweise das eucharistische Brot verstanden, ohne im mindesten die andere Übersetzung und Ableitung von οὐσία anzudeuten. Auch Cyprian, Hilarius von Poitiers, Augustinus, Petrus Chrysologus und andere lateinische Väter gebrauchen konstant nur die Übersetzung quotidianum, und zwar entweder vorzugsweise oder gar ausschließlich im geistig-eucharistischen Sinne.

Leider ist der hier erwiesene Anachronismus auch noch in neuer und neuester Zeit sowohl auf protestantischer (Bernh. Weiß, Holtzmann) als auf katholischer Seite (Schanz zu Mt 6,11, Gihr, Prim und Komplet 39) allzu wenig beachtet worden. Hören wir, wie bereits A. Tostatus († 1455), meines Wissens der einzige lateinische Gegner der eucharistischen Interpretation unseres Schrifttextes aus der patristischen und mittelalterlichen Zeit, diesen Anachronismus zugleich mit einer andern groben historischen Unkorrektheit als besonderen Grund gegen den eucharistischen Wortsinn der Brotbitte ins Feld führt. ‚Sexto patet (Christum Mt 6,11 non intellexisse de pane sacramentali), quia motivum eorum, qui dicunt istum panem esse sacramentalem, est, quia dicitur in litera: *Panem nostrum supersubstantialem*, quod putant convenire sacramentali et non materiali; sed hoc nihil movet, quia ubi dixit Matth *supersubstan-*

---

[1]) Bernh. Weiß war selbst im Irrtum, als er in Meyers Kommentar über das Neue Test. (I. Abteil. 1. Hälfte 1890⁸ S. 134—135 Anmerkung) schrieb: ‚Ganz verkehrt ist der . . . von einer verkehrten Askese herrührende und wie durch die Neigung zu mystischer Schriftdeutung überhaupt, so insbesonders durch die frühe (Iren. Haer. 4,18) Beziehung auf das Abendmahl unterstützte Irrtum, daß hier übernatürliche, himmlische Nahrung (Jo 6) gemeint sei‘. Irenäus handelt zwar Haer. 4,18 von der Eucharistie; doch ist von ἐπιούσιος dort gar keine Spur zu finden. Ebenso täuscht sich Holtzmann, wenn er in seinem Handkommentar zum N. T. (I. Bd, 1901³ 63) Irenäus ohne weitere Belege für diese Erklärung in Anspruch nimmt. Auch Tholuck beruft sich hierin irrtümlich auf Irenäus (Haer. IV,18) im Werke: Die Bergrede Christi 1872⁵ (S. 324 bis 326). Dasselbe gilt von der Berufung auf Irenäus bei Schanz in Mt 6,11.

tialem, dixit Lucas XI: *quotidianum*, in quo innuitur, quod supersubstantialis et quotidianus idem sunt. Debet ergo intelligi de pane materiali; et ideo Ecclesia, quandocumque istam orationem recitat, dicit *quotidianum*, et numquam dicit *supersubstantialem*, **innuens**, quod id, quod petitur, est panis quotidianus materialis'[1]). Mit diesem von mir unterstrichenen ,innuens' vergleiche man nur die Erklärung der Brotbitte aus der im ganzen Abendlande durch das ganze Mittelalter hindurch verbreiteten katechetisch-liturgischen Vaterunsererklärung: ,Hic spiritalem cibum intelligere debemus. Christus enim panis est noster . .'[2]).

Freilich hat die Kirche neben dem bei Lk 11,3 und in der Liturgie stets festgehaltenen quotidianum auch das supersubstantialem des hl. Hieronymus bei Mt 6,11 stehen gelassen; und manche lateinische Exegeten haben seit dem 5. Jahrhundert nebst anderen Gründen auch diese Übersetzung zu Gunsten der eucharistischen Auffassung angeführt, wie auch viele Griechen mit Origenes und Cyrill von Jerusalem aus der Ableitung von οὐσία dasselbe erweisen wollten. Doch ist die kirchliche Beibehaltung des *supersubstantialem* neben *quotidianum* gewiß nicht lediglich noch auch hauptsächlich auf die immer als zweifelhaft geltende Ableitung von οὐσία zurückzuführen; sondern dies geschah wenigstens ebenso sehr aus sachlichen Gründen, weil nämlich der Ausdruck supersubstantialis sehr gut die Vortrefflichkeit des von der Kirche stets in der Brotbitte aufgefaßten eucharistischen Brotes dartut. Selbst die nicht unierten morgenländischen Patriarchen erklären in ihrer berühmtesten Bekenntnisschrift (des Petrus Mogilas a. 1643) die Brotbitte vorzüglich vom eucharistischen Brote, ohne sich dabei auf irgend eine Etymologie zu stützen.

3. Als Universalgebet und Kompendium des ganzen Evangeliums (breviarium totius ev., Tertull. de or. 10) legt das Vaterunser uns von vornherein nahe, den Wortsinn der einzelnen Bitten derart zu bestimmen, daß sowohl das Hauptziel als auch die Hauptmittel des christlichen Lebens direkt und positiv ohne Verquickung des Zieles und der Mittel ausgedrückt erscheinen, daß also die Gnadenmittel nicht nur indirekt und einschlußweise in den drei ersten, auf die Interessen Gottes, unseres Zieles, bezüglichen Bitten, noch auch bloß negativ in den die Heilshindernisse abwehrenden drei letzten Bitten, sondern zugleich mit den natürlichen Mitteln im unmittelbaren positiven Wortsinn der 4. Bitte einbegriffen seien, falls der Schriftgebrauch einen so ausgedehnten Literalsinn des Ausdruckes ,unser tägliches Brot' zuläßt, und dadurch alle einzelnen Bitten sich einander harmonisch ergänzen ohne Wiederholung, aber auch

---

[1]) Comment. in evang. Matth. cap VI. (Opera omnia, tom. XX, 106 ss., ed. Veneta a. 1728), bei Vives y Tuto, Expositio in orat. Domin., appendicis col. 576.

[2]) Assemani Jos. Al. Codex liturgicus, tom. I pg. 15.

ohne Lücke. Wie sehr sich dieses bewahrheitet, zeige ich des näheren in der genannten Monographie. Alle bisher erhobenen Einwände werden dort entweder als Scheinschwierigkeiten gekennzeichnet oder als solche Schwierigkeiten abgelehnt, die nur dann eine Berechtigung hätten, wenn wir ausschließlich das eucharistisch-geistige Brot im Wortsinne der Brotbitte auffassen würden. Insbesondere ist der mir gemachte Einwand von einer Übertragung nicht stichhaltig, da es sich bei der partiellen eucharistisch-geistigen Auffassung des Textes wohl um eine Übertragung der Redensart, wie ja auch bei der Ausdehnung des materiellen Teilsinnes auf Nahrung und Lebensmittel überhaupt um eine Synekdoche handelt, aber durchaus nicht um eine Übertragung des Wortsinnes; denn auch das eucharistische Brot ist ‚wahrhaft eine Speise‘, und auch die übrigen Heilsmittel werden gleich den natürlichen Lebensmitteln unmittelbar im Wortsinn der Brotbitte nach der Absicht Christi erfaßt. Eine solche Vereinigung übernatürlicher und natürlicher oder doch analoger Dinge im Wortsinn eines einheitlichen Begriffes kommt übrigens auch sonst in der hl. Schrift öfters vor, wie ich dies an mehreren Beispielen (Gen 2,17; Mt 15,26; Jo 6,55) nachweise. — Mit Unrecht wird ferner zwischen der Brotbitte des Vaterunsers und allen übrigen Bitten ein solcher Unterschied behauptet, als ob alle anderen Bitten sich ausschließlich auf die Seele erstreckten, und die Brotbitte ausschließlich auf den Leib sich bezöge. Nein, alle einzelnen Bitten gehen aus von den Kindern Gottes und beziehen sich auf das ganze betende Subjekt, das aus Seele und Leib besteht und sowohl in der übernatürlichen als auch in der natürlichen Ordnung betrachtet wird; und hierin macht die Brotbitte gar keine Ausnahme.

Die schon aus inneren Gründen sehr plausible These vom vollen, materiell-eucharistisch-geistigen Wortsinne der 4. Vaterunser-Bitte wird vollends erwiesen durch einen stringenten Traditionsbeweis, der sich aus den ‚fast einstimmigen‘ und durchaus nicht zu einer bloßen Akkommodation herabzudrückenden Zeugnissen der hl. Väter aller alten Kirchenprovinzen, ferner aus den durchaus klaren und bestimmten, authentischen Zeugnissen aller Liturgien und aller diesbezüglichen Lehräußerungen der kirchlichen Lehrorgane zusammenstellt. Nur Vorurteile waren es, wenn manche Exegeten der Neuzeit ‚die meisten Väter‘ für ihre bloß materielle Erklärung der Brotbitte in Anspruch nahmen; wenn überdies die neueren Liturgiker vielfach nach Probst ohne einen einzigen stichhaltigen Grund, ja gegen das nicht mehr zu verkennende Zeugnis aller christlichen Jahrhunderte die Ursprünglichkeit des Vaterunsers in der ältesten Meßliturgie und meistens auch die Beziehung der ‚über den Leib des Herrn‘ gesprochenen Brotbitte zur bald darauf folgenden Kommunion wegleugneten; wenn endlich die Lehre der Kirche in diesem Punkte als schwankend und unsicher bezeichnet wurde. Dem ausführlichen Nachweise der letzten Behauptungen ist ein großer Teil der demnächst erscheinenden Schrift über die Brotbitte ge-

widmet. Hier möchte ich nur noch einige Einzelfragen kurz andeuten, zu deren Lösung mich die genannte Studie anregte. Wie weit diese Lösung mit Hilfe bewährter Autoren gelungen ist, mögen gelehrtere Fachmänner demnächst beurteilen. Ich selbst werde etwaige Berichtigungen und Ergänzungen dankbar einregistrieren.

4. Als breviarium totius evangelii scheint mir das Gebet des Herrn nicht bloß den Inbegriff aller Gebete, sondern auch einen gedrängten Abriß der Glaubenslehre anzudeuten. Freilich würde dieses Summarium der Glaubenswahrheiten, für sich allein betrachtet, uns die tiefen Geheimnisse, die es nach der Ansicht der hl. Väter enthält, nicht hinlänglich erschließen. Betrachten wir aber das Vaterunser im Zusammenhang mit allen geoffenbarten Wahrheiten, so können wir unschwer sowohl das tiefste Geheimnis der hl. Dreieinigkeit als auch die lebendige Beziehung desselben zu den übernatürlichen Werken Gottes nach außen in den Geheimnissen der Adoption, des Reiches Gottes, der Eucharistie, der Sündenvergebung oder Erlösung und der seligen Vollendung im hl. Geiste in den einzelnen Teilen dieses Gebetes teils appropriationsweise teils direkt angedeutet finden. Wie die Anrede ‚Vater' nach der Meinung des hl. Maximus Confessor und der großen Scholastiker vom dreipersönlichen Gotte gilt, so scheint mir jede der drei ersten Bitten eine spezielle, geheimnisvolle Beziehung zu einer der drei göttlichen Personen, die erste zum Vater, die zweite zum Sohne, die dritte zum hl. Geiste appropriationsweise hervorzuheben. Man beachte diesbezüglich die Parallele zwischen den drei ersten Bitten des Vaterunsers und folgenden Versen des Hymnus im Offizium der Apostel:

‚In his paterna gloria,
In his triumphat Filius,
In his voluntas Spiritus . . .'

Ferner beachte man die schon von Alexander Halensis bemerkte asyndetische Aneinanderreihung der drei ersten, auf das eine Hauptziel und die Interessen Gottes bezüglichen und darum nichts ganz Verschiedenes hinzufügenden Vaterunser-Bitten im Gegensatz zur polysyndetischen Verbindung der übrigen, stets etwas Neues hinzufügenden Bitten, die sich auf die Mannigfaltigkeit der Heilsmittel und Heilshindernisse beziehen. Näheres darüber wird in der angekündigten Schrift besprochen.

5. Bei einem Studium der kleinen Schrift Tertullians De oratione fand ich, daß der Titel und die Haupteinteilung desselben bisher nach Lumper (Migne PL 1, 1250—1251) durchgehends gegen die ziemlich klaren Texte des Autors etwas mißverstanden worden ist. Unserem modernen Sprachgebrauch gemäß faßte man nämlich den Titel ‚De oratione' vom Gebet überhaupt, anstatt vom Gebete κατ' ἐξοχήν, wie Tertullian hier meistens das Wort oratio versteht, ohne jemals Dominica hinzuzufügen, obwohl er auch letzteres Wort in anderen Wendungen gebraucht

(cp. 5: regni Dominici repraesentatio; cp. 14: Dominica passione; cp. 15: Dominici praecepti; cp. 23: die Dominico). In betreff der Einteilung unterschied man zuerst einen besondern Hauptteil (cap. 1—9), der sich mit der Auslegung des Vaterunsers befaßt; dann wollte man einen zweiten allgemeinen Hauptteil (cap. 10—29) unterscheiden, von welchem Lumper gestehen muß: ‚Pars posterior multiplex est . . .‘

Und doch hat Tertullian selbst im 1. Kapitel eine ganz andere, sehr schöne Disposition klar angegeben, und er hält sich auch ziemlich genau daran, ohne allerdings vor Digressionen zurückzuscheuen, wie er dies ja auch in seinen übrigen Schriften tut. Er unterscheidet nämlich in dieser seiner Abhandlung über das von Christus eingesetzte Gebet drei Hauptteile, die er gleich anfangs also kennzeichnet: ‚Sic igitur oratio a Christo constituta ex tribus constituta est: ex sermone, quo enuntiatur; ex spiritu, quo tantum potest; ex ratione (äußere Art und Weise), qua suscipitur‘. Der erste Hauptteil über den Wortlaut des von Christus eingesetzten Gebetes oder der legitima et ordinaria oratio (c. 10), der oratio christianorum (cap. 29), umfaßt die Kapitel 2—10 (das 10. bildet den Übergang); der zweite Hauptteil schildert den wahren Geist, in welchem der Herr dieses Gebet zu verrichten befohlen (c. 11) hat (de tali spiritu emissa, qualis est spiritus ad quem mittitur c. 12). Er erstreckt sich von Kap. 11 bis 14 einschließlich. In diesem 14. Kapitel hat Tertullian bei Besprechung des reinen Herzens und der reinen Hände dem dritten Teil bezüglich der äußeren Art und Weise dieses Gebetes etwas vorgegriffen. Daran erinnert nun der Übergang zu Anfang des 15. Kapitels; und von hier an bespricht er sowohl negativ als auch positiv die beim Gebete, vorzüglich beim Gebete des Herrn, einzuhaltende Methode und das vornehmlich äußere Benehmen während des Gebetes. Gelegentlich kommt er natürlich auch auf andere, besonders liturgische Gebete zu sprechen. So redet er cp. 27 von der saturata oratio. Im Epilog (cp. 28—29) kehrt er jedoch zurück zum Hauptthema seines Büchleins. Da heißt es im Schlußsatze des 28. Kapitels: ‚Nos . . . spiritu orantes spiritu sacrificamus orationem Dei propriam et acceptabilem, quam scilicet requisivit, quam sibi prospexit. Hanc . . . agape coronatam . . . inter psalmos et hymnos deducere ad Dei altare debemus, omnia nobis impetraturam‘. Daß Tertullian hier vor allem das Vaterunser meint, zeigen unverkennbar die einige Zeilen später im letzten Kapitel folgenden Worte, mit welchen er die Wirksamkeit des alttestamentlichen Gebetes hervorhebt und dann hinzufügt: ‚Et tamen non a Christo acceperat formam‘. Es ist das jenes Gebet, von welchem Tertullian gleich im 1. Satze des 1. Kapitels schreibt: ‚. . . Christus . . . nobis discipulis Novi Testamenti novam orationis formam determinavit‘. Von demselben Gebete heißt es zu Ende dieses 1. Kapitels ohne alle nähere Bestimmung: ‚. . . Ut revera in oratione totius evangelii breviarium

comprehendatur'. Dies kann in erster Linie nur das Vaterunser sein. Wie anderswo gezeigt wird, bezieht sich auch sonst in dieser Schrift das Wort oratio meistens und hauptsächlich auf das Gebet des Herrn.

Daraus folgt nun zur Evidenz, besonders mit Rücksicht auf cp. 18 (Jeiunantes habita oratione cum fratribus subtrahunt osculum pacis, quod est signaculum orationis ...) und auf den schon erwähnten Schlußsatz des 28. Kapitels, daß das Vaterunser am Ende des 2. Jahrhunderts in der afrikanischen Meßliturgie gebetet wurde, und zwar nicht bloß als ein Privatgebet, sondern als ein Bestandteil der damaligen Meßliturgie. Überdies können wir aus dem sorgfältigen Bestreben Tertullians, die rituellen Gebräuche zu erforschen, um ihre Gründe zu fragen (cap 13), und nur das beizubehalten, was ‚durch die Autorität eines Gebotes des Herrn oder der Apostel geschieht' (cap. 15), mit Gewißheit schließen, daß sich die afrikanische Kirche bezüglich des Vaterunsers in der Meßliturgie wirklich auf einen apostolischen Brauch stützte, und dies umso mehr, weil auch in der Didache das Vaterunser derart in den liturgischen Teil eingereiht ist, daß es als Zwischenglied zwischen der empfangenen Taufe und der unmittelbar darauf folgenden Feier der Eucharistie erscheint. Bekräftigt wird alles dies noch durch das leider von Probst ganz falsch gedeutete Zeugnis des hl. Hieronymus (Dial. adv. Pelag. III, 15) sowie durch das spätere Zeugnis Gregors des Großen (Epist. l. 9,12), abgesehen davon, daß die ältesten auf uns gekommenen öffentlichen und katholischen Liturgien das Gebet des Herrn als konstanten Bestandteil der Messe aufweisen. Welch großer Mißgriff es war, daß Probst seinen gegenteiligen Studien die unvollständige, weil der Exomologesis ermangelnde, häretische, private pseudoklementinische Liturgie als Mustertypus zu Grunde legte, wird ausführlich in meinem bald erscheinenden Werke dargetan. Da kommen auch alle Gegenargumente von Probst zur Erörterung.

6. Im Anschluß daran sei hier kurz der sogenannten ‚*crux liturgica*' im genannten Texte Gregors l. lib. 9 ep. 12 gedacht. Der einerseits sehr klare und dennoch so schwierige Text besagt, daß Gregor der Große infolge seiner liturgischen Reform das Vaterunser bald nach dem Kanon über den Leib und das Blut des Herrn rezitieren ließ[1]). Grisar hat bereits im J. 1885 in dieser Zeitschrift und noch besser und gründlicher in der Civiltà cattolica (1905, IV, 713–718 u. 1906, I, 589—593) die meisten

[1]) Orationem vero Dominicam idcirco mox post precem (etwas früher: post canonem) dicimus, quia mos apostolorum fuit, ut ad ipsam solummodo orationem oblationis hostiam consecrarent. Et valde mihi inconveniens visum est, ut precem, quam scholasticus composuerat, super oblationem diceremus, et ipsam traditionem, quam Redemptor noster composuit, super eius corpus et sanguinem non diceremus' (MPL 77, 956—957).

Schwierigkeiten dieses Textes gelöst, ohne mit Probst gegen alle Tradition und gegen das Zeugnis aller von der römischen bereits vor Gregor dem Großen abstammenden Meßliturgien das Vorhandensein des Vaterunsers in der vorgregorianischen römischen Messe zu bezweifeln. Grisar erklärt sehr gut und mit Berufung auf liturgische Belege das oblationis hostiam consecrare von der bloß rituellen Weihe (Zusammenheiligung) bei der Vermischung der beiden Gestalten. Dann ergänzt er den folgenden Gedanken Gregors also: ‚Es schien mir sehr unpassend, daß wir . . . das vom Erlöser selbst verfaßte und überkommene Gebet über seinen (noch ungebrochenen) Leib und sein Blut nicht sprächen'. So glaubt Grisar mit Recht schließen zu dürfen, das Vaterunser sei in der vorgregorianischen Messe erst nach dem Ritus der Brotbrechung gebetet, von Gregor selbst aber vor diesen Ritus gestellt und unmittelbar an den Schluß des Kanons angereiht worden. Die Schlußfolgerung Grisars ist ganz richtig; nur entbehrt die in Klammern beigefügte Ergänzung oder Einschränkung noch der näheren Begründung aus dem Texte und Kontexte. Denn direkt ist hier keine Rede von der Brechung oder Nicht-Brechung der heiligen Hostie. Vollends scheint mir bei dieser Lösung Grisars alle Schwierigkeit zu verschwinden, wenn wir außerdem noch ein Zweifaches vor Augen haben.

Erstens war zu Rom damals die eucharistische Auffassung der Brotbitte des Vaterunsers längst eingebürgert. Ganz außer Zweifel ist dies mit Rücksicht auf die zu Rom in jener Zeit nachweisbar bekannte katechetisch-liturgische Vaterunsererklärung, die sich auch im Ordo Romanus VII. und im sogenannten Gelasianum befindet und wegen der Massenkatechumenate von Erwachsenen bis vor die Zeit Gregors des Großen hinaufreicht. Zweitens muß man hier mehr, als es bisher geschehen ist, die emphatische Bedeutung der überall gleichen Präposition super in den drei Ausdrücken: super oblationem, super eius corpus et sanguinem, super hostiam (letzteres bei Joannes Diaconus) erwägen. In den alten abendländischen Liturgien war der Ausdruck (oratio) super oblata ein terminus technicus zur Bezeichnung eines Gebetes, welches wohl identisch ist mit unserer heutigen Sekret. Dieses Gebet hatte die dargebrachten Opfergaben irgendwie zum Gegenstande und wurde über dieselben sofort nach der Opferung gesprochen. Ganz analog fasse ich die genannten Ausdrücke super oblationem, super eius corpus et sanguinem, super hostiam dicere (recitare) auf von einem Gebete, das einerseits die konsekrierten Opfergaben irgendwie zum Gegenstande hat, andererseits unmittelbar oder doch möglichst bald nach der Konsekration über diesen Leib und dieses Blut des Herrn zu rezitieren ist. Die eucharistische Auffassung der Brotbitte macht den Leib des Herrn zu einem Hauptgegenstand des Vaterunsers, welches so in Wahrheit als oratio super hostiam gelten kann, und zwar umso mehr, je näher es an den Kanon und an die Konsekration heranrückt, während es in seiner früheren Einreihung nach der Brotbrechung

und Vermischung den Charakter einer oratio super hostiam so ziemlich verloren hatte, wenigstens nach jener Auffassung, die sich im terminus technicus oratio super oblata (Sekret) offenbart.

7. Beim Lesen der Vaterunser-Homilien des hl. Petrus Chrysologus (MPL 52) sind mir zwei andere Kuriosa aufgefallen. Das erste Kuriosum ist die substantielle Identität der Sermones 67, 68, 70, 71, 72 in orationem Dominicam und der später im Appendix desselben Bandes bei Migne abgedruckten Sermones 1—5 de oratione Dominica. In beiden Versionen ist der Text leider etwas korrupt, im allgemeinen besser in der ersten Version, doch kann auch der Text der zweiten Version manchmal etwas beitragen zur Beseitigung einiger Unverständlichkeiten des ersten Textes. — Ein noch viel freudigeres Kuriosum war für mich die aus einem Vergleich der Homilien des hl. Petrus Chrysologus über das Vaterunser mit der liturgisch-katechetischen Vaterunsererklärung des sogenannten Gelasianum sich ergebende Konstatierung, daß Petrus Chrysologus diese liturgische Vaterunsererklärung bereits benutzt hat. Die näheren Parallelstellen, die darüber keinen Zweifel mehr übrig lassen, bringe ich ausführlich in der angekündigten Monographie. Eine Reflexion auf manche ähnliche Stellen aus Chromatius, der mit guten Gründen von Dom Puniet O. S. B. als Urheber jener liturgisch-katechetischen Vaterunsererklärung bezeichnet wird, ferner auf Anspielungen aus Cyprians und Tertullians Vaterunsererklärungen zeigt die größere und unmittelbare Abhängigkeit des weitschweifigen hl. Petrus Chrysologus von den kernigen Gedanken der ebenfalls im sehr alten Ordo Romanus VII. kurz angedeuteten liturgischen Vaterunserkatechese. Es kann demnach nicht der mindeste Zweifel obwalten, daß bereits in der ersten Hälfte des 5. Jahrhunderts die eucharistische Auffassung der Brotbitte sich als die offizielle Auffassung der römischen Kirche bemerkbar machte.

8. Noch eine andere sehr interessante liturgische Frage ist mir bei einer vergleichenden Betrachtung des sogenannten gelasianischen Sakramentars und des sogenannten Gregorianums sowie der ältesten (7) römischen Ordines aufgetaucht. Wenn auch das Gelasianum in seiner jetzt noch vorhandenen Redaktion der nachgregorianischen Zeit entstammt und gallische Färbung trägt, so erinnert es doch durch seine Dreiteilung an den Codex Gelasianus, den Gregor der Große nach dem ohne hinreichenden Grund von Duchesne angezweifelten Zeugnis des Johannes Diaconus auf ein einziges Buch beschränkte. Manches, was sich jetzt noch im sogenannten Gelasianum befindet, aber nur zu gewissen Zeiten und unter gewissen Umständen notwendig ist, zB. die verschiedenen Skrutinien für die Massenkatechumenate der Erwachsenen, ist nicht mehr im Gregorianum, sondern in einen eigenen Ordo Romanus (VII) verwiesen. Der Umstand jedoch, daß das Gelasianum jetzt das Vaterunser an derselben Stelle einreiht wie das Gregorianum, und daß in den Ordines

Romani jene Feierlichkeiten beschrieben sind, die, wie zB. die Papstmesse, manche Stationsfeierlichkeiten, manche Consecrationes et Ordinationes, die Skrutinien der Katechumenen, zur Zeit Gregors in Italien mehr außerordentlichen Charakter trugen, ohne allgemeine aktuelle Verwendung zu finden, brachte mich auf folgende Hypothese: In den von Johannes Diakonus bezeugten drei Büchern des ursprünglichen Codex Gelasianus befanden sich alle diese außerordentlichen Riten, wenigstens in nucleo, mögen sie sich auch später noch mehr entwickelt haben. Gregor entfernte daraus, was für den allgemeinen und alltäglichen Gebrauch bei veränderter Zeitlage nicht mehr so praktisch war, und so entstand einerseits das knappe Sacramentarium Gregorianum, anderseits die Reihe der einzelnen Ordines Romani mit ihren speziellen Feierlichkeiten. Aber wie kam das gallische Sacramentarium Gelasianum zustande? Man bedenke die verschiedene Lage der Kirche in Gallien zur Zeit Gregors und auch später. Hier waren die Massenkatechumenate der Erwachsenen noch in vollem Schwunge. Trotz alles Bestrebens, den gallikanischen Ritus möglichst nach dem Sacramentarium Gregorianum umzugestalten, griff man dennoch teilweise auch auf den alten Codex Gelasianus zurück mit seinen Skrutinien usw. So erweist sich das sogenannte Sacramentarium Gelasianum als eine Nachbildung des Codex Gelasianus und des Gregorianums zugleich mit gallikanischem Einschlag. Auch diese Hypothese sowie manche andere hier noch nicht berührte patristisch-liturgische Frage wird näher in dem erwähnten Werke entwickelt.

9. Zum Schlusse, der mit dem Anfang bei aller aphoristischen Ungebundenheit harmonieren soll, sei noch eine nichts an Klarheit und Bestimmtheit der Lehre und der praktischen Betätigung derselben zu wünschen übrig lassende Stelle aus der Karfreitagsliturgie des mozarabischen Missals mitgeteilt. In der von P. Al. Lesley S. J. kommentierten Ausgabe des Missale mixtum (bei Migne PL 85, 434) heißt es in der Karfreitagsliturgie der Missa praesanctificatorum nach der adoratio Crucis und der Inzensierung der hl. Hostie, die darauf auf das ausgebreitete Korporale gelegt wird, am Schlusse eines Gebetes zum gekreuzigten Heilande: ,Pater noster, *Cantando; et cum pervenerit ad* **Panem nostrum quotidianum,** *ostendat populo corpus Christi in suo loco super aram* . . .

Eine Anmerkung besagt, daß in dieser Rubrik zwei Zeilen ausgefallen sind. Man solle also lesen nach dem Missale Toletanum: ,*Et cum pervenerit ad* **Panem nostrum quotidianum,** *ostendat populo corpus Christi cum summa reverentia, ita ut ab omnibus videri possit et adorari, quo ostenso ponat illud in loco suo super aram*'.

Sarajevo. J. P. Bock S. J.

Blut und Ersticktes im Aposteldekret. (Act 15,29). An das Aposteldekret knüpfen sich eine Reihe interessanter Fragen exegetischer, chronologischer und archäologischer Natur, Fragen, die teilweise einer endgültigen Lösung noch immer nicht zugeführt sind. Um nur einem dieser Probleme etwas näher zu treten, so gibt es bekanntlich eine sehr alte[1]), neuestens wieder aufgenommene Exegese der sogenannten Dekretauflagen, welche das Verbot des Erstickten als eine spätere Zutat erklärt und unter dem Blutverbot das Verbot des Blutvergießens versteht. Formell findet diese Erklärung im sogenannten W-Text eine Stütze[2]). Die sachliche Begründung dieser Auffassung ist der Hauptsache nach eine negative: es sei nicht gut denkbar, sagt man, daß die Apostel den Heidenchristen den Genuß von Blut und Ersticktem verboten hätten, da doch nach den Aussprüchen des Herrn (Mc 7,15 ff), nach der Vision des Petrus (Act 10) und besonders nach zahlreichen Stellen bei Paulus der Unterschied zwischen reinen und unreinen Speisen vollständig aufgehört habe, ja von Paulus diese Unterscheidung und überhaupt jegliches Speisegesetz als Menschensatzung oder gar Dämonenlehre erklärt werde[3]). Demzufolge müsse das Aposteldekret Verbote moralischer Art enthalten, worauf ja auch das Verbot der πορνεία am Schlusse der Auflagen hinweise.

---

[1]) Vgl. *Tertull.* De pud. 12, *Pacian.* Paraen. III etc. Das Opferfleischverbot wird von den Anhängern dieser Exegese in ein Verbot des Götzendienstes umgedeutet und lateinisch mit ‚a sacrificiis, ab idololatriis etc.' wiedergegeben.

[2]) Der W-Text, auch β-Text genannt, nach der bekannten Hypothese von Fr. Blaß als eine von Lukas selbst herrührende Doppelausgabe der Acta bezeichnet, wird hauptsächlich von Cod. D (nach Soden S. 5) und dessen lateinischer Übersetzung vertreten und hat teilweise sehr alte Bezeugungen (Iren. Tertull. Cyprian. 2c.); im Aposteldekret fehlt bei dieser Textgruppe das Erstickte, dafür ist die goldene Regel und ein erweiterter Schluß eingefügt. Vgl. Fr. Blaß, Acta Apostolorum secund. form. Rom. 1896 p. 51 s.

[3]) Außer den Texten, in denen Paulus Stellung zu jüdischen Speiseobservanzen nimmt, kommt hauptsächlich Gal 2,1—10, der ‚Parallelbericht' zum Apostelkonzil, als Gegeninstanz in Betracht. Übrigens teilen diese Ansicht von der Unvereinbarkeit des Aposteldekretes mit den paulinischen Briefen auch vielfach jene Exegeten, die in Akt 15,29 eine Speiseregel erblicken. Darum geben die meisten protestantischen Schrifterklärer die Geschichtlichkeit des Dekretes diesen Schwierigkeiten zuliebe preis. Vgl. die Schrift von A. Seeberg, ‚Die beiden Wege und das Aposteldekret', 1906.

Obgleich mit dieser Erklärungsweise einige nicht zu unterschätzende Schwierigkeiten behoben würden, die sich an das Problem des Apostelkonzils und speziell des Apostelдekrets knüpfen, so hat dieselbe, wie auch zu erwarten stand, doch nur wenige Anhänger gefunden[1]). Diese Auffassung ist ja nur möglich, wenn man zuvor Text und Inhalt der sonannten Jakobusklauseln von ihrer alttestamentlichen, ich möchte sagen, semitisch-religionsgeschichtlichen Unterlage lostrennt und ohne Berücksichtigung des Zusammenhanges nach rückwärts nur auf jene Momente Gewicht legt, welche dieser Erklärungsweise günstig sind.

Gerade diesen Zusammenhang der genannten Verbote im Apostelдekret mit ihrer alttestamentlich-semitischen Grundlage möchten wir in dieser kurzen Studie wieder ins Gedächtnis zurückrufen[2]), indem wir vorerst eine kleine Übersicht über die hauptsächlich in Frage kommenden Quellentexte mit einer kurzen Besprechung einzelner derselben bieten, um daraus den Ertrag festzustellen, der sich für die Verbote von Blut und Ersticktem im Apostelдekret ergeben wird[3]).

I. Bezeugungen der Verbote von Blut und Ersticktem.

1. Zunächst bieten das Alte Testament und die vom N. T. unbeeinflußte jüdische Literatur eine Reihe von Belegstellen für die Verbote von Blut und blutigem Fleische.

Die bekanntesten Bibeltexte sind: Gen. 9,4. Lev. 3,17. 7,26 f. 17,10—14. 19,26, 1 Sam. 14,32 ff. Weniger sicher in Bezug

---

[1]) Als Vertreter dieser Hypothese sind mir bekannt: A. Hilgenfeld (Zeitschr. f. wiss. Theol. 1899, 139 ff; id. Acta Apost. 1899, 276 f), A. Harnack (neuestens in seinen Untersuchungen zur Apostelgeschichte, Heft III, 1908, 188 ff und Heft IV, 1911, 22 ff.), A. und G. Resch. Letzterer sucht die These in einer eigenen ausführlichen Schrift ‚Das Apostelдekret nach seiner außerkanonischen Textgestalt', 1905 (Texte und Unters. N. F. 13) gegen die bisherige Anschauung zu beweisen. Resch bietet aaO. S. 7 ff eine sehr schätzenswerte Darlegung des komplizierten Textbestandes von Akt 15,28. 29. — Große Sympathie für die Hypothese der ‚Sittenregel' bekundet auch der Leidener Professor Kirsopp Lake in einem soeben erschienenen Artikel der ‚Church Quarterly Review', London, January 1911, p. 345—370 (‚The judaistic controversy and the apostolic concil').

[2]) Vgl. J. G. Sommer, Das Apostelдekret, 1889, I. 33—49.

[3]) Wir können hier davon absehen, die mit dem Apostelдekret zusammenhängenden Probleme näher zu behandeln, da über diesen Gegenstand eine eigene größere Arbeit im Laufe dieses Jahres in den ‚Veröffentlichungen des biblischen Seminars in Innsbruck' erscheinen wird.

auf Sinn und Leseart sind mehrere Stellen bei Ezechiel (18,6. 22,9. 33,25) und Zacharias (9,7).

Unter diesen Belegen ist Gen 9,4 dadurch ausgezeichnet, daß dieser Text das älteste bereits den Noachiden gegebene Blutverbot enthält, sowie auch eine andeutungsweise Motivierung dieses Verbotes. Justinus M., Tertullian und Chrysostomus fanden in dieser Stelle bereits das Erstickte verboten, eine Auffassung, zu welcher der Wortlaut einigermaßen einladet: ‚Nur Fleisch, das noch sein Leben, d. h. sein Blut in sich hat, dürft ihr nicht essen‘. Also scheint bereits den Noachiden nicht bloß das herausströmende Lebensblut, sondern auch blutiges Fleisch, d. i. solches, aus dem das Blut durch Auslassen nicht entfernt war, verboten zu sein.

Die Texte Lev 3,17 und 7,26 f bringen zum Blutverbot zwei neue Momente hinzu: sie setzen dasselbe in engste Verbindung mit dem Fettverbot und sprechen zugleich die strenge הֵרֶם-Strafe gegen die Bluteſſer aus. Lev 17,10—14, in gewissem Sinne die klassische Stelle für das Verbot des Blutgenusses im A. T., fügt einen weiteren wichtigen Umstand hinzu: auch der Fremde, der Beisasse des Volkes Israel, der sonst an dessen Speise- und Reinheitsgesetze nicht gebunden ist, darf kein Blut essen, unter Androhung der nämlichen Strafe[1]). Ferner tritt hier die Motivierung des Blutverbotes: Blut ist das Leben des Fleisches, dieses aber hat Gott zum Sühnopfer für den Altar bestimmt, — in der denkbar schärfsten Fassung hervor. Endlich enthält die bestimmte strenge Vorschrift, bei allen zum Genusse erlaubten Tieren, besonders bei den auf der Jagd erbeuteten Vögeln das Blut auslaufen zu lassen, für jeden unbefangenen Leser das Verbot des Erstickten in sachlich klarer Weise[2]).

Die letzte Stelle Lev 19,26 bringt zum erstenmale den Ausdruck עַל־הַדָּם, (essen) samt dem Blute‘[3]), was auch 1 Sam 14,32 ff als

[1]) Von den Vorschriften, welche das Gesetz für die גֵּרִים oder Beisassen vorgesehen hatte, sind manche gewiß sehr frühe schon in die Proselytengebote übergegangen, darunter als eines der wichtigsten das Verbot des Blutgenusses.

[2]) Die Ausführungen bei G. Resch (aaO. S. 23 ff), daß im ganzen A. T. sowie in der späteren jüdischen Theologie für das πνικτόν der Acta kein Platz sei, mögen, was den Ausdruck betrifft, ihre Gültigkeit behalten, können aber sachlich angesichts der zitierten Texte und des später noch zu Sagenden nicht bestehen.

[3]) Lev 19,26 weist im griech. beide Lesearten auf: ἐπὶ τῶν ὀρέων und ἐπὶ τοῦ αἵματος (X).

großes Vergehen des Kriegsvolkes gegen Jahve geschildert und später bei Ezechiel — nach dem masoretischen Texte — wiederholt scharf gegeißelt wird[1]. Jedenfalls handelt es sich in 1 Sam 14,32 ff um die Übertretung des Verbotes, das Lev 17,10—14 gegeben ist und blutiges Fleisch zu genießen untersagt. Demnach ist wenigstens sachlich das Ersticke im A. T. ziemlich deutlich verboten.

Aus der jüdischen Literatur[2] kämen hier an erster Stelle die ‚Wege' in Frage, die wir als Grundschrift mehrerer altchristlicher Literaturdenkmäler kennen[3], wohl eine Art Katechismus zum Taufunterricht für Proselyten bestimmt, ein Schriftstück, das ohne Zweifel das Blutverbot enthielt. Es ist nicht unwahrscheinlich, daß dieselben Wege auch die übrigen ins Apostelдekret aufgenommenen Auflagen schon seit längerer Zeit den Proselyten zur Beobachtung vorschrieben. Indes können wir, da die Existenz dieses Katechismus doch immer nur eine hypothetische ist, etwas Sicheres aus ihm nicht ableiten. Josephus referiert das noachische[4] und das levitische (Ant. III, 11,2) Blutverbot, wobei er auf die im Gesetze gegebene Begründung (ψυχὴν αὐτὸ [τὸ αἷμα] καὶ πνεῦμα νομίζων) hinweist.

Eine speziellere Aufmerksamkeit möchten wir hier einem Zeugen widmen, der für unsern Gegenstand bis jetzt meines Wissens noch kaum herangezogen wurde[5], nämlich dem jüdischen Philosophen Philo von Alexandrien. Wegen der Wichtigkeit dieser Zeugenschaft lassen wir den in Betracht kommenden Text (De Concup. 10 Οὐκ ἐπιθυμήσεις) hier im Wortlaut folgen[6]:

---

[1]) Für Ez 33,25 ist wohl עַל־הַדָּם, ‚(essen) samt dem Blut' am besten bezeugt; für Ez 18,6. 11; 22,9 stimmt der hebr. Text besser mit den griech. Übersetzungen: ἐπὶ τῶν ὀρέων (אֶל־הֶהָרִים), also an den verbotenen Genuß von Götzenopferspeise, dergleichen Schmausereien auf den hochgelegenen kanaanitischen Kultstätten stattfanden, zu denken.

[2]) Vgl. auch lib. Henoch 98,11 (7,5) und Sibyll. II, 96.

[3]) Als Schriften, in denen die ‚Wege' verarbeitet sind, gelten gegenwärtig besonders die Didache, die apostolischen Konstitutionen, die Pseudoklementinen ꝛc. Vgl. darüber bes. die auch für unsere Frage höchst interessante Arbeit von A. Seeberg, Die beiden Wege und das Apostelдekret, 1906.

[4]) Ant. I, 3,8 (Ed. Niese I, 24): Alle Tiere sollen den Noachiden zum Genusse erlaubt sein ‚Χωρὶς αἵματος· ἐν τούτῳ γάρ ἐστιν ἡ ψυχή.'

[5]) Der Hinweis H. Wilbers' (Studien op godsdienstig etc. 1907, 210) auf diesen philonischen Text hat bis jetzt zu wenig Beachtung gefunden.

[6]) *Philo J.* De special. legibus IV, De concup. (οὐκ ἐπιθυμήσεις)

‚Einige [moderne] Sardanapalle aber gehen in ihrer unersättlichen Gaumengier bis zum äußersten Ende und bereiten, ganz neue Gelüste ersinnend, Tiere, die sie nicht opfern, so zum Schmause, daß sie in ihnen sogar das Wesen des Lebens, das sie doch freilassen müßten, erwürgen und ersticken (ἀποπνίγοντες), indem sie nämlich das Blut im Leibe (der Tiere) begraben (τυμβεύοντες). Denn nur das Fleisch dürften sie genießen, nicht aber dasjenige, was Verwandtschaft mit der Seele hat [das Blut]. Darum gibt [Moses] an anderer Stelle das Gesetz vom Blute [gegen den Blutgenuß], [dahinlautend], daß weder Blut noch Fett genossen werden dürfen, Blut aus dem genannten Grunde nicht, weil es das Wesen der (sensitiven) Seele ausmacht, das Fett aber nicht, weil es das Beste (πιότατον eig. fetteste) ist.‘

Aus dieser Bemerkung, die der alexandrinische Philosoph gelegentlich einer ethischen Besprechung des Jagdvergnügens macht, geht fürs erste hervor, daß das Verbot des Blutgenusses eine auch in der Diaspora fort und fort aufrecht erhaltene Sitte war, die auch den heidnischen Lesern Philos nicht mehr unbekannt sein konnte. Zweitens haben wir hier eine sehr klare, bis zu einem gewissen Grade formelle Belegstelle für das Verbot des Erstickten (ἄγχοντες καὶ ἀποπνίγοντες), das also zu einer Zeit, wo die Apostel des Herrn in Palästina und Syrien ihre Missionstätigkeit begonnen hatten[1]), in voller Geltung bestand[2]). Drittens betont Philo hier ganz ausdrücklich, daß der

10 (Ed. Cohn V, 236 Mangey II 355 f): ‚Ἔνιοι δὲ Σαρδανάπαλλοι, τὴν ἀκρασίαν τὴν ἄγαν ἁβροδίαιτον αὐτῶν χάνδον πρὸς τὸ ἀόριστον καὶ ἀτελεύτητον ἀποτείνοντες, καινὰς ἐπινοοῦντες ἡδονάς, ἄθυτα παρασκευάζουσιν, ἄγχοντες καὶ ἀποπνίγοντες καὶ τὴν οὐσίαν τῆς ψυχῆς, ἣν ἐλεύθερον καὶ ἄφετον ἐχρῆν ἐᾶν, τυμβεύοντες τῷ σώματι τὸ αἷμα· σαρκῶν γὰρ αὐτὸ μόνον ἀπολαύειν αὔταρκες ἦν, μηδενὸς ἐφαπτομένους τῶν συγγένειαν πρὸς ψυχὴν ἐχόντων, ὅθεν ἐν ἑτέροις τίθησι νόμον περὶ αἵματος, μήθ' αἷμα μήτε στέαρ προςφέρεσθαι τὸ μὲν αἷμα δι' ἣν εἶπον αἰτίαν, ὅτι οὐσία ψυχῆς ἐστίν, . . . τὸ δὲ στέαρ διότι πιότατον.‘

[1]) Da Philo um das Jahr 42 n. Chr. starb, haben wir hiemit eine fast wörtliche Bezeugung des πνικτόν aus der Mitte des 1. Jahrhunderts. Vgl. dazu die Anfrage von E. Nestle in Zeitschr. f. neut. Wiss. 1906, 254: ‚Ist πνικτόν ein Terminus, der um jene Zeit (apostolische) eine Rolle spielte?‘

[2]) Hiemit fällt auch die übrigens noch aus andern Gründen nicht zu haltende Behauptung von G. Resch (aaO. S. 34), daß die Juden das πνικτόν bis zum 10. Jahrhundert n. Chr. wirklich gegessen hätten.

Genuß erstickter Tiere deshalb untersagt ist, weil auf diese Weise das Blut, wie vorgeschrieben, nicht ausgegossen und in der Erde begraben wird, sondern im Leibe des Tieres[1]).

2. Zeugnisse aus der christlichen Ära, die übrigens vom apostolischen Blutverbot abgesehen, erst in der zweiten Hälfte des 2. Jahrhunderts klar und bestimmt auftreten, sind für unsern Zweck aus einem zweifachen Grund interessant, erstlich weil einige derselben, ohne sich scheinbar an das Blutverbot des Apostelldekrets anzulehnen, direkt auf das A. T. bezogen werden können[2]), zweitens weil fast gleichzeitig mit dem Auftreten dieser Zeugnisse oder wenigstens bald nachher eine ganz neue, bis dahin unbekannte Motivierung für das Verbot von Blut und Ersticktem einsetzt und nach und nach die Oberhand gewinnt, nämlich das Motiv der Unreinheit dieser Speisen: Blut und Ersticktes werden verboten, weil es unreine Speisen sind — sie werden fortan mit andern unreinen Speisen in einer Reihe aufgezählt — und weil sie, besonders das Erstickte, die Nahrung der Götter bilden[3]). Den Anlaß zu dieser Ummotivierung mag, nachdem die alte gesetzliche Anschauung mehr und mehr in Vergessenheit geraten war, unter andern auch die Einreihung der beiden Verbote zwischen Götzenopferspeise und Unzucht im Apostelldekret gegeben haben.

Wir können nicht genug betonen, daß diese spätere Motivierung nicht die ursprüngliche, die biblische ist, ja dieser direkt zuwiderläuft. Blut und im Zusammenhang damit Ersticktes werden in der Bibel nicht deshalb verboten, weil sie unrein sind, sondern weil das Blut als Träger des (sensitiven) Lebens von Gott selbst für den Altar als Sühne der Sünden des Volkes bestimmt ist. Blut gehört ebenso wie Fett dem Herrn, und wenn es nicht wie dieses förmlich geopfert wird, muß es in den Boden ausgelassen und mit Erde bedeckt werden. Davon, daß das Blut der reinen Tiere, deren Fleisch zu essen erlaubt

---

[1]) Clemens A. (Paed. II, 1,16. 17 Ed. Stählin Clem I, 166) lehnt sich, da er das Erstickte mit andern Speisen als unstatthafte Leckerbissen vom Gesetze untersagt sein läßt, sichtlich an diesen philonischen Text an.

[2]) So vielleicht das Zeugnis der christlichen Sklavin Byblis (Euseb. H. E. V. 1,26); deutlicher Tertull. Monog. 5,7 u. a. Vgl. dazu die ausgezeichneten Ausführungen von K. Böckenhoff, Das apostolische Speisegesetz, 1903.

[3]) Zum erstenmal deutlich bei Orig. Contr. Cels. VIII, 24 ff (MPg 11,1559 ff); bei Tertull. noch unklar.

ist, unrein wäre, etwa wie das Fleisch der unreinen Tiere, ist in der ganzen Schrift des alten und neuen Testamentes auch nicht eine Silbe enthalten. Diese Tatsache, die über jede Hypothese völlig erhaben ist, wird ganz oder teilweise von jenen Kritikern übersehen, die im Apostel-dekret, näherhin im Verbot von Blut und Ersticktem, den bereits für ungültig erklärten Unterschied zwischen reinen und unreinen Speisen wieder aufgerichtet finden[1]). Höchstens könnte man fragen, ob man sich in der apostolischen Zeit, speziell um die Zeit des Erlasses der Jakobus-klauseln noch des alten gesetzlichen Motives bewußt war. Daran ist jedoch angesichts der fortdauernden Tempelopfer und der beständigen Lesung des A. T. für besser unterrichtete Juden kaum zu zweifeln[2]).

3. Daß das Verbot des Blutgenusses uralt ist und tief in die Anschauungen nicht bloß der Juden, sondern auch vieler anderer semitischer Stämme eingedrungen war, geht auch aus den neuesten religionsgeschichtlichen Feststellungen bei Volksstämmen hervor, die ohne Zweifel die ursemitischen Traditionen treu bewahrt haben, wie zB. die Edomiter und Moabiter. Der eine charakteristische Zug, daß Blut nicht genossen werden darf, findet sich fast bei allen diesen teilweise noch unkultivierten, weder vom Judentum noch Mohammedanismus viel beeinflußten Beduinen; diese Sitte hat sich seit mehreren Jahrtausenden nicht geändert: Blut muß ausgegossen und mit Erde bedeckt werden[3]). Dem Blut wohnt eine geheime, magische Kraft inne. Die Wertschätzung des Blutes, zunächst des menschlichen, dann durch Übertragung auch des tierischen Blutes bildet die Grundlage der gesellschaftlichen Ordnung und des ganzen Opferkultes der Araber[4]). Wir haben also hier weniger die von Mohammed überkommenen Anschauungen, nach denen Blut und Ersticktes unter den unreinen Speisen figurieren[5]), sondern die ursemitische jedenfalls schon vormosaische Hoch-

[1]) Vgl. A. Seeberg, aaO. S. 63.

[2]) Um welche Zeit die alte Motivierung des Blutverbotes in Vergessenheit geriet und die neue Anschauung von der Unreinheit des Blutes als Götzenspeise die herrschende wurde, kann nicht genau bestimmt werden. Fürs 1. und den Anfang des 2. christlichen Jahrhunderts läßt sich diese Tatsache noch kaum belegen. Auffallend ist, daß diese Anschauung von judenchristlichen bezw. judaistischen Kreisen ausgegangen zu sein scheint.

[3]) Lev 17,10—14.

[4]) Vgl. bes. A. Musil, Arabia Petraea III 359 f. 369. 313; Curtiss-Baudissin, Ursemitische Religion 2c. 206 ff; Janssen, Coutûmes des Arabes au pays de Moab, 1908 p. 337 ff u. a.

[5]) *Koran* Sure II, 175, V, 4, XVI, 116.

schätzung und Scheu vor dem Blute, das für den Opferaltar bestimmt ist.

II. Ertrag für das Aposteldekret.

Die Apostel des Herrn teilten gewiß im allgemeinen die Anschauungen ihrer Zeit und ihrer Volksgenossen. Sie waren auch ihrer Mehrzahl nach treue Gesetzesbeobachter geblieben und Christus hatte sie darin nur bestärkt, wenn er auch gerade in Betreff reiner und unreiner Speisen deutlich genug zu erkennen gab, daß diesen Geboten nicht jene Wichtigkeit zukomme, welche ihnen die Pharisäer beilegten (Mc 7,15 ff). Aber das Blutverbot fiel ja gar nicht einmal, wie wir gesehen haben, unter die gewöhnlichen Speisegesetze, die sich auf den Unterschied zwischen reinen und unreinen Tieren stützten.

1. Wenn nun ein Jude um jene Zeit — das Gleiche gilt noch für die Judenchristen — um keinen Preis ein unreines Tier angerührt hätte (vgl. Act 10,11 ff), um wie viel weniger hätte er sich zum Blutgenuß verstehen können. Man sah darin den äußersten Greuel. Sollten also überhaupt den Heidenchristen auf dem Apostelkonvent gewisse Vorschriften gegeben werden, welche den Zweck hatten, dieselben den Judenchristen näher zu bringen, und zu einem (in den Augen der Juden) unanstößigen Wandel anzuleiten, so kam gewiß nicht an letzter Stelle das Blutverbot in Betracht. Wenn es dem nationalgesinnten Judenchristen hart genug ankam, sehen zu müssen, wie sich die Heidenchristen über das Zeremonialgesetz hinwegsetzen durften, so hätte er jedenfalls an der Freigabe des Blutgenusses den stärksten Anstoß genommen, zumal die Enthaltung vom Blute nach Ansicht vieler Juden allen Menschen vorgeschrieben war (als noachisches Gebot).

Wir glauben also, daß eine Speiseregel, welche das allgemein geübte und bekannte Blutverbot enthält, in der Zeit und in den Umständen, in denen die Adressaten des Aposteldekretes lebten, nicht bloß kein unlösbares Rätsel ist, sondern daß es sich ganz natürlich in die Zeitverhältnisse hineinfügt.

2. Die schwerste Anklage, die gegen das Aposteldekret erhoben wird, daß es unmöglich mit den Anschauungen des Völkerapostels und mit seinen Briefen vereinigt werden kann, fällt zum großen Teile schon mit dem Umstand, daß es sich beim Blutverbot nicht, wie wir gesehen, um die oft behauptete Wiederaufrichtung des Unterschiedes zwischen Rein und Unrein handelt, eine Unterscheidung, die Paulus allerdings ein für allemal verwirft. Die übrigen Schwierigkeiten, welche aus den paulinischen Briefen gegen das Dekret noch erhoben werden,

können wir hier nicht eingehender behandeln[1]). Übertrieben dürfte jedenfalls die Behauptung sein, daß Paulus um keinen Preis zu Auflagen, wie sie das Aposteldekret enthält, seine Zustimmung hätte geben können[2]). Sollte der Mann, der nach seinem eigenen Zeugnis ‚allen alles geworden', der, ‚um seine Brüder im Fleische zu retten, selbst von Christus getrennt sein wollte', der Apostel, der die Bruderliebe und Eintracht in seinen Briefen wie kein anderer in den Vordergrund stellt, nicht in Abmachungen eingewilligt haben, wenigstens um des Friedens willen, in Abmachungen sage ich, durch welche die Freiheit vom Gesetze keine grundsätzliche Einbuße erlitt, und die in gemischten Gemeinden wenigstens am Anfang von den besten Wirkungen sein konnten?

Innsbruck. Karl Six S. J.

Politike im Psenosirisbrief.[3]) Auf den vielbesprochenen, viel gedeuteten Namen Politike in Papyrus 713 des Brit. Mus. wird die Aufmerksamkeit nochmals hingelenkt durch eine Urkunde, die im 6. Bd. der Oxyrhynchos Papyri veröffentlicht worden ist (1908, n. 903. S. 238—241). Die ersten Herausgeber des Psenosirisbriefes (Grenfell und Hunt, Greek Papyri, Series II. Oxford 1897, Nr. 73, S. 116) hatten πολιτική im Sinne von πόρνη genommen mit dem Hinweis auf Theophanes Contin. Ein Autor des 10. Jahrhunderts mußte freilich

---

[1]) Vgl. bes. Gal 2,6. Dazu A. Steinmann, Verhältnis von Gal 2, 1—10 zu Akt 15,1—29, 1906.

[2]) Gegenüber dem neuesten Argument Harnacks (aaO. S. 22 f) gegen die ‚Speiseregel' aus den Worten des Apostels Jakobus (Akt 15, 20. 21): ‚Moses' darf den Heidenchristen nicht auferlegt werden, Speisegesetze sind aber ‚Moses': ergo, muß darauf hingewiesen werden, daß das Verbot des Blutgenusses vormosaisch ist oder doch ‚Moses' in einem ganz anderm Sinn als die übrigen Speisegesetze, und daß zu ersterem auch der Beisasse gehalten war.

[3]) Vgl. diese Zeitschrift 29 (1905) S. 724—37.

Der Brief ist von Deißmann auch in sein Werk, Licht vom Osten 1908 als Brief 17 aufgenommen worden, S. 143—45 und 23 Literatur. Ob in der Neuauflage schon der hier besprochene Papyrus benützt wurde, konnte von mir nicht festgestellt werden. Außerdem ist der Psenosirisbrief veröffentlicht von C. Wessely, Les plus anciens Monuments du Christianisme écrits sur Papyrus, Patrologia Orientalis 4. 1908, 125—135.

als wenig geeigneter Zeuge für den Sprachgebrauch des ausgehenden 3. oder beginnenden 4. Jahrhunderts erscheinen, und so fand die Deutung trotz der Zustimmung Harnacks wenig Beifall. Der neu veröffentlichte Papyrus, der von den Herausgebern noch ins 4. Jahrhundert gesetzt wird, also dem Psenosirisbrief zeitlich nahekommt, räumt die eben betonte Schwierigkeit aus dem Wege.

Die Urkunde ist eine von einer christlichen Frau vor Gericht abgegebene und protokollierte Aussage über unwürdige Behandlung von seiten des Gatten. Die ersten Worte lauten bezeichnend: περὶ πάντων ὧν εἶπεν κατ᾽ ἐμοῦ ὕβρεων. Der Schluß bekräftigend: ταῦτα δὲ οἶδεν ὁ θεός.

Das Ehepaar war allem Anschein nach anfangs nicht durch einen vor der Behörde abgeschlossenen Vertrag gebunden; derselbe (γαμικόν Z. 17) wurde erst später vollzogen, nachdem die Frau schon schlimme Erfahrungen gemacht hatte. Ein gewisser Zoilos wird der Vermittler und Schützer der Bedrängten gewesen sein nach den Worten, die der Gatte an ihn gerichtet hat (διὰ τὴν τοίαν ἦλθας λαλῆσαι ἐπάνω αὐτῆς Z. 13—14). Die Sache kommt vor die kirchliche Behörde, der Angeschuldigte verspricht alles (καὶ ὤμοσεν ἐπὶ παρουσίᾳ τῶν ἐπισκόπων καὶ τῶν ἀδελφῶν αὐτοῦ, ὅτι ἀπεντεῦθεν οὐμὴ κρύψω αὐτὴν πάσας μου τὰς κλεῖς καὶ ἐπέχω οὔτε ὑβρίζω αὐτὴν ἀπεντεῦθεν. καὶ γαμικὸν γέγονεν. Z. 15—17). Allein alle die heiligen Versprechungen und Beteuerungen sind bald vergessen, wie das Folgende bekundet: καὶ μετὰ τὰς συνθήκας ταῦτας καὶ τοὺς ὅρκους ἔκρυψεν πάλιν ἐμὲ τὰς κλεῖς εἰς ἐμέ. καὶ ἀπελθοῦσα εἰς τὸ κυριακὸν ἐν Σαμβαθώ, καὶ ἐκοίησεν τὰς ἔξω θύρας ἐνκλισθῆναι ἐπάνω μου λέγων ὅτι διὰ τὶ ἀπῆλθας εἰς τὸ κυριακόν; καὶ πολλὰ ἀσελγήματα λέγων εἰς πρόσωπόν μου καὶ διὰ τῆς ῥινὸς αὐτοῦ (Z. 17—22). Zuletzt bringt die Weigerung der Gattin, eine Sklavin aus dem Hause zu schaffen (Z. 32—35 ἐκβαλεῖν), den Mann zur äußersten Drohung: καὶ ἔμεινεν λέγων ὅτι μετὰ μῆναν λαμβάνω πολιτικὴν ἐμαυτῷ (Z. 36—37).

Über die Bedeutung des letzten Satzes kann kein Zweifel aufkommen, und darum ist die Möglichkeit der Gleichung πολιτική = πόρνη nicht zu bestreiten. Die weitergehende Folgerung der Herausgeber, daß Deißmanns Erklärung damit hinfällig sei, ist noch nicht erwiesen. Es ist richtig, der Ausdruck ist und bleibt mehrdeutig, ob er Eigenname ist, ob er eine Städterin (Alexandrinerin) oder πόρνη benennt, wird für uns nicht mehr auszumachen sein. Vielleicht ist das Wort vom Briefschreiber mit Rücksicht auf seine Unbestimmtheit gewählt. Dem Adressaten sagte es genug, dem Nichteingeweihten verriet es nichts.

An dem christlichen Charakter des Briefes wird nichts geändert. Die Kürzungen Κω̄, Θω̄ stehen dafür gut. Deißmanns Erklärung wird im Wesentlichen bestehen bleiben. Selbst wenn unsere Πολιτική wirklich eine πόρνη gewesen wäre, wird sie schwerlich von der Regierung wegen ihres (früheren) Gewerbes in die Oase verbannt worden sein. Wenn nicht etwa Ehebruch oder Lenocinium in Frage kam, konnte eine Relegatio kaum möglich werden. Eine Verbannung wegen des christlichen Bekenntnisses wird das Wahrscheinlichste bleiben. Oder kann das Interesse, das der christliche Presbyter an der Verbannten nimmt, sich daraus erklären lassen, daß es ihm gelungen wäre, eine πολιτική aus der Tiefe herauszuziehen und für die Reinheit des christlichen Lebens zu gewinnen? Nur befremdet es uns dann umso mehr, den ominösen Namen von der Hand eines Priesters zu lesen. Die treue Anhänglichkeit des Sohnes an seine verbannte Mutter scheint überhaupt gegen die Auffassung Grenfells und Hunts zu sprechen.

Valkenburg. A. Merk S. J.

Kleinere Mitteilungen. 1. Eine hübsche Entdeckung hat Adalbert Schippers O. S. B. am Portal des Paradieses der Abteikirche zu Maria-Laach gemacht und eine bisher allgemein falsch gelesene Inschrift richtiggestellt. Links oben sitzt in den Ranken des Laubwerks ein struppiges Teufelchen mit Schwanz und Pferdefuß. Der Unhold hat in der rechten Hand einen Stift, mit dem er auf eine Schriftrolle, die ihm über den Knien liegt, soeben zwei Worte geschrieben hat. Jetzt richtet er den grinsenden Blick auf das in das Gotteshaus einströmende Volk.

An Ort und Stelle wurde seiner Zeit versichert und in geschichtlichen und kunsthistorischen Werken ist zu lesen, daß die Worte Peccata Romana oder Romae heißen. Karl Schnaase beispielsweise bemerkt in seiner Geschichte der bildenden Künste V², Düsseldorf 1871, 270, daß hier ein Fall vorliegt, wo ein Laienkünstler in versteckter Weise Opposition gemacht habe gegen die Kirche. Denn der ‚Teufel hält dem Pelikan, dem Sinnbild der Kirche, eine Schriftrolle vor mit den Worten: Peccata Romae.‘ Daß das eine ‚geheime Opposition gegen die Kirche‘ sein soll, wie Schnaase sagt, ist allerdings nicht einzusehen.

Paul Richter, Die Benediktinerabtei Maria-Laach, Hamburg 1896, 21, läßt den Teufel ‚die Sünden Roms (peccata Romae) hohnlächelnd verzeichnen‘ und erblickt darin ‚eine Illustration zu den zornesmutigen,

patriotischen Versen, welche zur selben Zeit Walther von der Vogelweide dem römischen Papste gewidmet hat'. Nach dieser sehr gewöhnlichen Auffassung beziehen sich also die Worte auf den Kampf zwischen Philipp von Schwaben und Otto von Braunschweig um die deutsche Königskrone.

Schippers hat nun klargestellt, daß die allgemein, auch von F. X. Kraus in seinem monumentalen Werke ,Die christlichen Inschriften der Rheinlande', angenommene pikante Lesung der schönen Unzial-Inschrift falsch ist. Der erste Buchstabe des zweiten Wortes ist kein R, sondern ein P, der dritte sicher kein M, sondern gleichfalls ein P. Der vierte Buchstabe ist trotz einer kleinen Verletzung als U zu erkennen, der letzte als I und der zwischen diesen beiden stehende bei näherem Zusehen als L. Das Wort heißt also POPULI und die PECCATA POPULI sind die Sünden des Volkes, welche der Teufel nach Apok. 12,10 ohne Unterlaß Gott dem Herrn vorhält (vgl. Dan. 9,20). Einige dieser Sünden sind vom Steinmetzen des 13. Jahrhunderts im Bandfriese selbst symbolisch dargestellt worden: die Streitsucht in den Raufern, die Geilheit im Bock, die Raubgier im Wolfe.

Schippers hat die Kontrolle über die Richtigkeit seiner Entdeckung jedem ermöglicht durch drei Abbildungen in der Zeitschrift für christliche Kunst 1910, 195—198. M.

2. Von allen Kommuniondekreten legt uns M. Gatterer S. J. in einer Broschüre die zwei wichtigsten vor, u. zw. unter dem Titel ,Die Erstkommunion der Kinder. Das neue Erstkommuniondekret im Zusammenhang mit den anderen Kommuniondekreten Pius X. Erläutert für Priester und Volk'. (Tirolia, Brixen.)

Auf eine sinngetreue Übersetzung des ,Quam singulari' folgt dessen Erklärung. Obwohl uns schon ,Der Fels' mit diesen Ausführungen bekannt gemacht hat, so ist doch ihr separates Erscheinen lebhaft zu begrüßen. Denn unseres Wissens haben zB. die ,Hindernisse fürs Verständnis des Dekretes' nirgends eine ebenso wertvolle wie gerechte Beurteilung gefunden, wie hier im 2. Kapitel. Ein ruhig sachlicher Ton verleiht diesen Zeilen in hohem Grade die Eignung, neue Ausblicke für solche zu eröffnen, die das Dekret bisher nur im Sinne ihrer Vorurteile verstehen konnten. Möchten sie diese bei vielen beseitigen! Die weiteren, schon völlig positiv erklärenden Abschnitte vermitteln uns in gedrängter, aber wohltuend ungezwungener Sprache eine Menge des Wissenswerten über Inhalt, Bedeutung und praktische Durchführung des in Rede stehenden Dokumentes.

An den nunmehr folgenden Wortlaut des Hauptdekretes von 1905 schließt der Verfasser ein Referat, das er bei der Priesterkonferenz des Katholikentages zu Innsbruck 1910 hierüber erstattet. Wie diese Darlegungen damals seine Zuhörer in ein umfassendes Verständnis jenes Erlasses einzuführen wußten, so werden sie auch jetzt, weiteren Kreisen zugänglich gemacht, aufklärend und anregend wirken. Auch hier wieder derselbe Vorzug: Bei relativer Kürze wird eine große Stoffmenge klar, gründlich und in lebendiger Darstellung behandelt. Jg.

3. Der ‚Patrologie‘ von Prof. Otto Bardenhewer ist schon bei ihrem ersten und zweiten Erscheinen (1894 und 1901) in dieser Zeitschrift (XX 351 ff und XXVI 362 f) die gebührende Anerkennung zuteil geworden. Darum darf ein kurzer Hinweis auf die eben erfolgte Ausgabe der dritten, großenteils neubearbeiteten Auflage genügen (Herder, 1910. XII u. 588 S. gr. 8°; Mk. 8.50). Die 2. Aufl. brachte gegenüber der 1. eine tiefgehende Neubearbeitung der vornicänischen Literatur, in der vorliegenden Auflage ist am gründlichsten die griechische Literatur des 4. Jahrhunderts umgearbeitet worden, aber an Besserungen und besonders Vervollständigungen durch die neueste Literatur fehlt es fast auf keiner Seite. Trotzdem brachte es die Selbstbescheidung des Autors fertig, den Gesamtumfang des Werkes zu verringern. Das Buch gehört zu dem Besten, was auf diesem Gebiete vorhanden ist. K.

4. Soeben erschien die erste Nummer eines *Bulletin d'ancienne littérature et d'archéologie chrétienne* (Paris, Lecoffre); sie umfaßt 80 Seiten und eröffnet eine Serie, die vierteljährig ein Faszikel bietet. Der Inhalt verteilt sich 1. auf drei Artikel (Forts. in den folgenden Heften) von de Labriolle, Batiffol, Wilmart, 2. auf kleinere Mitteilungen [Waltzing über ‚non nasci sapientem sed fieri‘, ob von Seneca oder proverbial existierend und sein Einfluß auf die christliche Literatur; de Labriolle über die Unterscheidung von Martyr und Confessor; P. B. transformare = μεταμορφοῦν, μετασχηματίζειν, μεταποιεῖν (Gregor von Nyssa) μεταβάλλειν (Cyrill von Jerusalem, Theodor von Mopsuestia)]; 3. Rezensionen; 4. bibliographische Notizen. — Gleich der erste Artikel: ‚Mulieres in Ecclesia taceant, un aspect de la lutte antimontaniste‘ weist auf die große innere Schwierigkeit hin, welche die Prophetinnen Tertullians Maximilla und Priscilla für ihr Auftreten finden mußten; er ist recht instruktiv. Die Kritik Hemmers über Kochs Cyprianschrift deckt gut die formellen Fehler auf (S. 74): il n'est pas ordonné de façon à presenter par son ordre même une claire

vue d'ensemble de la théorie ecclésiastique imputée a Cyprien l'auteur la construit laborieusement sous nos yeux à coups de textes dont chacun devient l'objet, soit de commentaires exégétiques, soit de discussions avec les Poschmann, les Kneller, les Adam, les Ernst, et autres critiques variés. Il en résulte des redites fréquentes, un alourdissement fâcheux dans la marche de l'ouvrage. Le livre est pénible à lire. Hemmer weist aber den Ausführungen Kochs mehr Bedeutung zu, als sie wegen ihrer Begründung verdienen. — Dem Bulletin, das eben seinen literarischen Lauf beginnt, wünschen wir besten Erfolg. Die altchristliche Literatur verbunden mit der Archäologie zieht aller Interesse auf sich; katholischerseits kann auf diesem wichtigen Gebiete gar nicht zu viel gearbeitet werden. H. B.

5. Zu den viel versprechendsten Früchten des besonders in den letzten Jahren in Deutschland erwachten Missionsinteresses gehört ohne Zweifel die soeben erschienene neue Zeitschrift für Missionswissenschaft. Unter Mitwirkung verschiedener Gelehrten und Ordensgenossenschaften herausgegeben von Prof. Dr. Schmidlin-Münster. Jährlich (4 Hefte) 6 Mark, Einzelpreis des Heftes Mark 1.80. Aschendorff, Münster. 1. Jahrgang. 1. Heft. Die Gründer des neuen Unternehmens gingen von der richtigen Einsicht aus, daß eine planmäßige, kritische, auf Gründe aufgebaute Erkenntnis des gesamten Missionswesens — und das bezweckt eben die neue Zeitschrift — nicht nur als integrales Glied zum vollen Ausbau der theologischen Wissenschaften gehört, sondern daß dies zugleich ein ausgezeichnetes Mittel sei, den Glaubensboten in den fernen Ländern für die Missionspraxis einen wissenschaftlichen Kompaß in die Hand zu geben, den Dozenten auf unseren Hochschulen brauchbare Mittel zur Behandlung der Missionskunde zu bieten und nicht zum letzten die gebildeten Katholiken aller Stände und besonders den Weltklerus durch eine umfassende Begründung der Missionspflicht und wissenschaftliche Missionsrundschauen über das katholische Missionswerk aufzuklären und dafür zu gewinnen. So könne man hoffen, daß auch die gebildeten Kreise den Missionen jene Achtung und Sympathie schenken werden, die sie in so hohem Grade verdienen. Aber noch unter einer andern Rücksicht kommt die gegründete Zeitschrift einem dringenden Bedürfnisse entgegen. Bislang gab es katholischerseits kein einziges Organ, das sich ausschließlich der Missionswissenschaft widmete, während die Protestanten deutscher Zunge allein schon drei derartige wissenschaftliche Zeitschriften besitzen. Die wissenschaftliche Be-

handlung eines der schönsten und erhabensten Gegenstände der christlichen Religion konnte und durfte nicht länger die einzige Domäne der Protestanten bleiben. Groß sind die Ziele, die das neue Unternehmen sich gesteckt, aber schon die Namen der gewonnenen Mitarbeiter, großenteils hervorragende Fachgelehrte der theologischen Wissenschaften und altbewährte Pioniere praktischer Missionsarbeit, sicherten dem Gedeihen der neuen Zeitschrift von vorneherein den Erfolg.

Wie berechtigt die Hoffnungen gewesen, bestätigt bereits das vorliegende erste Heft, das ebenso durch Reichhaltigkeit wie Gründlichkeit der gelieferten Beiträge sich auszeichnet. Aus dem reichen Inhalt seien besonders hervorgehoben: Geleitwort von Sr. Eminenz Kardinal Fischer; Was wir wollen! Zur Einführung vom Herausgeber; Schmidlin: Die katholische Missionswissenschaft; Meinertz: Jesus als Begründer der Heidenmission; Knöpfler: Die Akkommodation im altchristlichen Missionswesen; Groeteken: Zur mittelalterlichen Missionsgeschichte der Franziskaner: Missionsrundschau: Die gegenwärtige Lage der katholischen Heidenmission (Schwager); Aus dem heimatlichen Missionsleben (Schmidlin); Besprechungen; Missionsbibliographischer Bericht (Streit).

Auch für die nächsten Hefte sind bereits Beiträge angekündigt, die das Interesse aller Missionsfreunde verdienen. Unter diesen Beiträgen sei noch hingewiesen auf: Schmidlin: System und Zweige der Missionswissenschaft; Die missionsgeschichtliche Methode; Die vier großen Missionsepochen in ihrer spezifischen Eigenart; Die Missionstheoretiker des 16. und 17. Jahrhunderts; Bigelmair: Missionsgedanken bei den Kirchenvätern; Die Missionsmethode der keltischen Missionäre; Grabmann: Die Missionsidee der Dominikanertheologen im Zeitalter der Hochscholastik; Seitz: Der altchinesische Gottesglaube; Döller: Proselytengestalten im A. T.; Jonas als Heidenmissionär; Ude: Psychologie des Glaubens und Unglaubens: Steinmann: Über die paulinische Mission und viele andere.

Wir begrüßen das neue, groß angelegte Unternehmen mit Freuden und können die Zeitschrift allen Freunden der Mission und der Wissenschaft nur aufs wärmste empfehlen. R.

Mit Genehmigung des fürstbischöflichen Ordinariates von Brixen und Erlaubnis der Ordensobern.

Literarischer Anzeiger der „Zeitschrift für kath. Theologie“*)

Nr. 127. **1911.** Innsbruck, 10. März.

Bei der Redaktion eingelaufen seit 15. Dezember 1910:

Accessus ad altare et recessus seu preces ante et post celebrationem missae. Ed. quinta, castigata et aucta. (VIII, 192). Freiburg u. Wien 1910, Herder. M 1.70, K 2.04.

Acta II. Conventus Velehradensis Theologorum commercii studiorum inter Occidentem ot Orientem cupidorum jussu ejusdem conventus ab ipsius delegatorium collegio edita (176) (XL) Pragae 1910, in Commissione Officinae Cyrillo-Methodianae. K 8.

Allgeier Dr. Arthur, Über Doppelberichte in der Genesis. Eine kritische Untersuchung und eine prinzipielle Prüfung (Freiburger theologische Studien 3. Heft) (XVI, 144) Freiburg u. Wien 1911, Herder. M 3, K 3.60.

Archiv für Präsides. Vierteljahrsschrift f. geistl. Leiter von Jugend- u. Arbeitervereinen. Herausgeg. von der Zentralstelle des kath. Volksbundes Wien I, Predigerg. 5. Jährl. 4 K 1. Jahrg.

Ave Maria (mit dem „Kleinen Ave“). Red. v. F. Pesendorfer. Linz, kath. Preßverein. Pr. jährl. K 2.56.

Aufwärts, Organ des St. Josefsvereins zur Verbreitung guter Schriften. Kommissionsverlag der Paulinus-Druckerei. Jährl. (10 Hefte) M 1.50,

Barat, Die selige Magdalena Sophie —, und ihre Stiftung die Gesellschaft der Ordensfrauen vom hl. Herzen. Mit einem Vorwort von Bischof Dr. W. von Keppler. Größere Ausgabe. Mit 18 Bildertafeln u. einem Autograph (XXIV, 568) Freiburg u. Wien 1911, Herder. M 8.—, K 9.60.

Bardenhewer Dr. Otto, Patrologie. 3. großenteils neu bearb. Aufl. (Theologische Bibliothek) (XII, 588) Freiburg u. Wien 1910, Herder. M 8.50, K 10.20.

Batiffol Pierre, Urkirche und Katholizismus. Übersetzt u. eingeleitet von Dr. Franz X. *Seppelt* (450) Kempten u. München 1910, Kösel. M 4.50.

Baumgartner Alexander S. J., Geschichte der Weltliteratur. VI. Die italienische Literatur 1—4. Aufl. (XXIII, 943) Freiburg u. Wien 1911 Herder. M 15, K 18.

Beetz Friedrich, Neues Leben. Ein bilderreiches Übungs- und Gebetbüchlein für Erstkommunikanten, zugleich zu wiederholter Erneuerung des geistlichen Lebens für Jedermann. 2. Aufl. Mit 58 Bildern. (VIII, 428) **Freiburg u. Wien** 1910, **Herder.** M 2.20, K 2.64.

Belser Dr. Joh. Ev., Anleitung zur Verwertung der Jakobusepistel in

---

*) Da es der Redaktion nicht möglich ist, alle eingesendeten Schriften in den Rezensionen oder Analekten nach Wunsch zu berücksichtigen, so fügt sie jedem Quartalhefte ein Verzeichnis der eingelaufenen Werke bei, um sie zur Anzeige zu bringen, mag nun eine Besprechung derselben folgen oder nicht. Eine Rücksendung der Einläufe findet in keinem Falle statt.

der Predigt. Vorträge, gehalten aus Anlaß des homiletischen Kurses in Ravensburg am 13. 14. u. 15. September 1910. (VIII, 104) Freiburg u. Wien 1911, Herder. M 1.50, K 1.80.

— — Der zweite Brief des Apostels Paulus an die Korinther. (VIII 382) Freiburg u. Wien 1910, Herder. M. 7.—, K 8.40.

Bergsträßler Dr. Ludwig, Studien zur Vorgeschichte der Zentrumspartei. (Beiträge zur Parteigeschichte herausg. v. Dr. A. Wahl in Tübingen) (XI, 249) Tübingen 1910, Mohr. M 5.—.

Blätter, Katechetische. Herausg. v. Dr. Jos. Göttler und Heinrich Stieglitz. Kempten, Kösel. Jährl. M 4.—. 37. Jg.

Böckenhoff Dr. Karl, Katholische Kirche und moderner Staat (143) Köln 1911, Bachem.

Bona, Joannis Card. O. Cist. Opuscula selecta (Bibliotheca ascetica mystica) (XIV, 386) Freiburg u. Wien 1911, Herder. M 3.30.

Borgomanero Jo, ex-vicar. gener. Delegationis Apost. Constantinopolitanae, Quaestiones practicae theologiae moralis ad usum missionariorum praesertim orientalium regionum. (VIII, 234) Romae 1910, Pustet. L 3.

Boúúaert Dr. F. Claeys, Des Controverses relatives a la situation légale des associations religieuses en Belgique. (26) Gand 1910, Huyshouwer u. Scheerder.

Braig Dr. K., Der Modernismus u. die Freiheit der Wissenschaft. (VIII, 58) Freiburg u. Wien, Herder. M 0.75, K 0.90.

Breiteneicher Dr. M., Die Stationen des hl. Kreuzweges. Fasten-Vorträge, gehalten in der Metropolitankirche zu U. L. Frau in München. 2. Aufl. (XII, 233) Regensburg 1911, Manz. M 3.—.

Bulletin du Séminaire Oriental Saint François Xavier. (148) Beyrouth 1910, Imprimerie Catholique.

Cabral A., Provinzial der Portug. Ordensprovinz d. Ges. Jesu, Die Austreibung der Jesuiten aus Portugal. Genehmigte deutsche Übertragung. (28) Köln 1910, Bachem. M —.60.

Cäcilienvereinsorgan, 46. Jahrg. der von Dr. Fr. Witt begr. Monatsschrift ‚Fliegende Blätter f. kath. Kirchenmusik'. Herausg. v. Dr. H. Müller, Paderborn. Verlag d. allg. Cäcilienvereins. Versand Pustet, Regensburg. Jährl. M 3.

Časopis katolického duchovenstva. (Publicatio periodica cleri catholici Bohemici. Cum supplemento ‚Slavorum litterae theologicae') Orgán vědeckého odboru akademie křest. v Praze. Prag, Rohlíček u. Sievers. Jährl. (10 Hefte) K 9.—.

Clericus Devotus. Orationes, meditationes et lectiones sacrae ad usum sacerdotum ac clericorum. Accedit extractum ex Rituali Romano (XVI, 572) ed. 2a. Freiburg 1910, Herder. Fr 3.—.

Dekret auf Befehl Unseres Heiligsten Vaters Pius X, durch göttliche Vorsehung Papst, erlassen von der Konsistorialkongregation über die Entfernung der Pfarrer von Amt und Pfründe auf dem Verwaltungsweg (20. Aug. 1910 ‚Maxima cura semper'). Autorisierte Ausgabe (Lateinischer u. deutscher Text) Freiburg 1911, Herder. M 0.50, K 0.60.

Das Dekret über die öftere u. tägliche Kommunion u. Die Stimme der katholischen Bischöfe. Mit einer Einleitung v. P. Bernhard Marx S. J. (78) Saarlouis 1909, Hausen u. Co. M —.70.

Die Demut, nach der Lehre des hl. Benediktus in zwanglosen Erwägungen dargestellt von einem Benediktiner des Klosters Ettal (Aszetische Bibliothek. (VI, 166) Freiburg u. Wien 1911, Herder. M 1 50, K 1.80.

Denner Dr. Max, Die Ehescheidung im Neuen Testamente. Die Auslegung der neutestamentlichen Schrifttexte über die Ehescheidung bei den Völkern historisch und kritisch dargestellt (161) Paderborn u. Würzburg 1910, Ferd. Schöningh. M 2.—.

Deutsch s. Studien.

Dölger Fr. J., Ἰχθύς, Das Fischsymbol in frühchristlicher Zeit. I. Bd. Religionsgeschichtliche und epigraphische Untersuchungen, zugleich ein Beitrag zur ältesten Christologie u. Sakramentlehre. Mit 79 Abbild. u. 3 phototyp. Tafeln. (XX, 473) Rom 1910. In Kommission v. Herder, Freiburg i. Br. u. Spithöver zu Rom. M 17.—, K 19.20.

Mc Donald Rev. Walter, The Principles of Moral Science. An Essay. second. ed. revised and enlarged. (XVI, 277) Dublin 1910, Gill u. Son 7 Sh 6 pence.

Elisabeth-Blatt. Illustrierte Frauenzeitschrift. Monatsschrift für die christliche Frauenwelt (Preßverein Linz, jährl. 12 Hefte 2 K, nach Deutschland 2 M, mit der Kinderbeilage ‚Kleines Ave Maria‘ 2.72 K, nach Deutschland 2.70 M).

Encyclopedia, The Catholic, an international work of reference on the Constitution, Doctrine, Discipline and History of the Catholic Church. Vol IX: Lapr—Mass (XV, 800), New-York 1911, Robert Appleton Company. Alleinvertrieb für Deutschland u. Österreich-Ungarn bei Herder, Freiburg i. Br, Subscriptionspreis pro Bd. M 27.

Erläuterungen und Ergänzungen zu Janssens Geschichte des deutschen Volkes. VII. Bd. 5. u. 6. H.: Die kirchlichen Zustände in Deutschland vor dem dreißigjährigen Kriege nach den bisch. Diözesanberichten an den hl. Stuhl v. Prof. Dr. Jos. Schmidlin. Dritter (Schluß-) Teil: West- und Norddeutschland. (VIII, 254) Freiburg u. Wien 1910, Herder. M 7.—, K 8.40.

Études Franciscaines. Revue mensuelle publiée par les Frères-Mineurs Capucins. (Admin.: Libr. J. de Gigord Paris 6e, 15 Rue Cassette). Freiburg Herder. 13e année.

Faurey Jos., Le Droit ecclésiastique matrimonial des Calvinistes Français. (152) Paris 1910, Librairie de la Société du Recueil Sirey, 22 rue Soufflot.

Der Fels, Monatschrift für Herz u. Geist. Herausgeber Bürgerschuldirektor Moser. 1. Jrhg. Zugleich 14. Jahrg. der christl. Schul- u. Elternzeitung. Wien IX, Lustkandlg. 41. Jährl. K 6.

Galante Dr. Andrea, La corrispondenza del Card. Cristoforo Madruzzo nell' Archivio di stato di Innsbruck. (XII, 35) Innsbruck 1911, Wagner. K 5.—.

Galtier P., La rédemption et les droits du démon dans St. Irénée. (Extrait des Recherches de Science religieuse, N. 1, 1911) (24) Paris, Bureaux des ‚Recherches de Science religieuse, 50 rue de Babylone.

Gatterer-Krus S. J., Die Erziehung zur Keuschheit. Gedanken über sexuelle Belehrung und Erziehung, den Seelsorgern und anderen

Erziehern vorgelegt. 3. verm. Aufl. (VI, 124) Innsbruck 1910, Rauch.

Gatterer Michael S. J., Die Erstkommunion der Kinder. Das neue Erstkommuniondekret im Zusammenhang mit den anderen Kommuniondekreten Pius X. Erläutert für Priester u. Volk. (113) Brixen a. E. 1911, Tyrolia. K —.80.

Gemelli Aug. O. F. M., Non Moechaberis. Disquisitiones medicae in usum confessariorum. ed. alt. penitus recognita, notabiliter aucta ac denuo ex italico in sermonem latinum translata a Jos. *Biagioli*. (XV. 270) Florentiae 1911, Libreria Fiorentina. L 4.—.

Görresgesellschaft zur Pflege der Wissenschaft im kath. Deutschland. Jahresbericht f. d. J. 1910. Köln 1911, Bachem.

Graf Dr. Georg, Die arabischen Schriften des Theodor Abû Qurra Bischofs von Harrân (ca. 740—820) (Forschungen zur christlichen Literatur u. Dogmengeschiche. Herausg. v. Dr. A. *Ehrhard* u. Dr. J. P. *Kirsch*. X. Band 3/4. Heft.) (VIII, 336) Paderborn 1910, Ferd. Schöningh. M 10.—.

Grisar Hartmann S. J., Luther. 3 Bände. I. Band Luthers Werden, Grundlegung der Spaltung bis 1530. (XXXVI, 656) Freiburg u. Wien 1911, Herder. M 12.—, K 14.40.

Gründer Hub. S. J., De Qualitatibus sensibilibus et in specie de coloribus et sonis. Cum tabula picturarum tribus coloribus confectarum. Friburgi Brisgoviae et Viennae, 1911, B. Herder, M 2.40, K 2.88.

Hagen Martin S. J., Lexicon Biblicum. Volumen I A—C (II 1040) 18 F. Volumen II D—L (1000) 12 F. Volumen III M—Z (1340) 16 F. (Cursus Scripturae S. auct. R. Cornely, J. Knabenbauer, F. de Hummelauer aliisque S. J. presb.) Paris 1911, Lethielleux.

Hammer Dr. Philipp, Predigten für die Feste des Herrn. Erste Abteilung für Weihnachten, Neujahr, Epiphanie u. Namen-Jesu-Fest. 2. verb. Aufl. (359) Paderborn 1910, Bonifacius-Druckerei. M 3.20.

— — Der Rosenkranz, eine Fundgrube für Prediger u. Katecheten, ein Erbauungsbuch für kathol. Christen. 1. Bd. (XXIV, 456) 5. Aufl. Ebda. M 3.60.

Handel-Mazzetti, Imperatori. Fünf Kaiserlieder. Mit fünf Bildnissen in Kunstdruck. (33) Kempten u. München, Kösel. M 1.—, K 1.20.

Hedley R. Rev. J. C. O. S. B., Lex Levitarum oder Vorbereitung auf die Seelsorge. Autorisierte Übersetzung a. d. Engl. v. P. Odilo Stark O. S. B. (IV, 255) Paderborn 1911, Bonifacius-Druckerei. M 2.60.

Herdersche Verlagshandlung in Freiburg u. Wien, 50. Jahresbericht.

Holl Dr. Konstantin, Sturm und Steuer. Ein ernstes Wort über einen heikeln Punkt an die studierende Jugend. 3. u. 4. Aufl. (X, 304) Freiburg u. Wien 1911, Herder. M 1.80.

Hurtaud F-J., La Vocation au sacerdoce. (455) Paris 1911, J. Gabalda u. Cie. F 4.

S. **Ignatii** de Loyola, Exercitiorum spiritualium ed. princeps. (226) Rancae 1548. Freiburg 1911, Herder. Fr 5.—.

Jašek Adolph, Was ist die cyrillo-methodeïsche Idee? Aus dem Böhmischen übersetzt v. J. Schönbrunner. (82) Velehrad (Moravia) 1911, Melichárek.

Kaesen Wilhelm S. J., Auswahl empfehlenswerter Bücher und Schriften für kathol. Lehrerinnen. 2. verm. u. verb. Aufl. (XII, 92) Freiburg u. Wien 1910, Herder. M —.30, K —.36.

Kellner Dr. Heinrich, Heortologie, oder die geschichtliche Entwicklung des Kirchenjahres und der Heiligenfeste von den ältesten Zeiten bis zur Gegenwart. 3. verb. Aufl. (XVI, 318) Freiburg u. Wien 1911, Herder. M 7.—, K 8.40.

Kirch Conradus S. J., Enchiridion fontium historiae ecclesiasticae antiquae. In usum scholarum. XXX, 636. Freiburg u. Wien, Herder. M 8, K 9,60.

Kirsch Dr. J. P., Die heilige Cäcilia in der römischen Kirche des Altertums. (Studien zur Geschichte und Kultur des Altertums. Im Auftrag u. mit Unterstützung der Görres-Gesellschat herausg. v. Dr. E. *Drerup*, Dr. H. *Grimme* u. Dr. J. P. *Kirsch*, IV. Bd. 2. Heft.) (VI, 77) Paderborn 1911, Schöningh.

Knöpfler Dr. Alois, Lehrbuch der Kirchengeschichte. 5. verm. u. verb. Aufl. Mit einer Karte: Orbis christianns Secc. I—VI (XXVIII, 849) Freiburg u. Wien 1910. Herder. M 12.—, K 14.40.

Koch Dr. Anton, Lehrbuch der Moraltheologie. 3. verm. u. verb. Aufl. XIV, 688) Freiburg u. Wien, 1910, Herder. M 11.—, K 13.20.

Kommunion-Andenken, neue, a. d. Kunstverlag Benziger, Einsiedeln. Nr. 14026: Herz Jesu mit Kelch u. Hostie. Wandbild in Chromolith. Nr. 14025: Das hl. Abendmahl v. F. X. Commans, Wandbild in Chromol., jedes M 0.28.

— — der Gesellschaft f. christl. Kunst in München, Karlstr.: Das letzte Abendmahl v. Gebh. Fugel, größere Ausgabe in neuer Umrandung. — Christus das Brot segnend, nach einem alten Meister, jedes M 0.30.

— — v. Kühlens Kunstverlag in M. Gladbach: Christus u. d. Jünger zu Emmaus nach Frz. Ittenbach. Farbendruck, Größe 44×32 cm, 30 Pf. Größe 37×26, 18 Pf.; Tondruck 44×32 cm mit Goldumrahmung 24 Pf., 37×26, ohne Umrahmung 15 Pf. Ist auch ohne Aufschrift zu haben.

Korrespondenz-Blatt für den österr. Klerus, mit ‚Augustinus' u. ‚Hirtentasche'. Pr. jährl. K 6.—. ; Wien, Fromme.

Kortleitner Francisc. Xav., De polytheismi origine quae sit doctrina sacrarum litterarum patrumque ecclesiae. (IX, 149) Oeniponte 1911, Vereinsbuchhandlung.

Kunst, Die christliche. München, Gesellschaft für christl. Kunst. Preis viertelj. M 3.—. 7. Jahrg.

Liguori Alphons Maria von, Der Priester in der Einsamkeit. In neuer Bearbeitung v. P. S. Aigner C. Ss. R 4. Aufl. Regensburg 1911, Manz. M 3.60.

Lintelo Jul. S. J., Die öftere u. tägliche Kommunion. (64) Saarlouis 1911, Hausen u. Cie. Ausgabe f. erwerbstätige Jünglinge M —.10, Hundert M 9, f. erwerbstätige Jungfrauen M —.10, f. christl. Frauen u. Mütter. M —.15, Hundert M 13.15.

Löhr s. Studien.

Ludwigs Dr. Heinr. M., Sechs Fastenpredigten über die Passion des Herrn (52) Köln 1910, Bachem. M —.80.

Mangenot Eug., Les Évangiles Synoptiques, Conférences Apologétiques faites a L'Institut catholique de Paris (VI, 471) Paris 1911, Letouzey et Ané. F 3.50.

Marini Msgr. Nicoló, Le macchie apparenti nel grande luminare della Chiesa greca S. Giovanni Crisostomo. Saggio critico. (70) Roma 1910. Tipografia Salviucci.

Maumigny René v. S. J., Das betrachtende Gebet. Unterweisungen über die verschiedenen Arten der Betrachtung. (XX, 235) Freiburg u. Wien 1911, Herder. M 1.80, K 2.16.

Mazza L. Ignazio S. J., Della vita e dell' istituto della venerabile Maria Bartolomea Capitanio. Modena 1905, Tipografia Pont. Imm. Concezione. vol. I. della vita (XXIII, 618) L 3.— vol. II. dell' istituto (439) L 2.—.

— — ib. 1904. Scritti spirituali della venerabile Bartolomea Capitanio fondatrice primaria delle suore della Carità in Lovere. vol. I Lettere (XI, 693) L 2.50. — vol. II Pratiche di Pietà (XI, 602) L 2. — vol. III Note e Pratiche di Vita perfetta (VIII, 768) L 2.50.

— — ib. 1910. Vita della venerabile suor M. Vincenza Gerosa fondatrice seconda delle suore della Carità in Lovere (XIV, 555) L 2.50.

Meschler Moritz S. J., Der hl. Joseph in dem Leben Christi u. der Kirche. Mit einem Stahlstich nach J. Settegast u. 8 Bildern nach J. Schraudolph. 3. verb. Aufl. (XII, 160) Freiburg u. Wien 1910, Herder. M 2.50, K 3.—.

Michel s. Textes.

Mitteilungen des Instituts für österreichische Geschichtsforschung. Unter Mitwirkung v. A. Dopsch, M. Dvorak u. E. v. Ottenthal redigiert v. Oswald *Redlich*. XXXI. Bd. H. 4. XXXII. Bd. H. 1. VIII. Ergänzungsband H. 2. Innsbruck, Wagner.

Moralprobleme. Vorträge auf dem III. theologischen Hochschulkurs zu Freiburg i. Br. im Oktober 1910 gehalten von Dr. Jos. *Mausbach*, Dr. Jul. *Mayer*, Dr. Franz X. *Mutz*, Dr. Sigm. *Waitz* u. Dr. Jos. *Zahn*. (VIII, 388) Freiburg u. Wien 1911, Herder. M 4.80, K 5.76. — Die Vorträge von Prof. Mausbach sind auch für sich erschienen unter dem Titel ‚Grundlage und Ausbildung des Charakters'. M 1.50.

Morgen, Der, Organ des kath. Mäßigkeitsbundes Deutschlands. Paulinusdruckerei Trier. Jährlich M 1.60.

Müller Dr. Karl, Das Kirchenjahr. Eine Erklärung der hl. Zeiten, Feste und Feierlichkeiten der katholischen Kirche. (XX, 630) Freiburg u. Wien 1911, Herder. M 7.—, K 8.40.

Müller Joh. Bapt. S. J., Zeremonienbüchlein für Priester und Kandidaten des Priestertums nach den neuen Rubriken und Dekreten zusammengestellt. 3. verb. Aufl. Mit einem Abriß der Rubriken des Breviers (XII, 248 mit 2 Tabellen) Freiburg u. Wien 1910, Herder. M 2.— K 2.40.

L. **Nagel** u. J. **Nist**, ‚Ein Sträußlein Myrrhe mein Geliebter'! Predigten über das hl. Meßopfer (Nists Predigt-Kollektion). (220) Buchs 1911, Verlag d. Emmanuel. K 2.—.

Nestlehner P. Alfons O. S. B., Jesus Christus in seinem Leiden und

Sterben. Gemeinverständliche Vorträge mit exegetischen Anmerkungen. (608) Paderborn 1911, Bonifacius Druckerei. M 6.—.

Newman John Henry, Kard., Die heilige Maria. Eine Apologie und historische Begründung des Marienkultus. Deutsch von H. Riesch. Mit einer Biographie Newmans und dessen Bildnis. (104) Regensburg 1911, Manz. M 1.60.

Oer Sebastian v., O. S. B., Das Vaterunser. Zehn Betrachtungen. 1. u. 2. Aufl. (VIII, 256) Freiburg u. Wien 1910, Herder. M 2.30, K 2.76.

— — Unsere Tugenden. 5. Aufl. (VIII, 305) Ebda. M 2.30, K 2.76.

Olfers Dr. Ernst, Pastoralmedizin. Die Naturwissenschaft auf dem Gebiet der katholischen Moral und Pastoral. Ein Handbuch für den kathol. Klerus. 3. verm. u. verb. Aufl. (XVI, 238) Freiburg u. Wien 1911, Herder. M 3.40, K 5.08.

Ottiger Ign. S. J., Theologia fundamentalis t. II: de ecclesia Christi ut infallibili revelationis divinae magistra (XXIV, 1062) Friburgi Br. 1911, Herder. M 24, K 28.80.

Palästinajahrbuch des Deutschen evangelischen Instituts für Altertumswissenschaft des heiligen Landes zu Jerusalem. Im Auftrage des Stiftungsvorstandes herausg. v. Prof. D. Dr. Gustaf Dalman. Sechster Jahrgang 1910. Mit 5 Tafeln. M 3.—.

Pastor bonus. Hsg. v. Dr. C. Willems. Trier, Paulinus-Druckerei. Preis jährlich M 4.—.

Peeters s. Textes.

Pichler Joh. Ev., Katechesen für die Oberstufe höher organisierter Volksschulen, für Bürger- u. Fortbildungsschulen sowie für die Christenlehre 1. Teil: Glaubenslehre. (VII, 295) Wien 1911, St. Norbertus-Verlag. K 2.80.

Pionier, Der. Monatsblätter für christliche Kunst. Beiblatt der illust. Zeitschrift „Die christliche Kunst“. Jährl. M 3.—.

Pius X. Motuproprio über Gesetze zur Abwehr der Modernistengefahr (1. Sep. 1910: ‚Sacrorum antistitum‘). Autoris. Ausgabe. (Lateinischer u. deutscher Text) (59) Freiburg u. Wien 1910, Herder. M —.80, K —.96.

Przegląd Powszechny. Krakau 1911. Jährl. K 20.—.

Pope Hugh, O. P., S. T. L., The date of the composition of Deuteronomy. A critical study. (XX, 200) Rome 1911, Pustet. L 5.

Prolegomena to theism (70) New-York 1910, Kellogg u. Co.

Quadrupani Karl Jos., Anleitung für fromme Seelen zur Lösung der Zweifel im geistlichen Leben. Deutsch bearb. v. Dr. Ewald Bierbaum. 9. Aufl. herausg. von einem Priester des Franziskanerordens (Aszetische Bibliothek) (XII, 184) Freiburg u. Wien 1910, Herder. M 1.50, K 1.80.

Reck Dr. Franz X., Das Missale als Betrachtungsbuch. Vorträge über die Meßformularien. I. Band: Vom ersten Adventssonntag bis zum 6. Sonntag nach Ostern. 2. verb. Aufl. (XII, 526) Freiburg u. Wien 1911, Herder. M 6.—, K 7.20.

Reike Franz, Augustinus Bartholomäus Hille, Bischof von Leitmeritz (Theologische Studien der Leo-Gesellschaft. Herausg. v. Dr. Alb. *Ehrhard* u. Dr. Franz M. *Schindler*.) (180) Wien 1910, Opitz Nachfolg.

Rein, Encyklopädisches Handbuch der Pädagogik. Zweite Auflage. 9. Band. Strafe—Vortrag. (VII, 910). 10. Band. Waghalsig—Zwingli. Nachträge. (VI, 1026) Langensalza 1910, Herm. Beyer u. Söhne.

Ritig Dr. Svetozar. Povijest i pravo slovenštine u crkvenom bogoslužju, sa osobitim obzirom no Hrvatsku. I. Sveska od 863—1248 (X, 224) Agram 1910, Albrecht. K 3.20.

Rolfes Dr. Eugen, Die Wahrheit des Glaubens durch gründliche Beweise ins Licht gestellt. I. Band. Die natürliche Religion. (XII, 324) Brühl 1910, Martini. M 5.—.

Rudisch Ludolf Jos. O. Praem., Kämpfe und Siege der Kirche. Sieben Fastenbetrachtungen (58) Wien 1911, Opitz.

Sachs Dr. Jos., Hochschulfragen (VIII, 93) Regensburg 1910, Manz. M 1.50.

Sägmüller Dr. J. Bapt., Unwissenschaftlichkeit u. Unglaube in der kirchlichen Aufklärung (zirka 1750—1850). Eine Erwiderung auf Prof. Merkles Schrift ‚Die kirchliche Aufklärung im kathol. Deutschland.' (120) Essen (Ruhr) 1911, Fredebeul u. Koenen. M 2.—.

Scaglia P. Sisto, I Mosaici antichi della Basilica di S. Maria Maggiore in Roma. Con 53 tavole riprese dalla fotografia (80, LIII) Roma 1910, Pustet. L 25.

Schilling Dr. Otto, Die Staats- und Soziallehre des hl. Augustinus. (X, 280) Freiburg u. Wien, 1910. Herder. M 5.60, K 6.72.

Schmidlin s. Erläuterungen.

Schmidt P. Ulrich, P. Stephan Fridolin, Ein Franziskanerprediger des ausgehenden Mittelalters. (Veröffentlichungen aus dem Kirchenhistor. Seminar München III. Reihe Nr. 11) (X, 166) München 1911, Lentner, M 3.80.

Schrohe H., Zur Erinnerung an den hochwürd. Herrn Prälaten u. Professor Dr. Franz Falk. (87) Mainz 1910, Kirchheim.

Snopek Fr., Konstantinus — Cyrillus u. Methodius, Die Slavenapostel. Ein Wort zur Abwehr für die Freunde historischer Wahrheit (Operum academiae Velehradensis tomus II) (471) Kremsier 1911, Academia Velehradensis. K 10.—.

Studentenblätter, Soziale. Jährl. 8 Nummern. Beim Sekretariat sozialer Studentenarbeit (M.-Gladbach, Sandstr. 5) bestellt M 1.—, im Buchhandel M 1.50.

Sparber Anselm O. S. A., Der selige Hartmann, Bischof von Brixen und Gründer des Chorherrenstiftes Neustift. (96) Brixen 1911, Tyrolia. K 1.20.

Springer Emil S. J., Haben wir Priester noch Vorurteile gegen die häufige und tägliche Kommunion der Gläubigen? 2. verm. u. verb. Aufl. (80) Paderborn 1910, Bonifacius-Druckerei. M —.80.

— — Die heilige Kommunion das notwendige Mittel zur Bewahrung der heiligmachenden Gnade. (78) Ebda. M —.80.

Stöckius, Dr. Hermann, Die Pflege der Muttersprache in der Gesellschaft Jesu (Sonderabdruck a. d. Monatschrift für höhere Schulen, herausg. v. Dr. *Köpke* u. Dr. *Matthias*). X. Jhrg. (p. 88—103) Berlin 1911, Weidmannsche Buchhandlung.

Stölzle Dr. Remigius, Johann Michael Sailer, seine Maßregelung an der

Akademie zu Dillingen und seine Berufung nach Ingolstadt. (VI, 178) Kempten 1910, Kösel. M 4.40.

Stolz Alban, Fügung und Führung. Ein Briefwechsel mit Alban Stolz. Herausg. v. Dr. Jul. Mayer. 2. u. 3. Aufl. (VI, 272) Freiburg u. Wien 1911, Herder. M 3.—, K 3.60.

— — Mixtur gegen Todesangst. Für das gemeine Volk und nebenher für geistliche und weltliche Herrenleute. Kalender für Zeit und Ewigkeit 1843. 25. Aufl. (148) Ebda. M —.80, K —.96.

Streit Robert O. M. I., Führer durch die deutsche katholische Missionsliteratur. (Missionsbibliothek.) (XII, 140) Freiburg u. Wien 1911, Herder. M 2.40, K 2.80.

Studien, Biblische, Herausgeg. v. Dr. Otto Bardenhewer in München XVI. Band, 1. H.: Das dritte Buch Esdras und sein Verhältnis zu den Büchern Esra Nehemia. Von P. Edmund *Bayer* O. F. M. Gekrönte Preisschrift. (XIV, 162) M 4.40, K 5.28. — 2. Heft: Eine babylonische Quelle für das Buch Job? Eine literar-gesch. Studie von Dr. Simon *Landersdorfer* O. S. B. (XII, 138) Freiburg u. Wien 1911, Herder. M 4.—, K 4.80.

Studien Reformationsgeschichtl., und Texte. Herausgeg.von Dr. Jos. *Greving*. Münster i. W. 1910, Aschendorff. Heft 15 u. 16: Kilian Leib, Prior von Rebdorf. Ein Lebensbild aus dem Zeitalter der deutschen Reformation. Von Dr. Jos. *Deutsch*. (XII, 207) M 5.60. — Heft 17: Methodisch-kritische Beiträge zur Geschichte der Sittlichkeit des Klerus besonders der Erzdiözese Köln am Ausgang des Mittelalters von Dr. Jos. *Löhr*. (VIII, 120) M 3.20.

Šusta Josef, Die römische Kurie und das Konzil von Trient unter Pius IV. Aktenstücke zur Geschichte des Konzils von Trient. Im Auftrage der Historischen Kommission der Kaiserl. Akademie der Wissenschaften. 3. Band. (XXII, 592) Wien 1911, Hölder.

Textes et Documents pour l'étude histor. du christianisme publiés sous la direction de H. *Hemmer* et P. *Lejay*: Évangiles apocryphes I. Protoévangile de Jacques, Pseudo-Matthieu, évangile de Thomas, textes annotés et traduits par Ch. *Michel*. Histoire de Joseph le charpentier, rédactions copte et arabe traduites et annotées par P. *Peeters*. (XL, 255) Paris 1911, A. Picard. F 3.

Toledo Record, The Spirit of the State Universities An Analysis of an Adress delivered by Mr. Henry A. *Pritchett*, President of the Carnegie Foundation for the Advancement of Teaching (A Series of Articles reprinted from the Toledo Record.) (16) Toledo, Ohio 1910.

Le Traducteur, The Translator, Il Traduttore, drei Halbmonatsschriften zum Studium der französischen, englischen, italienischen und deutschen Sprache. La Chaux-de-Fonds (Schweiz). Preis halbj. je F 2.—, Ausl. F 2.50.

Übungen. Priesterliche, über die Demut (Probatio). (194) Straßburg, Le Roux u. Cie. M 1.60.

Van Laak S. J., Harnack et le miracle. Traduction de l'italien (Études de Théologie et d'Histoire) Paris, Bloud et Cie.

Veit Dr. Andreas Ludw., Kirchliche Reformbestrebungen im ehemaligen Erzstift Mainz unter Erzbischof Johann Philipp von Schönborn 1647 bis 1673. Unter Benützung bisher ungedruckter archivalischer Doku-

mente dargestellt. Studien u. Darstellungen a. d. Gebiet d. Geschichte. VII. Bd., 3. H.) (XX, 120) Freiburg u. Wien 1910, Herder. M 3.—, K 3.60.

Vives, Fr. J. C. Card., O. M. Cap., De ineffabili bonitate sacratissimi cordis Jesu. Contemplationes et orationes quotidianae in 12 menses distributae. Ed. alt. aucta (480) Romae 1911, Pustet. L 3.

Vogt Dr. Peter, Leitfaden der philosophischen Propädeutik für den Schulgebrauch. I. Teil: Logik (IV, 72), II. Schluß-Teil: Psychologie. (IV, 78) geb. je M 1.60, K 2.—. Freiburg u. Wien 1911, Herder.

Weißbrodt **Johann, Der** hl. Gertrud der Großen Gesandter der göttlichen Liebe. Nach der Ausgabe der Benediktiner von Solesmes. 3. Aufl. (Aszetische Bibliothek) (XVI, 620) Freiburg u. Wien 1911, Herder. M 4.20, K 5.04.

Welt, Alte u. Neue. Illustriertes kath. Familienblatt zur Unterhaltung u. Belehrung. Einsiedeln, Benziger. Preis pro Heft M 0.35 — F 0.45 — K 0.45. 45. Jahrg.

Wieser Sebastian, Via sacra, Kanzelreden für die Fastenzeit. (IV, 136) Regensburg 1911, Manz. M 2.80.

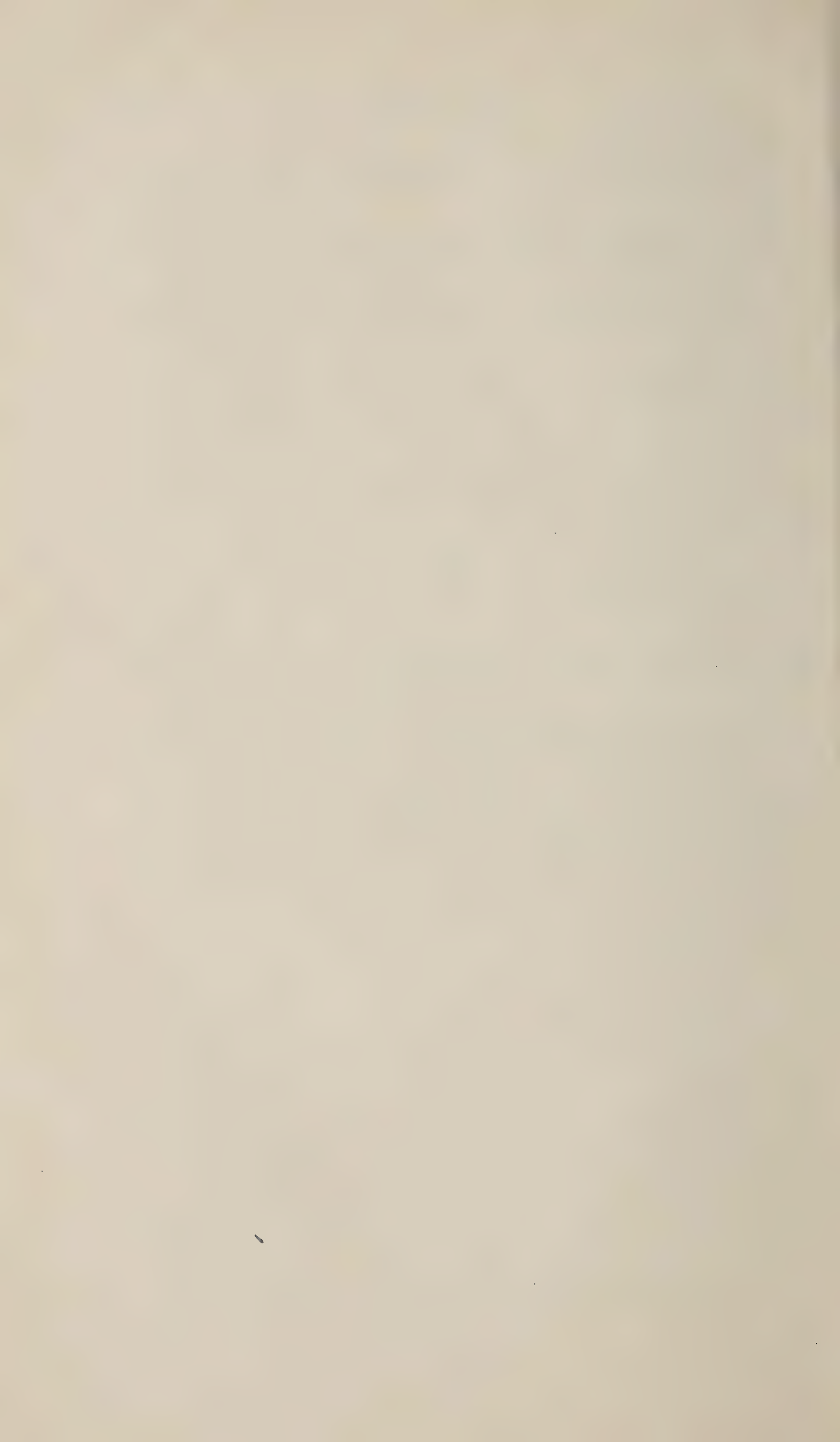
Wilk Dr. Karl, Der moderne Heilige. (136) Essen (Ruhr) 1911, Fredebeul u. Koenen. Geb. M. 1.50.

Zeitschrift für Hochschulpädadogik, Vierteljahrsschrift herausg. v. d. ‚Gesellschaft f. Hochschulpädagogik'. II. Jhg. 1. H. Leipzig 1911, E. Wiegandt. Für Nichtmitglieder jährl. M 5, f. Mitglieder M 2.

Zeitschrift für Schweizerische Kirchengeschichte. Revue d'Histoire Ecclésiastique Suisse. Herausgegeben von Alb. *Büchl* u. Johann P. *Kirsch*. IV. Jahrg. H. 3. Jährl. (4 Hefte) F 6.

Ziegler Dr. Theobald, Geschichte der Pädagogik mit besonderer Rücksicht auf das höhere Unterrichtswesen. 3. durchges. u. erg. Aufl. (Handbuch der Erziehungs- u. Unterrichtslehre für höhere Schulen herausg. v. Dr. A. *Baumeister*. I. Band. I. Abteilung.) (X, 416) München 1909, Beck.





Abhandlungen

St. Augustinus und Hieronymus über die Wahrheit der biblischen Geschichte

Von **Emil Dorsch** S. J.

Vorbemerkungen

Vielleicht niemand unter allen Exegeten der frühchristlichen Ära ist so sehr seiner Zeit vorausgeeilt, wie der geistesgewaltige Lehrer auf dem bischöflichen Stuhle von Hippo. Seine Grundsätze und sein praktisches Vorgehen in der Auslegung der ersten Kapitel der Genesis sind vorbildlich geworden bis herab auf unsere Tage. Zerstreut finden sich die Prinzipien einer biblischen Hermeneutik wohl durch alle seine exegetischen Arbeiten; zu einem förmlichen System aber hat er sie aufgebaut in den vier Büchern *De Doctrina Christiana*, wo ‚er das Ideal eines Schrifterklärers entwirft und zugleich durch seine Stilcharakteristiken beweist, daß er die Aufgaben der wissenschaftlichen Exegese mit rhetorisch geschultem Feinsinn beherrscht'[1]. Da dürfen wir im vorhinein erwarten, bei ihm nicht ohne die tiefstgehenden Aufschlüsse zu bleiben auch in jener Frage, die in fremdem Lager aufgerollt bereits die hohen Anschauungen der Katholiken herabzudrücken droht, mit denen sie bisher der hl. Schrift und ihrer Geschichtserzählung gegenüberstanden: in der Frage von der Zuverlässigkeit der biblischen Geschichte.

[1]) Protestantische Realenzyklop. VII 732.

Fragen wir uns zunächst, was der Heilige unter Geschichte versteht, und was er sich über die (wissenschaftliche) Behandlung derselben für Gedanken macht. ‚Historia facta narrat fideliter atque utiliter', die Geschichte berichtet von den Ereignissen vergangener Tage zu Nutz und Frommen der gegenwärtigen Geschlechter, aber auf gewissenhafte und getreue Weise[1]). Mit ihr verwandt ist die Erd- und Naturbeschreibung, von welcher er an derselben Stelle gleich im folgenden Kapitel sagt: ‚Est narratio demonstrationi similis, qua non praeterita, sed praesentia indicantur ignaris, quo genere sunt quaecunque de locorum situ naturisque animalium scripta sunt'.

Beide Wissenschaften sind von der freien Verfügung der Menschen vollkommen unabhängig und lediglich durch die entsprechenden Tatsachen normiert und bestimmt: ‚Narratione historica — so äußert er sich noch am gleichen Orte c. 44 — cum praeterita etiam hominum instituta narrantur, non inter humana instituta ipsa historia numeranda est: quia jam quae transierunt nec infecta fieri possunt, in ordine temporum habenda sunt, quorum conditor et administrator Deus; aliud est enim facta narrare, aliud docere facienda'. — Und von diesen Tatsachen hängt die Geschichte in ihren Berichten genau so notwendig ab, wie die Dialektik von den ihr gesetzten Normen. ‚Ipsa veritas connexionum [in ratiocinatione] — so lauten seine Worte aaO. c. 50 — non instituta, sed animadversa est ab hominibus et notata, ut eam possint vel discere vel docere; nam est in rerum ratione perpetua et divinitus instituta[2]). *Sicut enim qui narrat ordinem temporum non eum ipse componit,* et locorum situs aut naturas animalium vel stirpium vel lapidum qui ostendit, non res ostendit ab hominibus institutas [die der freien Verfügung der Menschen anheimgegeben wären], et ille qui demonstrat sidera eorumque motus, non a se vel ab homine aliquo rem institutam demonstrat, *sic etiam qui dicit:* „cum falsum est quod consequitur, necesse est ut falsum sit quod praecedit", *verissime dicit, neque ipse facit ut ita sit, sed tantum ita esse demonstrat*'.

---

[1]) *De doctrina christiana* II 42.

[2]) Dazu vgl. ebda n. 29.

Ganz dasselbe gilt aber auch von der biblischen Geschichte; davon spricht er *De vera rel.* n. 46: ‚Quoniam igitur divina providentia non solum singulis hominibus quasi privatim, sed universo generi humano tanquam publice consulit, quid cum singulis agatur, Deus qui agit atque ipsi cum quibus agitur, sciunt; quid autem agatur cum genere humano, *per historiam* commendari voluit et per prophetiam‘. Die Geschichte bezieht er hier auf die vergangenen Ereignisse, die Prophetie auf das Zukünftige, wie dies aus dem dort folgenden Satze hervorgeht: ‚temporalium autem rerum fides, sive *praeteritarum* sive *futurarum*, magis credendo quam intellegendo valet‘[1]). Daher kehrt auch die Bemerkung in den exegetischen Werken des Heiligen ständig wieder: ‚Secundum historiam facta narrantur‘; und die Geschichtsschreiber des neuen Bundes, die Evangelisten, sind es, ‚die vom Ursprung, den Taten, Reden, Leiden unseres Herrn Jesu Christi erzählen‘ (*C. Faustum II 2*).

Aus diesem Begriffe, den der hl. Lehrer von der Geschichte selbst hat und hält, leitet er dann die bereits selbstverständliche Pflicht des Geschichtsschreibers, sowohl des profanen, wie des inspirierten ab, nur das zu erzählen, was geschehen ist: ‚Hoc enim quod saepe dixi nec me saepius piget dicere, a narratore rerum proprie gestarum exigendum est, ut ea narret facta esse quae facta sunt, et dicta esse quae dicta sunt‘[2]); ‚hoc enim — so hatte er bereits zu Anfang desselben Buches c. 2 erklärt — a fide narratoris et pollicitatione expositoris exigitur‘[3]). — Den Gegensatz zur historischen Treue, der fides historica, bildet die fabulosa vanitas, wie er sich zB. ausspricht im Briefe an Marzellin (*ep.* 143, 12).

Dem entspricht dann aber auch im Leser die Pflicht der gläubigen Annahme des Berichteten: ‚Quis ignorat — so beschreibt er diese Pflicht als selbstverständlich in der Vorrede zum *Speculum* — in Scripturis sanctis i. e. Legitimis, Propheticis, Evangelicis et Apostolicis auctoritate canonica praeditis quaedam sic

---

[1]) Vgl. auch *De Gen. ad lit. imperf.* n. 5: ‚Historia est, cum sive divinitus sive humanitus res gesta commemoratur‘. *De Util. cr.* 3, 5.

[2]) *De Gen. ad lit.* XI 32.

[3]) Vgl. auch ebd. VIII 2 f.

esse posita, ut *tantum scirentur et crederentur*, ut est quod „in principio fecit Deus coelum et terram" et quod „in principio erat Verbum", *et quaecunque facta divina vel humana tantummodo cognoscenda narrantur;* quaedam vero sic esse jussa ut observarentur etc. . .' Dieselbe gläubige Annahme stellt er *In Ps.* 147 n. 2 als Grundnorm alles Schriftverständnisses auf mit den Worten: ‚Magnum pietatis et sanitatis initium est, antequam scias, quare quid dictum sit, credere ita dici debuisse ut dictum est; haec enim pietas facit te capacem, ut quaeras quod dictum est'[1]).

Es werfen die gegebenen Ausführungen bereits ihre Schlaglichter weit voraus auf die Lösung der aufzurollenden Frage; das Licht verstärkt sich, wenn wir den Heiligen nunmehr verschiedene literarische Arten in der Geschichtsschreibung unterscheiden sehen; denn nicht von gestern ist diese Unterscheidung; sie war bereits bekannt, längst bevor sie gegen die Zuverlässigkeit der heiligen Geschichte geltend gemacht wurde. So spricht Augustin mehr als einmal von einer prophetischen Geschichtsschreibung[2]), einer Art von Geschichtsschreibung allerdings, die unsere modernen Exegeten konstant aus ihrem Kataloge fernhalten. Kein Wunder; mit einer solchen ist eben jeglicher Irrtum ihrem Begriffe nach ausgeschlossen; ist es ja der Geist Gottes selbst, der sie uns durch seine Propheten erzählt. — Diese Art von Geschichtsschreibung meint der hl. Lehrer, wenn er zB. *De civ. D.* XVII 8 von Büchern ‚göttlicher Geschichte' redet; und daß eine göttliche Geschichte ohne Fehl und Makel vorab in Bezug auf ihre Wahrheit und Wahrhaftigkeit sich bewähre, das dürfte den Gesinnungen eines Mannes entsprechen, der in demselben Werke unter XX 1 erklärt: ‚Nullum existimo esse mor-

---

[1]) So auch *De Doctr. chr.* III 15: ‚Scriptura non asserit nisi *catholicam fidem rebus praeteritis* et futuris et praesentibus; *praeteritorum narratio est*, futurorum praenuntiatio, praesentium demonstratio'. *De divers. qq. 83* q. 80, 3; *De Bon. conj.* 26; *Contra ep. Manich.* (*Fundam.*) c. 6: (Actibus Apostolorum) *necesse est me credere*, si credo Evangelio: quoniam utramque Scripturam similiter mihi catholica commendat auctoritas'. *Contra Faustum* XXII 67: ‚Eis quippe divinis libris de antiquis viris credendum est, qui tam longe futura dixerunt, quae praesentia nunc videntur'.

[2]) *De civ. D.* XVI 2.

talium, qui cum ea sicut dicta sunt intellexerit et a summo ac *vero Deo* per animas sanctas [*prophetas*] dicta esse crediderit, non eis cedat atque consentiat'. Ausdrücklicher und mehr in direktem Bezug auf unsere Sache bestätigt er dasselbe X 18, wo er sagt: ,Si multorum deorum cultores, qualescunque deos suos esse arbitrentur, ab eis *facta esse miracula*, vel civilium rerum historiae vel libris magicis sive quod honestius putant theurgicis credunt: *quid causae est, cur illis litteris nolint credere ista facta esse, quibus tanto major debetur fides, quanto super omnes est magnus, cui uni soli sacrificandum esse praecipiunt*'.

Dieselbe Geschichte kennt unser Gewährsmann auch als religiöse Geschichte, die nur erzählt ward um der frommen Erbauung halber. Von der Konsequenz jedoch, die eine neuere Exegese aus einer solchen Auffassung gezogen hat, weiß er nichts; sie verabscheut er im Gegenteil mit dem ganzen Abscheu, dessen er fähig ist. Hören wir einige Stellen, in denen er dies zum Ausdruck bringt! ,Illa itaque — so lauten seine Worte *De Civ. D.* XVI 2 — exequitur litterarum sacrarum scriptor istarum *vel potius per eum Dei spiritus, quibus* non solum *narrentur praeterita*, verum etiam praenuntientur futura, *quae tamen pertinent ad civitatem Dei; quia* et de hominibus, qui non sunt cives ejus, *quidquid hic dicitur, ad hoc dicitur, ut illa ex comparatione contraria vel proficiat vel emineat*[1]. Non sane *omnia quae gesta narrantur* aliquid etiam significare putanda sunt; sed *propter illa quae aliquid significant, etiam ea quae nihil significant adtexuntur.* Solo enim vomere terra proscinditur; sed ut hoc fieri possit, etiam cetera aratri membra sunt necessaria; et soli nervi in citharis atque hujusmodi vasis musicis aptantur ad cantum; sed ut aptari possint, insunt et cetera in compagibus organorum . . . Ita in *prophetica historia* dicuntur

---

[1]) Vgl. *De vera relig.* c. 13: ,Hujus (catholicae) religionis sectandae caput est *historia* et prophetia *dispensationis temporalis divinae providentiae pro salute generis humani in aeternam vitam reformandi atque reparandi.* Quae cum credita fuerit, mentem purgabit . . . et idoneum faciet spiritualibus percipiendis, quae nec praeterita sunt nec futura, sed eodem modo semper manentia'.

et aliqua, quae nihil significant, sed quibus adhaereant quae significant et quodammodo religentur'.

Ohne Zweifel kennt der Heilige eine prophetische, göttliche Geschichte, die wie die religiöse Geschichte Hummelauers ‚geschrieben ist um der religiösen Erbauung willen' (Exegetisches zur Inspirationsfr. S. 10). Ist dieses aber unter jenem Titel weniger zuverlässig? Wir werden reichlich Aufschluß hierüber bekommen; um etwas vorauszukosten, hören wir, wie er sich in den Büchern *De Gen. ad lit.* II 20 gegen eine ähnliche Schlußfolgerung verwahrt. ‚Quaeri etiam solet — so sagt er dort — *quae forma et figura coeli esse credenda sit secundum scripturas nostras;* multi enim multum disputant de iis rebus, quas majore prudentia nostri auctores omiserunt, ad beatam vitam non profuturas discentibus . . . Sed *quia de fide agitur scripturarum propter illam causam quam non semel commemoravi, ne quispiam* eloquia divina non intellegens, cum de his rebus tale aliquid vel invenerit in libris nostris vel ex illis audierit quod perceptis a se rationibus adversari videatur[1]), *nullo modo eis cetera* utilia monentibus vel narrantibus vel pronuntiantibus *credat:* breviter *dicendum est de figura caeli hoc scisse auctores nostros quod veritas habet*, sed spiritum Dei qui per ipsos loquebatur, noluisse ista docere homines nulli saluti profutura'. Um seines religiösen Zweckes willen hat also der inspirierte Schriftsteller nicht alles erzählt; hätte er aber etwas erzählt, und wäre es auch nur um die Figur des Himmels, so wäre es auch unzweifelhaft wahr: ‚hoc enim verum est — sagt er mit scharfer Betonung gegen jene, welche in jener Frage die vermeintlichen Resultate einer menschlichen Wissenschaft gegen die Schrift ausspielen unter der folgenden Nummer — quod *divina dicit auctoritas* potius quam illud quod humana infirmitas conjicit'. Von einer minderwertigen Wahrheit der prophetischen Geschichte in Bezug auf das, was außerhalb ihres nächsten religiösen Zweckes gelegen ist, hat also der hl. Augustin nichts wissen wollen, und dies

---

[1]) Vgl. XXI 5: ‚. . . infideles isti, qui nolunt divinis litteris credere, quid aliud quam non putantes eos esse divinos eo quod res habeant incredibiles sicuti hoc est unde nunc agimus' (d. h. das Feuer der Hölle).

aus dem Grunde, daß der Glaube an die Schrift auch in religiösen Fragen intakt bleibe: *,quia de fide agitur scripturarum'*.

Noch schärfer spricht er sich aus in einem seiner Briefe *ep. 28* c. 4: ,Si quis hic diceret: quid in hoc mendacio perhorrescis, cum id dixeris quod etiamsi falsum sit, ad *laudem Dei maxime pertinet?* Nonne *hujus detestatus insaniam*, quibus posset verbis et significationibus, in lucem penetralia sui cordis aperiret, clamans non minore aut fortasse etiam majore scelere *in Deo laudari falsitatem quam vituperari veritatem?*[1]).

Selbst von historischer Akribie spricht er bezüglich des hl. Textes *De civ. D.* XVII 1: ,. . . ipsa Scriptura, quae per ordinem reges eorumque facta et eventa digerens videtur tanquam *historica diligentia regis gestis occupata esse narrandis*, si adjuvante Dei spiritu considerata tractetur, vel magis vel certe non minus praenuntiandis futuris quam *praeteritis enuntiandis invenietur intenta*'. Und mit welcher peinlicher Sorgfalt zB. die Evangelisten in ihrer Geschichtsschreibung zuwege gegangen seien, davon erzählt er *De consensu Ev.* I 1: ,Apostoli non solum ea quae ex ore Jesu Christi audita vel ab illo sub oculis suis operata, dicta et facta (cf. n. 24) meminerant, verum etiam quae priusquam illi per discipulatum adhaeserant, in ejus nativitate vel infantia vel pueritia divinitus gesta et digna memoria sive ab ipso sive a parentibus Ejus sive a quibuslibet aliis *certissimis indiciis et fidelissimis testimoniis requirere et cognoscere potuerunt, imposito sibi evangelizandi munere generi humano annuntiare curaverunt.*

Damit will er aber nicht gesagt haben, daß ein jeder nun alles berichtet habe, was der andere, oder alles in derselben Reihenfolge wie der andere erzählt habe; ,quis enim unquam duos historicos legens de una re scribentes, utrumque vel utrumlibet eorum aut fallere aut falli arbitratus est, si unus eorum dixit quod alius praetermisit, aut si aliter aliquid brevius complexus est, eandem tamen sententiam salvam integramque custodiens' (*C. Faust.* XXXIII 7). — Daraus erklärt er dann auch, warum manchmal scheinbare Widersprüche sich im hl. Texte finden können; so fährt er nämlich unter dem c. 8 an derselben Stelle fort: ,Vellem sane, ut aliquis istorum vanorum, qui hujusmodi quaestiunculas quasi magnas calumniose obiciunt Evangelio, narraret aliquid idem ipse bis numero, non falsum nec fallaciter, sed omnino id volens intimare et exponere, et stilo exciperentur verba ejus eique recitarentur: utrum aliquid plus minusve diceret aut praepostero ordine,

---

[1]) Vgl. auch *De mendacio* 42 f.

non verborum tantum, sed etiam rerum ... et si quid est aliud, quod fortasse possit certis regulis comprehendi, quomodo fiat ut vel in duorum singulis ejusdem rei narrationibus vel in duabus unius ex una eademque re multa diversa inveniantur, nulla tamen adversa, et multa varia, nulla contraria‘.

Im übrigen ist der letzte Grund der Genauigkeit biblischer Berichterstattung, wie wir bereits gehört haben, ein weit höherer als die Sorgfalt der Kritik, kein anderer als die Mitarbeit des allwissenden Gottes, wie er es auch wieder im *Enchiridion* unter n. 4 einschärft: ‚Quae autem nec corporeo sensu experti sumus nec mente assequi valuimus aut valemus, eis sine ulla dubitatione credenda sunt testibus, a quibus ea quae divina vocari jam meruit Scriptura confecta est: qui ea sive per corpus sive per animum *divinitus adjuti* vel videre vel etiam praevidere potuerunt. Ganz ähnlich spricht er von derselben Sache *Contra Faustum* VII 2. *Ep. ad Memorium 101* c. 2.

Augustin weiß schließlich auch von dem gewaltigen Gegensatz zwischen unserer heiligen Geschichte und der Geschichte der Heiden, ‚*litterae Gentium*‘[1]), die er ganz wie Hummelauer zB. seine alte Geschichte oder Geschichte auf Grund von Volkstraditionen charakterisiert. Er kennt also auch die alte Geschichte, die Volkstraditionen; und gibt zu, daß diese notwendig dem Irrtum ausgesetzt sei. ‚Historia sane — so spricht er hievon im Briefe an Memorius (*ep. 101*) c. 2 — cujus scriptores fidem se praecipue narrationibus suis debere profitentur, fortassis habeat aliquid cognitione dignum liberis, cum sive bona sive mala, tamen vera narrantur. *Quamvis* in *eis cognoscendis, qui* spiritu sancto non adjuti sunt *rumores*que *colligere ipsa humanae infirmitatis conditione compulsi sunt, quemadmodum non fallerentur in plurimis, omnino non video;* est tamen in eis aliqua propinquitas libertatis, si voluntatem mentientis non habent nec homines fallunt nisi cum ab hominibus humana infirmitate falluntur‘.

Ganz genau weiß unser Heiliger um die Art, wie die alten Geschichtsschreiber ihre Geschichte zusammenschrieben, weit hinaus über die Zeiten der Griechen und Römer; beobachtet, wie dieselben kritiklos Wahres mit Falschem mengten; man vergleiche diesbezüglich nur die ersten Kapitel des XVIII. Buches *De civ.*

---

[1]) *In ep. ad Rom. inch. expos.* n. 3.

Dei. Auch solchen Erzählungen erkennt er noch den Namen einer Geschichte, ihren Verfassern den Titel von Geschichtsschreibern zu, findet auch dort noch irgend welche Wahrheit, einen historischen Kern, gerade so wie er einen solchen in gewissen Büchern fand, die unter den Christen im Umlaufe waren und die man Apokryphe nannte. Aber mit einer solchen Geschichtsschreibung hat die Geschichte der Bibel auch nicht das Geringste zu tun. ‚Omittamus *earum scripturarum fabulas* — so *De Civ. D.* XV 23 — quae apocryphae nuncupantur eo quod earum occulta origo non claruit Patribus a quibus usque ad nos auctoritas *veracium scripturarum* certissima et notissima successione pervenit; in his autem *apocryphis, etsi invenitur aliqua veritas, tamen propter multa falsa nulla est canonica auctoritas*‘. Und von den Erzählern alter Geschichte sagt er ganz in demselben Sinne *De Civ. D.* XII 10: ‚Omittamus conjecturas hominum nescientium quid loquantur de natura vel institutione generis humani . . . Dicunt autem quod putant, non quod sciunt‘.

Schön bringt er den Gegensatz zwischen solchen apokryphen Schriften und der biblischen Geschichte zur Darstellung *De Civ. D.* XVIII 38, wo er auch wieder auf den innersten Grund zurückkommt, der der letzteren ihren Vorzug verschafft: ‚Quorum (der Verfasser von Apokryphen) scripta ut apud Judaeos et apud nos in auctoritate non essent, nimia fecit antiquitas, propter quam videbantur habenda esse suspecta, *ne proferrentur falsa pro veris;* nam et proferuntur quaedam, quae ipsorum[1]) esse dicantur ab eis qui pro suo sensu passim quod volunt credunt. *Sed ea castitas canonis non recepit*, non quod eorum hominum qui Deo placuerunt reprobetur auctoritas, sed quod ista esse non credantur ipsorum. Nec mirum debet videri, quod suspecta habentur quae sub tantae antiquitatis nomine proferuntur, quandoquidem in ipsa historia Regum Juda et Regum Israel, quae res gestas continet, *de quibus eidem scripturae canonicae credimus,* commemorantur plurima quae ibi non explicantur . . . Cujus rei fateor causa me latet;

---

[1]) D. h. jener, denen die Apokryphen von ihren Verfassern zugeschrieben wurden.

nisi quod existimo etiam ipsos, *quibus ea quae in auctoritate religionis esse deberent, sanctus utique Spiritus revelabat, alia sicut homines historica diligentia, alia sicut prophetas inspiratione divina scribere potuisse; atque haec ita fuisse distincta, ut illa tanquam ipsis, ista vero tanquam Deo per ipsos loquenti judicarentur esse tribuenda*; ac sic illa pertinerent ad ubertatem cognitionis, haec ad religionis auctoritatem, in qua auctoritate custoditur canon'. . .

Ohne Zweifel wußte der hl. Augustinus auch um Romane und Novellen, um jene Art epischer Geschichtsschreibung, die man auch bereits zur Vergleichung mit der biblischen Geschichte herbeigezogen hat; von solchen redet er *De catech. rudibus* n. 10: ‚Si enim *fictas poëtarum fabulas* et ad voluptatem excogitatas animorum, quorum cibus nugae sunt, tamen boni qui habentur atque appellantur grammatici ad aliquam utilitatem referre conantur . . . quanto nos decet esse cautiores, ne illa quae vera narramus sine suarum causarum redditione digesta aut inani suavitate aut etiam perniciosa cupiditate credantur; non tamen sic asseramus has causas, ut relicto narrationis tractu, cor nostrum et lingua in nodos difficilioris disputationis excurrat, sed ipsa veritas adhibitae rationis quasi aurum sit gemmarum ordinem ligans, non tamen ornamenti seriem ulla immoderatione perturbans'.

‚Habent quidem et illi (pagani), so spricht er von derselben Sache *C. Faust.* XX 9, quaedam fabulosa figmenta, sed esse illas fabulas norunt; et vel a poëtis delectandi causa fictas esse asserunt, vel eas ad naturam rerum vel mores hominum interpretari conantur . . .' Bei dieser Gelegenheit erfahren wir denn auch, wie unserem Heiligen selbst die seiltänzerischen Kunststückchen einer modernen rationalistischen Exegese nicht unbekannt waren. Ebenso weiß er auch sonst heidnische Fabeln ganz gut auf jene Art und Weise zu erklären, wie eine naturalistische Bibelerklärung mit dem heiligen Texte umzuspringen sich bereits gewöhnt hat; man vergleiche hiezu zB. *De Civ. D.* XVIII 18.

Selbstverständlich kennt der hl. Lehrer auch die Parabel, aber keineswegs als literarische Art der Geschichtsschreibung. In ihr, so

meint er, kann von einer Geschichtsschreibung überhaupt nicht die Rede sein, da ihr jede Voraussetzung der Geschichte, die Absicht Tatsachen zu erzählen, abgeht: ‚*Parabola fuit*‘, so sagt er hievon zB. *De Gen. ad lit.* VIII 8, ‚*de qua numquam exigitur, ut etiam ad literam monstrentur quae sermone proferuntur*‘.

Nach allem, was wir bisher gehört, sieht ein jeder leicht ein, wie falsch die Behauptung Hummelauers ist: daß ‚die Väter in der Unterscheidung historischer Erzählungsarten über die Parabel nicht hinausgegangen seien; und daß ihnen jedwede Erzählung von Geschehenem Geschichte und jede Geschichte selbstverständlich wahr sei‘ (aaO. S. 33 f). Man kannte damals schon bei weitem mehr und viel tiefergreifende literarische Arten, auch solche, die durchaus nicht selbstverständlich für wahr genommen wurden, auch solche, die der Geschichtsschreibung viel näher standen als die Parabel, jene didaktische Lehrform, die mit der Geschichte nichts gemein hat als das äußere Gewand.

* * *

So scheint bereits auf Grund unserer Voruntersuchung über den Begriff, den der Heilige mit der Geschichte verband, schon auch die Frage selbst gelöst und entschieden, welche Meinung er von der Wahrheit jener Geschichte gehabt habe. Doch da drängt sich von einer anderen Seite der Zweifel ein: der Heilige hatte nämlich von der Wahrheit selbst eine etwas eigentümliche Anschauung. Derjenige Sinn scheint ihm als der wahre in der hl. Schrift zu gelten, der sich der Liebe unterordnet. ‚Quisquis igitur Scripturas divinas vel quamlibet earum partem intellexisse sibi videtur, ita ut eo intellectu non aedificet istam geminam charitatem Dei et proximi, nondum intellexit‘[1]). Ganz und gar nach dieser Norm scheint er dann auch in der Auslegung geschichtlicher Dinge und Erzählungen voranzugehen; sagt er ja zB. in demselben Buche *De doctr. chr.* III 18: ‚Quae quasi flagitiosa imperitis videntur, *sive tantum dicta sive etiam facta sunt* vel ex Dei persona vel ex hominum, quorum nobis sanctitas commendatur, *tota figurata sunt, quorum ad caritatis pastum enucleanda secreta sunt*‘.

---

[1]) *De doctrina christ.* I 40; dazu vgl. *De catech. rud.* n. 50.

Es ist dies im Grunde genommen jene Beobachtung, welche Hummelauer zu der Aussage veranlaßte: ‚daß die Mehrzahl der Väter [und unter ihnen der hl. Augustin] bei vorkommenden Schwierigkeiten jederzeit bereit gewesen seien, den streng historischen Literalsinn daranzugeben zu Gunsten des geistigen Sinnes‘[1]. Uns wird sie veranlassen, uns eingehender mit den Anschauungen des heiligen Lehrers zu beschäftigen, dieselben allseitiger zu untersuchen und dies besonders auch mit direkter Bezugnahme auf die Frage, ob die Zulassung eines figürlichen Sinnes die Überzeugung von der vollen und unverbrüchlichen Wahrheit der biblischen Geschichte endgültig trüben konnte. Der Heilige hat sich diese Frage auch selbst vorgelegt, wie wir später hören werden *De Gen. ad lit.* I 1.

Unter dreifacher Rücksicht wollen wir unserer Sache näher treten; einmal mehr thetisch, indem wir aus jenem Werke die Ansichten des Heiligen erläutern, das die reifste Frucht seines Geistes darstellt, aus den Büchern De Civ. Dei. Dann werden wir dieselbe Sache unter dem Gesichtspunkte der Entwickelung besehen, die der Heilige gerade in dieser Beziehung durchgemacht hat. Daran schließt sich die Aussprache Augustins in seinem brieflichen Verkehr, die ihn uns im Lichte der Kontroverse zeigt. Die letzte Untersuchung wird uns wieder auf Hieronymus hinüberführen, mit dem wir uns schon früher einmal beschäftigt haben, dessen Meinung bei dieser Gelegenheit nun auch um so klarer ans Licht treten wird.

1. De civitate Dei

Um hier kein Wort zu verlieren darüber, wie auch der hl. Augustin ganz besonders in diesem Werke die geschichtlichen Tatsachen der Bibel in seiner Beweisführung behandelt, und wie er allüberall ihre Wahrheit und Zuverlässigkeit bis in die unbedeutendsten Einzelheiten voraussetzt: der Heilige wandelt ganz und gar in den Spuren der Chronologen, deren Anschauungen wir an einer anderen Stelle bereits auseinandergesetzt haben[2].

Hören wir nur, wie er die beiden Chronologien, die profane nämlich und die biblische, einander gegenüberstellt. ‚Fallunt eos (homines) — so XII 10 — etiam quaedam *mendacissimae litterae*, quas perhibent, in *historia temporum* multa an-

---

[1] AaO. S. 70, wozu vgl. 33 f.

[2] Zeitschrift für kath. Theologie XXX (1906) S. 76 ff.

norum millia continere: *cum ex litteris sacris* ab institutione hominis nondum completa annorum sex millia computemus. Unde ne multa disputem, quemadmodum illarum litterarum, in quibus longe plura annorum millia referuntur, vanitas refellatur et nulla in illis rei hujus idonea reperiatur auctoritas: illa epistula Alexandri Magni ad Olympiadem matrem suam, quam scripsit narrationem cujusdam Aegyptii sacerdotis insinuans . . . continet etiam regna, quae Graeca quoque novit historia'. Nachdem der Heilige nun auf Grund jenes Schreibens die Ägyptische und Griechische Chronologie einander gegenübergestellt hat, schließt er ab: ‚Longe itaque hi numeri [apud Graecos] annorum illis Aegyptiis sunt minores, nec eis, etiamsi ter tantum computarentur, aequarent; perhibentur enim Aegyptii quondam tam breves annos habuisse, ut quaternis mensibus finirentur, unde annus plenior et verior, qualis nunc et nobis et illis est, tres eorum annos complectebatur antiquos. Sed ne sic quidem ut dixi Graeca Aegyptiae numero temporum concordat historiae. Et ideo *Graecae potius fides habenda est, quia veritatem non excedit annorum, qui litteris nostris, quae vere sacrae sunt, continentur.* Porro si haec epistola Alexandri, quae maxime innotuit, multum abhorret in spatiis temporum a probabili fide rerum: *quanto minus credendum est illis litteris, quas plenas fabulosis velut antiquitatibus proferre voluerint contra auctoritatem notissimorum divinorumque librorum, quae totum orbem sibi crediturum esse praedixit et cui totus orbis, sicut ab ea praedictum est, credidit; quae vera se narrasse praeterita ex his, quae futura praenuntiavit, cum tanta veritate implentur, ostendit*'.

Ein großer Unterschied besteht hiernach in den Augen des Heiligen zwischen der biblischen und profanen Chronologie, und was die Wahrheit und Zuverlässigkeit der beiden angeht, ein wesentlicher Unterschied. Die profane ist über alles lügenhaft (mendacissimae), ‚jeder Autorität bar', ‚voll von fabelhaftem alten Zeug' (plenas fabulosis velut antiquitatibus) und ohne jede Kritik zusammengeschrieben (dicunt quod putant, non quod sciunt ib. n. 1); die Zeitrechnung aber, wie sie in der Bibel enthalten ist, ist wahrhaft heilig und göttlich, wie die Bücher, denen sie angehört. Die

profane widerspricht sich (Graeca Aegyptiae numero temporum non concordat historiae), die der heiligen Schrift legitimiert sich als treue Berichterstatterin (vera se narrasse praeterita ostendit), und dies durch ein ganz göttliches Siegel, das der Weissagung: ‚ex his quae futura praenuntiavit' (vgl. XII 11); ‚sie ist es, der, wie sie es vorhergesagt, der ganze Erdkreis Glauben geschenkt hat'. Aus demselben Grund ist sie auch die Norm, nach der über die Zuverlässigkeit der übrigen Chronologien zu urteilen ist: ‚ideo Graecae potius fides habenda est (prae Aegyptia), quia veritatem non excedit annorum qui litteris nostris . . . continentur'.

Was so von der Chronologie gilt, gilt auch von dem, was in dieselbe verwoben und eingefügt ist: von den berichteten Tatsachen. Man lese nur, was der Heilige vom Anfang des 18. Buches über die geschichtlichen Berichte der heidnischen Geschichtsschreibung zu sagen weiß: da ist alles voller Fabeln, nur wenig zuverlässiges. Wie rein und lauter dagegen die Bibel in ihren Berichten dastehe, mit welcher Gewähr sie sich präsentiere, das beschreibt er weitläufig noch in demselben Buche unter dem Kapitel 38: ‚ihre Schriftsteller haben als Propheten aus göttlicher Inspiration ihre Berichte niedergeschrieben, so daß man ihnen wie Gott vertrauen müsse, der durch sie gesprochen'; in Bezug auf solche historische Berichte glauben wir der Schrift (res gestas continet historia regum Juda et regum Israel, de quibus eidem Scripturae canonicae *credimus*). Dieser Glaube aber ist so sicher wie die Erfahrung in Betreff jener Dinge, die der Mensch mit seinem Verstande und seinen Sinnen certissima scientia erfaßt (XIX 18).

Eine im gewissen Sinne natürliche Autorität verschafft diesen heiligen Geschichtsbüchern schon der Umstand, daß sie im Gegensatz zu den Geschichten der Heiden ohne Widersprüche befunden werden: ‚Auctores nostri, in quibus non frustra sacrarum litterarum figitur et terminatur canon, absit ut inter se aliqua ratione dissentiant; unde *non immerito*, cum illa scriberent, eis Deum vel per eos locutum, non pauci in scholis atque gymnasiis litigiosis disputationibus garruli, sed in agris atque urbibus cum doctis atque indoctis *tot tantique populi crediderunt*. Ipsi sane pauci esse debuerunt, ne multitudine vilesceret, quod religione carum esse

oporteret; nec tamen ita pauci, ut eorum non sit *miranda consensio*' (XVIII 41).

Hierin zeigt sich schon ein gewaltiger Unterschied zwischen dem Volke der wahren Israeliten, ,denen die Aussprüche Gottes anvertraut sind', ,die nur die wahrhaften Verfasser ihrer heiligen Schriften, die ohne jeglichen Widerspruch miteinander übereinstimmen, anerkannten und festhielten' (XVIII 41 n. 3) — und der götzendienerischen Stadt, die da Meinungsverschiedenheiten ohne Ende unter ihren Philosophen duldete: ,ubi etsi aliqua vera dicebantur, eadem licentia dicebantur et falsa, prorsus ut non frustra talis civitas mysticum vocabulum Babylonis acceperit; Babylon interpretatur quippe confusio' (ib. n. 2). Darum ,brauchen wir, wie der Heilige XXI 6 mit Bezugnahme auf die oben zitierte Stelle sagt, nicht allem zu glauben, was die Geschichte der Heiden enthält: cum et ipsi inter se historici, sicut ait Varro, quasi data opera et quasi ex industria per multa dissentiant; neigen uns aber im vorhinein dem zu, was die heilige Geschichte berichtet, wie wir oben bereits gehört haben' (S. 434).

Der Hauptgrund aber, der unserer heiligen Geschichte ganz absolute Autorität verleiht, ist, wie aus dem vorstehenden schon ersichtlich wird, daß sie eben ,göttliche Geschichte' ist, daß wie die Schrift im allgemeinen, so auch ihre heilige Geschichte das ureigenste Werk Gottes ist. ,Illa enim — so sagt er XXI 7 und es handelt sich an der Stelle um die Berichte von außergewöhnlichen Naturereignissen — quae praeter eos, quorum de his libros legimus, non habent testem et ab eis conscripta sunt, qui *non sunt divinitus docti* atque humanitus falli forte potuerunt, *licet* cuique sine recta reprehensione *non credere*'; unseren Büchern aber müssen wir ohne Bedenken Glauben schenken (XXI 6: quibus non dubitamus *oportere* nos credere), auch wenn sie die größten Wunder erzählen; in ihnen oder vielmehr durch sie hat eben Gott zu uns gesprochen (XVIII 41; XXI 30). Es mögen so manche Dinge in der Schrift erzählt werden, die wir nicht verstehen: wir müssen sie glauben (,nec ut est a nobis intellegi potest, quod tamen *sine ulla haesitatione credendum est*'; XI 7). Warum? den Grund finden wir im folgenden Kapitel angegeben: ,*prophetica* narrat auctoritas'. — Als Siegel für ihren göttlichen Ursprung führt die Schrift die Weissagungen, die wir in einem fort in Erfüllung gehen sehen: *narratis*

praeteritis facit fidem eo quod *ejus praedicta* complentur (XV 9).

Führen wir zur Bestätigung unserer Ausführung einige längere Stellen an. ‚Frustra itaque — so lautet das 40. Kapitel des 18. Buches — vanissima praesumtione garriunt quidam dicentes, ex quo Aegyptus rationem siderum comprehendit, amplius quam centum annorum milia numerari. In quibus enim libris istum numerum collegerunt, qui non multum ante annorum duo milia litteras magistra Iside didicerunt? Non enim parvus auctor est in historia Varro, qui hoc prodidit, quod a litterarum etiam divinarum veritate non dissonat. Cum enim ab ipso primo homine, qui est appellatus Adam, nondum sex annorum milia compleantur, quo modo non isti ridendi potius quam refellendi sunt, qui spatio temporum tam diversa et huic exploratae veritati tam contraria persuadere conantur? *Cui enim melius narranti praeterita credimus, quam qui etiam futura praedixit,* quae praesentia jam videmus? Nam et ipsa historicorum inter se dissonantia copiam nobis praebet, ut ei potius credere debeamus, qui *divinae* quam tenemus non repugnat historiae. Porro autem cives impiae civitatis diffusi usquequaque per terras cum legunt doctissimos homines, quorum nullius contemnenda videatur auctoritas, inter se de rebus gestis ab aetatis nostrae memoria remotissimis discrepantes, cui potius credere debeant, non inveniunt; *nos* vero *in nostrae religionis historia fulti auctoritate divina,* quidquid ei resistit, non dubitamus esse falsissimum, quomodolibet sese habeant cetera in saecularibus litteris, quae, seu vera seu falsa sint, nihil momenti adferunt quo recte beateque vivamus‘.

‚Nam quae melior et validior ratio de rebus talibus redditur — so sagt er an einer anderen Stelle XXI 7 — quam cum omnipotens ea posse facere perhibetur et facturus dicitur, quae praenuntiasse ibi legitur, ubi alia multa praenuntiavit quae fecisse monstratur? Ipse quippe faciet, quia se facturum esse praedixit, quae impossibilia putantur, qui promisit et fecit ut ab incredulis gentibus

incredibilia crederentur'. Auf diese Weise gilt auch für die Geschichte der Bibel, was der Heilige für die Schrift im allgemeinen ausgesprochen hat XX 30: ,Qui vero secundum Deum sapiunt, omnium quae *incredibilia* videntur hominibus et tamen scripturis sanctis, quarum jam veritas multis modis adserta est, continentur, maximum argumentum tenent *veracem Dei omnipotentiam,* quem certum habent nullo modo in eis potuisse mentiri et posse facere quod impossibile est infideli'. Sein Prinzip wendet Augustin im XXII Buch unter dem 8. Kapitel auf die Wundererzählungen an, wo er sagt: ,Facta esse multa miracula, quae adtestarentur illi uni grandi salubrique miraculo, quo Christus in caelum cum carne in qua resurrexit adscendit, negare non possumus; in eisdem quippe veracissimis libris cuncta conscripta sunt et quae facta sunt et propter quod credendum facta sunt'.

Mit Rücksicht aber auf ein besonderes geschichtliches Faktum (*Gen* 5,4 sq) lesen wir XV 8: ,Nunc autem defendenda mihi videtur historia, ne sit scriptura incredibilis, quae dicit aedificatam ab uno homine civitatem eo tempore, quo non plus quam viri quattuor vel potius tres, postea quam fratrem frater occidit, fuisse videntur in terra'. Nachdem er die Schwierigkeit zunächst aus der Schrift selbst gelöst hat, fährt er im folgenden Kapitel fort: ,Nullus prudens rerum existimator dubitaverit, Cain non solum aliquam, verum etiam magnam potuisse condere civitatem, quando in tam longum tempus protendebatur vita mortalium: *nisi forte infidelium quispiam* ex ipsa numerositate annorum nobis ingerat quaestionem, qua vixisse tunc homines scriptum est in auctoritatibus nostris, et hoc neget esse credendum. Ita quippe non credunt etiam magnitudines corporum longe ampliores tunc fuisse quam nunc sunt . . . Sed de corporum magnitudine plerumque *incredulos* nudata per vetustatem sive per vim fluminum variosque casus sepulcra convincunt, ubi apparuerunt vel unde ceciderunt incredibilis magnitudinis ossa mortuorum . . . Annorum autem numerositas cujusque hominis quae temporibus illis fuit, nullis nunc talibus documentis venire in experimentum potest. *Nec tamen ideo fides sacrae huic historiae dero-*

ganda est, cujus tanto imprudentius narrata non credimus, quanto impleri certius praenuntiata conspicimus'.

Unter Kap. 11 nimmt er dann Rücksicht auf die Verschiedenheit im Berichte der hebräischen Bibel und der Septuaginta, und fährt dann im Kapitel 12 fort: ,Neque enim ullo modo audiendi sunt, qui putant aliter annos illis temporibus computatos, id est tantae brevitatis, ut unus annus noster decem illos habuisse credatur; quapropter, inquiunt, cum audierit quisque vel legerit nongentos annos quemque vixisse, debet intellegere nonaginta . . . His veluti probabilibus argumentis quidam, non destruentes *fidem sacrae hujus historiae*, sed adstruere[1]) nitentes, ne sit incredibile quod tam multos annos vixisse referuntur antiqui, persuaserunt sibi nec se suadere impudenter existimant, tam exiguum spatium temporis tunc annum vocatum, ut illi decem sint unus noster et decem nostri centum illorum'. Und da er wieder auf die Verschiedenheit des Textes in den einzelnen Übersetzungen zurückkommt, bricht er die Schwierigkeit in Kap. 13 mit den Worten ab: ,Sed quomodolibet istuc accipiatur . . . recte fieri nullo modo dubitaverim, ut cum diversum aliquid in utrisque codicibus invenitur, quando quidem ad *fidem rerum gestarum* utrumque esse non potest verum, ei linguae potius credatur, unde est in aliam per interpretes facta translatio'.

* * *

Doch da begegnet uns eine Schwierigkeit aus einem Texte, den wir oben schon einmal gehört haben, XVIII 38; dort lesen wir: ,Existimo, etiam ipsos (prophetas) quibus ea quae in auctoritate religionis esse deberent, sanctus utique Spiritus revelabat, alia sicut *homines historica* diligentia, alia sicut *prophetas inspiratione divina* scribere potuisse, atque haec fuisse ita distincta, ut illa tanquam ipsis, ista vero tamquam Deo per ipsos loquenti judicarentur esse tribuenda, ac sic *illa* pertinerent ad *ubertatem cognitionis, haec ad religionis auctoritatem*, in qua auctoritate *custoditur canon*'. Man könnte meinen, hier rede der Heilige von den ,Propheten', die unter der Inspiration

---

1) ,Ita adstruere velit fidem, ut alibi destruat . . .' ib. c. 14.

des hl. Geistes stehen', also von den Verfassern der heiligen Bücher, und diesen teile er eine doppelte Autorität zu: eine rein menschliche in der geschichtlichen Untersuchung (sicut homines *historica* diligentia), und eine religiöse aus göttlicher Inspiration (sicut prophetas inspiratione *divina*); in jener könnten sie also sich irren, und nur in dieser komme ihnen jene heilige Autorität zu, in qua custoditur canon. — Aber man braucht nur ein wenig acht zu haben, von welchen Propheten der hl. Lehrer spricht, um über diese Schwierigkeit hinwegzukommen. Er redet nicht von den Propheten als Verfassern von inspirierten Büchern, wie sie im Kanon der Schrift aufgenommen sind, sondern von Propheten insofern sie die Verfasser jener Bücher gewesen wären, die als Apokryphe im Umlauf waren, oder jener Werke, aus welchen die inspirierten Autoren als aus ihren Quellen schöpften. Vorausgesetzt, so meint er, daß diese Bücher wirklich von jenen Propheten sind, denen sie zugeschrieben werden, dann muß man eben sagen, daß sie nicht alles, was sie dort niedergeschrieben haben, unter göttlichem Antriebe verfaßt haben.

Er fügt gleich hinzu, daß eine solche Unterscheidung unstatthaft sei bezüglich des Kanons, also der kanonischen Bücher: ,ea *castitas* canonis non recepit . . . praeter quem jam si qua etiam sub nomine verorum prophetarum scripta proferuntur, nec ad ipsam copiam scientiae valent, quoniam utrum eorum sint, quorum esse dicuntur, incertum est; et ob hoc eis non habetur fides, maxime his, in quibus etiam contra fidem librorum canonicorum quaedam leguntur'.

In eine weit größere Schwierigkeit bringt den hl. Lehrer die hohe Meinung, die er von der Übersetzung der Siebzig hatte, die ihm mit vielen seiner Zeit für gleichmäßig inspiriert galt wie das Original. ,Merito — so sagt er diesbezüglich XV 23 — credantur LXX interpretes accepisse propheticum spiritum, ut si quid ejus auctoritate mutarent atque aliter, quam erat quod interpretabantur, dicerent, neque hoc divinitus dictum esse dubitaretur; quamvis hoc in Hebraeo esse perhibeatur ambiguum, ut et filii Dei et filii deorum posset interpretari'[1]).

---

[1]) Vgl. auch XVIII, 44 am Ende. — Wenn der Heilige hier sagte: aliter quam erat quod interpretabantur dicerent, so heißt dies nicht,

Ebenso XV 14, wo er uns zugleich aufmerksam macht, daß auch die Apostel den Text der LXX benutzt hatten: ‚Non tamen vacat quod LXX interpretes in plurimis, quae diversa dicere videntur, ex Hebraeis codicibus emendare ausus est nemo. Non enim est illa diversitas putata mendositas; nec ego ullo modo putandam existimo; sed ubi non est scriptoris error, aliquid eos divino spiritu, ubi *sensus esset consentaneus veritati* et praedicans veritatem, non interpretantium munere, sed prophetantium libertate aliter dicere voluisse credendum est. Unde merito non solum Hebraeis, verum etiam ipsis, cum de scripturis adhibet testimonia, uti apostolica invenitur auctoritas‘.

Also durch göttliche Inspiration kann es geschehen, daß in der Übersetzung etwas anderes zu lesen steht als im Original und doch beides wahr ist, so daß selbst die Apostel den einen wie den anderen Text als heilige Schrift benützen konnten. Die Schwierigkeit wäre zunächst nicht gar groß, wenn es sich nur um disparate Dinge, um Sätze mit disparatem Inhalt, der sich nicht direkt widerspräche, handeln würde, wie zB. im eben aus XV 23 zitierten Texte. Da kann eben beides wahr sein; das Original kann Eine Wahrheit, die Übersetzung eine andere betont haben; ‚non enim discrepant rebus, si alius aliquid dicit quod alius tacet aut alio modo dicit‘ (Ep. 199 [al. 80] n. 25). Groß wird die Schwierigkeit erst dann, wenn beide Aussagen nicht zugleich bestehen können, wie dies bei historischen Notizen und Berichten leicht geschehen kann, zB. in dem Fall, den der Heilige XVIII 44 vor Augen hat, wo er jemand fragen läßt: ‚Quomodo sciam quid Jonas propheta dixerit Ninevitis, utrum: Triduum, et Nineve evertetur, an: Quadraginta dies? Quis enim non videat non potuisse utrumque tunc dici a propheta, qui missus fuerat terrere comminatione imminentis exitii civitatem? Cui si tertio die fuerat futurus interitus, non

---

daß sie etwas falsches oder widersprechendes sagten, wie dies zur Genüge aus dem vorhergehenden Satz hervorgeht, wo wir lesen: ‚*utrumque verum* est; nam et filii Dei erant, sub quo patre suorum patrum etiam fratres erant; et filii deorum, quoniam dis geniti erant, cum quibus et ipsi di erant juxta illud psalmi . . .‘; vgl. den gleich folgenden Text.

utique quadragesimo die; si autem quadragesimo, non utique tertio'.

Noch größer wird die Schwierigkeit, wenn wir den hl. Lehrer diesbezüglich sich erklären hören: ,Septuaginta quippe longe posterius interpretati aliud dicere potuerunt, quod tamen ad rem pertineret et in unum eundemque sensum, quamvis sub altera significatione, concurreret admoneretque lectorem, utraque auctoritate non spreta, ab historia sese adtollere ad ea requirenda, propter quae significanda historia ipsa conscripta est'. Und ein wenig später: ,Propter quod utroque numero significari [aliquid] convenientissime potuit, quorum unum per Jonam prophetam alterum per Septuaginta interpretum prophetiam, tamen *unus* atque *idem Spiritus* dixit'.

Der Heilige versucht also zunächst den Weg, die beiden sich widersprechenden Aussagen historischer Ordnung in einer höheren Ordnung, in einem geistigen Verständnis zur Einheit zusammenzuführen: ,in quibus ab Hebraica veritate putantur septuaginta interpretes discrepare . . . *bene intellecti* inveniuntur esse concordes' XVIII 44. Dieser Weg aber scheint den Heiligen selber nicht zu befriedigen: *,pro modulo meo* — so meint er — vestigia sequens apostolorum . . . utraque auctoritate utendum putavi, quoniam utraque una atque divina est'. Es ist und bleibt lediglich ein hypothetischer Ausweg, ein Tastversuch zur Ehrenrettung der LXX, gangbar, so lange man den historischen, nächsten und buchstäblichen Sinn vernachlässigen darf (,admoneretque lectorem auctoritate non spreta ab historia sese adtollere . . .' XVIII 44), so lange man, wie er es tut, die Septuaginta lediglich als Propheten, nicht als Historiker betrachten darf (,non interpretantium munere, sed *prophetantium libertate* aliter dicere voluisse credendum est' XV 14)[1].

Wie aber, wenn dieser Standpunkt sich nicht halten ließe, wenn man in der historischen Ordnung stillhalten müßte, und wenn

[1]) Vgl. auch Qq. in Gen. q. 152 und q. 173. — Etwas ähnliches gilt auch von der Stelle De cons. Evang. III 7, 30, wo er die Möglichkeit zu erklären versucht, daß sich der Evangelist Matthäus in einem Prophetenzitat verschaut hätte; vgl. Vogels, St. Augustins Schrift de consensu evang. S. 70 f.

dann beide Berichte nicht wahr sein könnten, ,quandoquidem ad fidem rerum gestarum *utrumque* esse non potest verum‘: was dann? Wir haben oben schon einmal die Antwort auf diese Frage aus dem Munde Augustins gehört: ,*ei linguae* potius credendum est, unde est in aliam per interpretes facta translatio‘ XV 13 (S. 438). Denselben Grundsatz wiederholt er gleich im folgenden Kapitel 14: ,Illa vero numerorum varietas, quae inter codices Hebraeos invenitur et nostros, neque de hac antiquorum longaevitate dissentit, et si quid habet ita diversum, ut verum esse utrumque non possit, rerum gestarum fides ab ea lingua repetenda est, ex qua interpretatum est quod habemus‘.

Und damit man nicht meine, die Übersetzung der Siebzig sei von diesem Gesetze ausgenommen, mustern wir noch einmal die Stelle XVIII 44, die uns gerade beschäftigte, wo die LXX übersetzt, Jonas der Prophet habe in seiner Strafandrohung von drei Tagen gesprochen, im Gegensatz zum hebräischen Text, der von vierzig Tagen spricht. ,Si ergo a me quaeritur — sagt er auch dort — quid horum Jonas dixerit, hoc puto potius quod legitur in Hebraeo: Quadraginta dies, et Nineve evertetur‘.

Wohl sucht er auch die Leseart der Übersetzung im folgenden zu rechtfertigen in der Weise, wie wir eben gehört haben; aber aus dieser endgültigen Antwort geht hervor, daß jene Übersetzung, obwohl von prophetischem Geiste getragen, doch an Autorität hinter dem Original einer inspirierten kanonischen Schrift zurücksteht. Die LXX gilt ihm also zwar noch als *divina*, aber nicht in demselben Grade; sie ist noch irrtumsfähig; sie ist gewiß zu verteidigen, selbst bei scheinbaren Widersprüchen mit dem Original, aber nur so lange es angeht. Wo dies nicht mehr geschehen kann, ubi utrumque verum esse non potest, muß auch sie vernachlässigt werden und auf den ursprünglichen, hebräischen Text zurückgegriffen werden. Warum? Er als garantiert heiliger Text ist ganz gewiß irrtumslos, auch wo es sich de fide rerum gestarum handelt, und wäre es auch nur um die Zahl der Jahre, die in grauer Vorzeit das menschliche Leben gedauert, wäre es auch nur um die Zahl der Tage, die der Prophet den Niniviten als Frist für ihre Bekehrung verkündet hatte.

Daß der heilige Lehrer im übrigen zu einer solchen Erklärung überhaupt hat greifen können, das hängt mit jenem eigentümlichen

Wahrheitsbegriff zusammen, von dem wir oben gehört, unter dem er in einer und derselben Stelle die verschiedensten Bedeutungen finden konnte: ‚Quisquis scripturas divinas vel quamlibet earum partem intellexisse sibi videtur ita, ut eo intellectu non aedificet istam geminam caritatem Dei et proximi, nondum intellexit. Quisquis vero talem inde sententiam duxerit, ut huic aedificandae caritati sit utilis, *nec tamen hoc dixerit, quod ille quem legit eo loco sensisse probabitur,* non perniciose fallitur nec omnino mentitur‘ (*De doctr. chr.* I 40).

Man beachte aber auch hier die Art, wie sich der Heilige ausdrückt: ‚*Perniciose* non fallitur, nec omnino *mentitur*‘, und was er dann unter n. 41 hinzufügt: ‚Sed quisquis in Scripturis aliud sentit quam ille qui scripsit, illis non mentientibus *fallitur*: sed tamen ut dicere coeperam, si ea sententia fallitur qua aedificet caritatem quae finis praecepti est, ita fallitur, ac si quisquam errore deserens viam, eo tamen per agrum pergat quo etiam via illa perducit‘. — Daß dieser Grundsatz auch so nicht Bestand haben konnte, liegt auf der Hand; auch bei unserem Heiligen, der im IV. Buche desselben Werkes unter n. 61, das er freilich viel später (426 od. 427) in seinem Leben geschrieben, den Grundsatz aussprach, wodurch er jenes frühere Prinzip förmlich umstoßen mußte: ‚Qui non verbis contendit, sive submisse sive temperate sive granditer dicat, id agit verbis ut *veritas* pateat, *veritas* placeat, *veritas* moveat; *quoniam nec ipsa* quae praecepti finis et plenitudo legis est *caritas ullo modo recta esse potest, si ea quae diliguntur non vera, sed falsa sunt*‘.

Darum meinte er auch schon an der früheren Stelle I n. 41: ‚Corrigendus est tamen et quam sit utilius viam non deserere demonstrandum est, ne consuetudine deviandi etiam in transversum aut perversum ire cogatur. Asserendo enim temere, quod ille non sentit quem legit, plerumque incurrit in alia, quae illi sententiae contexere nequeat: quae si vera et certa esse consentit, illud non possit verum esse quod senserat; fitque in eo nescio quomodo, ut amando sententiam suam, scripturae incipiat offensior esse quam sibi. Quod malum si serpere siverit,

evertetur ex eo; per *fidem* enim ambulamus, non per speciem; titubabit autem fides, si divinarum scripturarum vacillat auctoritas; porro fide titubante, caritas etiam ipsa languescit'.

Daß zu den Gegenständen dieses Glaubens auch die Geschichte gehört, das haben wir bereits manchmal vom Heiligen angedeutet gefunden; und ebendeshalb sehen wir ihn auch in unserer Frage, auch im Werke *De Civ. Dei* schließlich zur Einsicht zurückkehren: ,quandoquidem ad *fidem rerum gestarum* utrumque esse non potest verum', ,ei linguae potius credendum est, unde est in aliam per interpretes facta translatio' (XV 13).

Gewiß ist in allen diesen Dingen die Redeweise ins Auge zu fassen, nichts ist ,kindisch zu nehmen' (XI 8), non sunt carnali consuetudine cogitanda (XII 24); ja es kann selbst geschehen, daß wir, wie dies zB. von den Tagen der Genesis gilt, nicht finden können, wie dieselben zurechtzulegen sind: remotum est a sensibus nostris nec ita ut est intellegi a nobis potest (XI 7). Nichtsdestoweniger müssen wir alles dies ohne Zaudern festhalten: tamen sine ulla haesitatione credendum est (ib.).

Im übrigen äußert er diesbezüglich seine Meinung dahin: ,*Rarissime* et *difficillime* inveniri potest ambiguitas *in propriis verbis*, quantum ad libros divinarum scripturarum spectat, quam non aut circumstantia ipsa sermonis qua cognoscitur scriptorum intentio, aut interpretum collatio, aut praecedentis linguae solvat inspectio' (*De Doctr. christ.* III 8; *De Civ. Dei* XI 19). Wo aber immer der Sinn der Worte der Schrift so klar ist, daß man ihn selbst schlafend finden könnte, ,qui vel dormitans haec legit, dubitare non sinitur' (XX 23): da gilt auch das Prinzip, mit dem er das eben zitierte Buch seiner Apologie schließt: ,Qui secundum Deum sapiunt, omnia quae incredibilia videntur hominibus et tamen scripturis sanctis, quarum jam veritas multis modis asserta est, continentur, maximum argumentum tenent veracem Dei omnipotentiam, quem certum habent nullo modo in eis potuisse mentiri'.

Wie er dies praktisch verstanden wissen wollte, das zeigen uns die vielen Beispiele, die er zerstreut durch sein ganzes Werk für die Behandlung der heiligen Geschichte gibt. ,Angelos apparuisse ho-

minibus in talibus corporibus ut non solum videri, verum etiam tangi possent, eadem *veracissima* scriptura testatur', so äußert er sich XV 23. ,Curru igneo raptus est (Helias) de rebus humanis, quod *evidentissime* sancta scriptura testatur', so lesen wir XX 29. Und wiederum XXI 8: ,Nos in divinis libris legimus etiam solem ipsum stetisse, cum hoc a Domino Deo petivisset vir sanctus Jesus Nave, donec coeptum proelium victoria terminaret, et retrorsum rediisse, ut regi Ezechiae quindecim anni ad vivendum additi hoc etiam prodigio promissioni Dei significarentur adjuncto ... Et fluvium stetisse superius inferiusque fluxisse, cum populus Dei ductore supra memorato Jesu Nave viam carperet, et Helia propheta transeunte ac postea discipulo ejus Helisaeo id esse factum in sacris litteris legimus'.

,An dicet aliquis — so X 10 — ista falsa esse miracula nec fuisse facta, sed mendaciter scripta? Quisquis hoc dicit, si de his rebus negat omnino ullis litteris esse credendum, potest etiam dicere nec deos ullos curare mortalia; non enim se aliter colendos esse persuaserunt nisi mirabilium operum effectibus, quorum et historia gentium testis est, quarum di se ostentare mirabiles potius quam utiles ostendere potuerunt'. Es sind aber die wunderbaren Ereignisse der Patriarchengeschichte, deren Wahrheit er hier betont; vgl. cc. 8; 13; 17.

Im 14. Buche unter dem 21. Kapitel handelt der Heilige von den Berichten der Genesis, wo sie uns erzählt, wie nach dem Sündenfall das Gefühl der Scham in den ersten Menschen erwachte und diese anfingen sich zu bedecken (Gen 1,28). Er teilt uns dort die Ansichten verschiedener Menschen über den Gegenstand mit: ,Alii scripturas divinas, ubi legitur post peccatum puduisse nuditatis et pudenda esse contecta, prorsus non accipientes, sed *infideliter* irridentes; alii vero quamvis eas accipiant et honorent, illud tamen quod dictum est: „crescite et multiplicamini", non secundum carnalem fecunditatem volunt intellegi, quia et secundum animam legitur tale aliquid dictum: „multiplicabis me in anima mea in virtute", ut id quod in genesi sequitur: „et implete terram et dominamini ejus", terram intellegant

carnem, quam praesentia sua implet anima ejusque maxime dominatur, cum in virtute multiplicatur'. Die Einen leugnen also die Wahrheit der Stelle — und sie tun dies *infideliter!* — die Anderen legen sie in übertragener, allegorischer Weise aus. Was meint nun der hl. Lehrer hiezu?

,Nos autem — so fährt er im folgenden Kapitel fort — *nullo modo dubitamus* secundum benedictionem Dei crescere et multiplicari et implere terram donum esse nuptiarum, quas Deus ante peccatum hominis ab initio constituit, creando masculum et feminam, qui sexus evidens utique in carne est'. Von der allegorischen Umdeutung des Berichtes aber spricht er im unmittelbaren Anschluß: ,Quae omnia *quamquam* non inconvenienter *possint etiam ad intellectum spiritalem referri*, masculum *tamen* et feminam non sicut simile aliquid etiam in uno homine intellegi potest . . . sed sicut evidentissime apparet in diversi sexus corporibus, *masculum et feminam ita creatos, ut prolem generando crescerent et multiplicarentur et implerent terram, magnae absurditatis est reluctari*'.

So sind wir bereits auf einen letzten Punkt zu sprechen gekommen, der unserer Untersuchung noch harrt: wie stellt sich Augustin zur Allegorie, hier in seinem Werke De Civ. Dei? Gilt von ihm, was Hummelauer von den Vätern ganz im allgemeinen zu behaupten wagte: ,So oft sie im streng historischen Sinne des Textes eine Inkongruität zu finden vermeinten, nahmen sie keinen Anstand, denselben sofort aufzugeben; sie gaben ihn freilich auf, nicht wie wir für einen freien historischen, sondern für den geistigen Sinn'? (AaO. S. 48).

Ganz gewiß; der Heilige ist solch allegorischen Erklärungen des hl. Textes nicht abgeneigt, ja er liebt sie, verteidigt ihre Berechtigung nicht bloß einmal; wir haben oben ein Beispiel hievon besprochen (vgl. S. 441 f): aber ist es auch wahr, daß er um der Allegorie willen, so oft er eine Inkongruität zu finden vermeinte, gleich den streng historischen Sinn preisgegeben hätte? Schon was wir ihn oben über die Tage der Genesis erläutern hörten, belehrt uns eines besseren. Er fand große, unauflösbare Schwierigkeiten und Inkongruitäten in der wörtlichen historischen Auffassung jener Tage; sein Schlußurteil jedoch lautete: ,ut est, intellegi a nobis non potest: tamen *sine ulla haesitatione credendum est*' (XI 7).

Genauer unterrichtet er uns hierüber XV 27. Unmittelbar vorher in Kapitel 26 hatte er dort die Arche und ihre Einrichtungen ganz in Allegorien auf Christus und die Kirche umgedeutet und ausgelegt; nun aber erklärt er sich ausführlich in einem eigenen Kapitel: ‚Non tamen quisquam putare debet, aut frustra haec esse conscripta, aut tantummodo rerum gestarum veritatem sine ullis allegoricis significationibus hic esse quaerendam, aut e contrario haec omnino gesta non esse, sed solas esse verborum figuras, aut quidquid illud est nequaquam ad prophetiam ecclesiae pertinere'. Und was das historische Verständnis der Stelle anlangt, geht er im folgenden die Schwierigkeiten der reinen Allegoristen im einzelnen durch, um am Schlusse seiner Widerlegung aufs neue einzuschärfen: ‚Quae cum ita sint, sic nec inaniter ista esse conscripta putare quisquam vel durus audebit, nec nihil significare cum gesta sint, nec sola dicta esse significativa non facta, nec aliena esse ab ecclesia significanda probabiliter dici potest; sed magis *credendum est, et sapienter esse memoriae litterisque mandata, et gesta esse, et significare aliquid, et ipsum aliquid ad praefigurandam ecclesiam pertinere*'.

Noch kompleter und zugleich mit allgemeineren Ausblicken verflochten ist die Vorlesung, die uns der Heilige XIII 21 gibt. Er spricht dort zunächst von jenen, die das Paradies, von dem die hl. Schrift erzählt, nur im allegorischen Verständnis zulassen wollen, auf die folgende Weise: ‚Nonnulli totum ipsum paradisum, ubi primi homines parentes generis humani sanctae scripturae veritate fuisse narrantur, ad intellegibilia referunt arboresque illas et ligna frugifera in virtutes vitae moresque convertunt, tanquam visibilia et corporalia illa non fuerint, sed intellegibilium significandorum causa eo modo dicta vel scripta sint. Quasi propterea non potuerit esse paradisus corporalis, quia potest etiam spiritalis intellegi; tanquam ideo non fuerint duae mulieres, Agar et Sara, et ex eis duo filii Abrahae, unus de ancilla, alius de libera, quia duo testamenta in eis figurata dicit apostolus; aut ideo de nulla petra Moyse percutiente aqua defluxerit, quia potest illic figurata significatione etiam Christus intellegi, eodem apostolo

dicente: „Petra autem erat Christus". Nemo itaque prohibet intellegere paradisum vitam beatorum, quattuor ejus flumina quattuor virtutes ... Haec et si qua alia commodius dici possunt de intellegendo spiritaliter paradiso nemine prohibente dicantur, *dum tamen et illius historiae veritas fidelissima rerum gestarum narratione commendata credatur*'.

Doch um gerade über diesen Punkt die Anschauung unseres Heiligen besser zu verstehen, ist es nunmehr unerläßlich den exegetischen Entwicklungsprozeß desselben näher ins Auge zu fassen; er wird uns zugleich die ganze Reinheit seiner Überzeugung bezüglich der Wahrheit der biblischen Geschichte noch viel ausdrücklicher vor Augen führen, als dies bisher geschehen.

(Fortsetzung folgt.)



Der zweite Teil des Buches der Weisheit

Aus dem Nachlaß J. K. Zenners herausgegeben und ergänzt

von

Hermann Wiesmann S. J.

(Zweiter Artikel)

B. Geschichte der Weisheit (10,1—19,22)

1. Bei Einzelpersonen (10,1—14)

10,1 Sie war's, die den Urmenschen, den Vater der Welt,
solange er allein geschaffen war, treulich behütete,
Ihn vor persönlich verschuldetem Falle bewahrte
2 und ihm die Kraft verlieh, sich das All zu unterwerfen.
3 Von ihr fiel der Frevler jedoch in seiner Leidenschaft ab
und stürzte damit durch brudermörderischen Groll ins Verderben.
4 Als seinetwegen die Sintflut kam, war d. Weisheit wieder Retterin:
auf gemeinem Holze steuerte sie den Gerechten dahin.
5 Sie wußte auch in der allgemeinen Bosheit des Völkergewirres
den Gerechten zu finden und ihn tadellos vor Gott zu bewahren
und ließ ihn über zärtliche Vaterliebe triumphieren.
6 Sie rettete den Gerechten bei dem Untergang der Gottlosen,
als er dem Feuer entfloh, das über die Fünfstadt herabkam;
7a Deren Bosheit bezeugen bis auf den heutigen Tag
eine fortwährend rauchende Wüstenei,
7c Zu unrechter Zeit Frucht tragende Pflanzen
(und) einer ungläubigen Seele warnendes Denkmal — eine ragende [Salzsäule.
8a Denn die den Weg der Weisheit verschmäht hatten,
kamen nicht nur zur Strafe um die Erkenntnis der Wahrheit,
8c Sondern hinterließen auch der Welt ein Denkmal ihrer Torheit,
damit d. Tragweite ihres Irrtums nicht verborgen bleiben könne;
9 die Weisheit dagegen rettete ihre Diener aus aller Not.

10,10a Sie war's, die auf der Flucht vor dem zürnenden Bruder
den Gerechten auf ebnen Pfaden geleitete;
10c Sie ließ ihn das Reich Gottes schauen
und verlieh ihm die Kenntnis heiliger Geheimnisse,
10e Lohnte ihm seine Mühen mit reichem Segen
und seine Arbeit mit herrlichem Erfolg.
11 Gegen seine habsüchtigen Bedrücker stand sie ihm bei
und verschaffte ihm ansehnlichen Besitz.
12a Sie behütete ihn vor seinen Feinden
und beschirmte ihn gegen seine Verfolger.
12c In schwerem Kampfe verlieh sie ihm den Sieg,
damit er inne werde, daß die Frömmigkeit alles überwinde.
13 Sie verließ nicht den Gerechten in der Knechtschaft,
sondern bewahrte ihn vor dem Fehltritte;
14a Sie stieg mit ihm in die Kerkergruft hinab,
und in der Haft zog sie sich von ihm nicht zurück,
14c Sondern brachte ihm schließlich ein königliches Zepter
und verschaffte ihm Macht über seine Unterdrücker,
14e Überführte seine Ankläger der Lüge
und verlieh ihm ewigen Ruhm.

10,1. Adam kam erst nach der Erschaffung Evas zum Falle (1 Tim 2,14) und zwar nicht von selbst, aus eigenem Antrieb (παραπτώματος ἰδίου), sondern durch ihre Verführung. — ἐξαιρεῖσθαί (ῥύεσθαι 10,6. 13) τινα ἔκ τινος a) jem. aus etwas befreien, b) jem. vor etwas bewahren; Jos 2,13; 1 Sam 17,37; Dan 3,88. Hier in letzterem Sinne; denn wie 2 vor dem Sündenfalle liegt (vgl. Gen 1,28—30), so auch 1c. — **3.** Kain. Gen 4,3—16. — **4a.** Die Sintflut wird mit Kain als dem Stammvater der menschlichen Bosheit in Verbindung gebracht. — **4b.** Noe; Gen 6—8. — **5b.** Abraham; Gen 12 ff. — **5c.** Gen 22, 1—19. — **6.** Lot; Gen 19,15—29. — Fünfstadt = Gegend der fünf Städte Sodoma, Gomorrha, Adama, Seboim und Segor; Gen 14,2. Die letzte Stadt blieb übrigens verschont, Gen. 19,22. — **7b.** Die Gegend des Toten Meeres; vgl. Gen 19,28; Jud 7. — **7c.** Anspielung auf die Sodomsäpfel; vgl. darüber L. Fonck, Streifzüge durch die biblische Flora 137—140. — **7d.** Καὶ (C. 106, 261; Vulg., Syr., Shex., Kopt.) vor ἀπιστούσης vermißt man ungern. Zur Sache vgl. Gen 19,26. — **8c.** βίος ‚Lebende, Menschheit, Welt'. — **10ab.** Jakob auf der Flucht vor Esau, Gen 27,41–45; 28,5. 10—29, 1. — **10cd.** Jakobs Traumgesicht, Gen 28,12–22.

‚Das Reich Gottes‘ oder ‚Gottes Majestät‘; vgl. diese Zeitschr. XXVII (1903), 581. – **10ef.** Gen 30,29–43. – **11.** Gen 31,7–12. – **12ab.** Verfolgung Labans, Gen 31,17—54. — **12cd.** Kampf am Jabbok Gen 32,25—31. — **13a.** Josef; Gen 37,28. 36. — **13b.** Gen 39,7—12. — **14ab.** Gen 39,21—41,39; λάκκος = בור ‚Zisterne, Gefängnis‘. — **14cd.** Gen 41,40—45,28. — **14e.** Die Ankläger sind die Brüder Josefs (Gen 37,8) und das Weib Putiphars (Gen 39,13—19).

2. Bei ganzen Völkern (10,15—19,22)

a. im allgemeinen: Rettung der Israeliten und Untergang der Ägypter (10,15—11,4)

10,15 Sie war's, die ein heiliges Volk und ein tadelloses Geschlecht
befreite von dem Druck eines tyrannischen Volkes;
16 Sie ging ein in die Seele des Dieners des Herrn,
so daß er furchtbaren Königen mit Zeichen u. Wundern entgegentrat.
17a Sie verschaffte den Heiligen den Lohn ihrer Arbeit
und führte sie auf wunderbarem Wege,
17c Sie diente ihnen als Schirmdach am Tage
und als Sternenleuchte bei Nacht.
18 Sie geleitete sie über das Rote Meer
und führte sie durch die gewaltigen Fluten.
19 Ihre Feinde aber versenkte sie in den Abgrund
und spülte sie aus der bodenlosen Tiefe wieder ans Land.
20 Die Gerechten plünderten daher die Gottlosen
und priesen, o Herr, deinen heiligen Namen
und besangen einmütig deinen streitbaren, schützenden Arm.
21 Denn die Weisheit öffnete den Mund der Stummen
und machte die Zungen der Unmündigen beredt.
11,1 Sie verlieh ihrem Unternehmen glücklichen Fortgang
unter der Führung eines heiligen Propheten.
2 So durchzogen sie unwohnliche Wüsten
und schlugen in Einöden ihre Zelte auf,
3 widerstanden ihren Gegnern und wehrten ihre Feinde ab.
4 Als sie dürsteten, riefen sie zu dir,
und es wurde ihnen aus schroffem Felsen Wasser gegeben,
Linderung ihres Durstes aus hartem Gestein.

10,16. Der ‚Diener des Herrn‘ ist Moses; Ex 14,31; Num 12,7; Hebr 3,5. — **17a** bezieht sich auf die Mitnahme der Kostbarkeiten Ex 3,21; 12,35 f. — **17c.** Wolken- und Feuersäule. —

19b—20a. Ein in Ex nicht berichteter, aber mit der Natur der Sache gegebener Umstand, der von Fl. Josephus (Ant. 2,16,6) erwähnt wird. — **11,1b.** Der ‚heilige Prophet' ist Moses; Dt 18, 15. 18; 34,10; Os 12,14.

b. im besondern: Entsprechung zwischen den Strafen der Ägypter und den Wohltaten der Israeliten (11,5—19,22)

11,5 Die Wesen nämlich, die ihren Feinden zur Strafe,
gerade sie dienten ihnen in ihrer Not zum Heile.

α) Trinkwasser (11,6—14)

11,6 Es hatten sich die Fluten eines immerfließenden Stromes
für jene in dunkelfarbiges, widriges Blut gewandelt
7 zur Strafe für das kindermordende Gesetz.
Diesen aber gabst du reichliches Wasser wider Erwarten
8 und lehrtest sie durch den damaligen Durst ermessen,
wie schwer du ihre Widersacher gestraft hattest.
9 Denn heimgesucht, wenn auch nur in milder Zurechtweisung,
erkannten sie, wie hart e. zürnender Richter d. Gottlosen gezüchtigt.
10 Sie hast du ja nur wie ein Vater, der warnen will, geprüft,
über jene aber hieltest du wie ein strenger König ein peinliches Gericht.
11 Fern von ihnen wurden sie geplagt, gerade wie in ihrer Gegenwart;
12 ein doppelter Schmerz erfaßte sie nämlich
und Seufzen beim Gedanken an die Vergangenheit:
13 Denn als sie hörten, daß gerade in den Werkzeugen ihrer Züchtigung
jene gnädige Huld erfahren, erkannten sie die Hand des Herrn.
14 Den sie einst rücksichtsloser Aussetzung preisgegeben und höhnend
mußten sie beim schließlichen Ergebnisse bewundern, [abgewiesen,
da sie einen ganz anderen Durst verspürt hatten als die Gerechten.

11,6ab. L. ταραχθέντος (אA 157, 253 afg Arm., Äth., Syhex.). Dem μὲν entspricht kein δέ, sachlich jedoch bietet ἔδωκας (7b) das Gegenglied. — **12b.** Die Lesart ist zweifelhaft; l. μνήμων und παρελθόντων (אA). — **13b.** L. εὐεργετημένους (אAC). — **14.** Das Asyndeton zwischen 14a und 14b ist auffallend; st. τὸν l. ὅν (A).

β) Tiere (11,15—16,14)

11,15 Für ihre wahnwitzigen Anschauungen und sündhaften Irrtümer —
sie verehrten unvernünftiges Gewürm und gemeines Ungeziefer —
Sandtest du ihnen zur Strafe ein Heer vernunftloser Tiere,
16 damit sie erkennten, daß der Sünde (auch) die Strafe entspreche.

11,17 Freilich fehlte es deiner allmächtigen Hand,
die die Welt aus ungestaltem Stoffe gebildet, nicht an Macht,
Gegen sie eine Menge Bären zu entsenden oder grimmige Löwen
18 oder eigens geschaffne, wutvolle, unbekannte Bestien,
Feurigen Atem hauchend oder zischenden Dampf ausstoßend
oder schauerliche Feuerfunken aus den Augen sprühend,
19 Die nicht bloß durch ihren verderblichen Biß mit ihnen aufräumen,
sondern schon durch ihr schreckliches Aussehen sie vernichten konnten.
20 Aber auch sonst hätten sie einem einzigen Hauch erliegen können,
von deiner Rache u. vom Sturmwind deiner Macht hinweggefegt
doch du hast alles nach Maß und Zahl und Gewicht geordnet.

a) Der allmächtige Gott übt selbst bei der Bestrafung der Sünder noch Milde (11,21—12,22)

11,21 Großartige Machtentfaltung steht dir freilich allzeit zu Gebote,
und wer vermag der Kraft deines Armes entgegenzutreten?
22 Denn nur wie ein Stäubchen an der Wagschale ist vor dir die ganze Welt
und wie ein Tröpflein Morgentau, das zur Erde fällt.
23 Du trägst aber Erbarmen mit allen, weil du allmächtig bist,
und hast Nachsicht mit den Sündern im Hinblick auf ihre Buße.
24 Denn du liebst alle Wesen und hassest keines deiner Geschöpfe:
wenn du eines gehaßt, hättest du es ja nicht erschaffen.
25 Wie hätte aber etwas bestehen mögen gegen deinen Willen
oder fortdauern, wenn du es nicht ins Dasein gerufen?
26 Doch du schonst alle Wesen, da sie dein sind, du lebenliebender Herr!
12,1 denn dein unsterblicher Geist waltet in allen.
2 Darum strafst du die Gefallenen nur mäßig
und warnst sie, ihnen ihre Fehler vorhaltend,
damit sie ihrer Bosheit entsagend, auf dich, o Herr, hoffen.

3 Wohl erregten auch die frühern Bewohner deines heiligen Landes
4 deinen Zorn durch die abscheulichsten Zauberkünste,
Durch ruchlose Werke 5c inmitten geheimer Versammlungen:
5b den Genuß von Menschenfleisch und Menschenblut.
5a Menschen, die erbarmungslos Kinder schlachteten und verspeisten
6 und mit eigner Hand ihre hilflosen Sprößlinge erwürgten,
Wolltest du durch die Hand unsrer Väter dem Verderben weihen,
7 damit in den Kindern Gottes eine würdige Einwohnerschaft erhielte
das in deinen Augen vor allen andern geschätzte Land.
8 Aber selbst mit diesen verfuhrst du schonend — sie waren ja Menschen —
und sandtest als Vorläufer deines Heeres die Hornissen,
damit diese sie nach und nach aufrieben.

12,9 Du konntest d. Gottlosen in offner Schlacht d. Gerechten unterwerfen,
durch wilde Tiere oder ein strenges Gericht jählings vertilgen;
10a Aber allmählich vorgehend gabst du ihnen Frist zur Buße
obwohl du recht gut wußtest, daß ihr Geschlecht verrottet
10c und ihre Bosheit tief eingewurzelt war,
Daß ihr Sinn sich in Ewigkeit nicht ändern werde,
11 da sie ein von Anfang an verfluchter Stamm waren.

Auch nicht aus Scheu vor irgend einer Person
ließest du ihnen Straflosigkeit für ihre Sünden angedeihen;
12a Denn wer dürfte dir sagen: ‚Was tust du da?‘
oder wer sich deinem Urteile widersetzen?
12c Wer könnte auch Klage gegen dich erheben
wegen deines Verfahrens mit verlorenen Völkern?
12e Oder wer wollte gegen dich auftreten
als Anwalt frevelhafter Menschen?
13 Denn außer dir gibts keinen Gott, der für die ganze Welt Sorge trägt,
so daß du ihm die Rechtmäßigkeit deines Vorgehens beweisen [müßtest.
14 Noch wird ein König oder Gewaltherrscher es wagen,
vor dir zu Gunsten der Gezüchtigten einzutreten.

15 Doch als gerechter Gott ordnest du alles in Gerechtigkeit;
auch den, der keine Strafe verdient, zu verurteilen,
hältst du für unwürdig deines kraftvollen Regiments.
16 Denn deine Macht ist der Grund deiner Gerechtigkeit,
und deine Allherrschaft erlaubt (dir) deine allgemeine Nachsicht.
17 Nur da lässest du ja deine Macht fühlen, wo man an ihrer Fülle zweifelt,
oder wo es gilt, den Trotz solcher, die sie kennen, zu brechen.
18 So viel an dir liegt, handelst du milde, deine Macht bemeisternd,
und waltest über uns mit großer Schonung;
denn das Können steht dir immer zu Gebote, wenn du nur willst.

19a Durch ein solches Verfahren aber lehrtest du dein Volk,
daß der Gerechte menschlich handeln muß,
19c Und gabst zugleich deinen Kindern Grund zur tröstlichen Hoffnung,
daß du ihnen nach der Sünde Raum zur Buße verstattest.
20 Denn wenn du die Feinde deiner Kinder, die dem Tode verfallen,
mit solcher Schonung und Nachsicht bestraftest,
ihnen Zeit und Mittel gewährend, die Bosheit abzulegen,
21 Mit welcher Milde richtetest du erst deine Söhne,
deren Vätern du unter Bundeseid so Herrliches verheißen?
22 Unsre erziehliche Strafe verschärfst du tausendfach bei unsern Feinden,
damit wir, wenn Richter, uns deine Güte zum Muster nehmen
und Barmherzigkeit hoffen, wenn über uns das Gericht ergeht.

11,15ab. ἀδικίας gibt den Ursprung der λογισμοὶ ἀσύνετοι an. In unserer Übersetzung ist der Begriff πλανηθέντες in den vorhergehenden Stichus hineingezogen worden. Zur Sache vgl. 1,5; Röm 1,18. 21. — **15c**. ‚Tiere' = Frösche, Mücken, Stechfliegen und Heuschrecken; vgl. 16,1. 9; Ex 7,26—8,28; 10,12–20. — **16**. L. καὶ hinter τούτων (א). — **17b**. St. καὶ l. ἤ (106, 261, Vulg., Syr., Arm., Kopt.). — **20**. Die weltordnende Weisheit Gottes wollte sich der 17—19 und 20 erwähnten Strafmittel nicht bedienen, sondern gerade die Gegenstände des Götzendienstes dazu verwenden. ‚Um anzudeuten, daß in Gottes Werken alles ganz genau abgemessen, für seinen Zweck ganz weise eingerichtet und nichts dem Zufall oder ungenauer Abschätzung überlassen ist, heißt es, er habe nach allen drei Maßbestimmungen alles angeordnet' (K. Gutberlet). — **22**. Vgl. Is 40,15. — **23b**. εἰς μετάνοιαν ‚mit Rücksicht auf die Buße', (die sie tun werden), oder ‚zum Zwecke der Buße', d. h. damit sie Buße tun. — **25b**. καλεῖν ‚ins Dasein rufen, erschaffen'; vgl. hebr. קרא. — **12,3**. ‚Die frühern Bewohner' = die Kanaaniter. — **4a**. φαρμακεία ‚Gebrauch von Arzneimitteln, Giftmischerei, Zauberei'. Mit dem Götzendienst stand die Zauberei in engster Verbindung; vgl. Dt 18,9—14. — **4b**. τελετή ‚Einweihung besonders in religiöse Mysterien; Geheimkult; festliche Gebräuche'. — **5** ist schlecht überliefert und enthält mehrere Anstöße. Zunächst ist das persönliche φονέας zwischen ἔργα, τελετάς und θοῖναν auffällig. Mehrere Verbesserungsvorschläge liegen vor. Dann gibt ἐκ μέσου μύστας θιάσου, das in vielen Varianten vorliegt, an seiner Stelle keinen Sinn. Da καὶ (6a) noch auf ein anderes Objekt zu ἀπολέσαι hinweist, so lese ich τέκνων τε φονέας ἀνελεήμονας καὶ σπλαγχνοφάγους (mit mehreren Hss. st. σπλαγχνοφάγων) und versetze das Glied an den Schluß des Verses. Ferner lese ich (mit C) ἐν μέσῳ μυσταθιάσου (= Mysterienverein, Versammlung von Eingeweihten) und verbinde es mit 4b. — **8b**. Ex 23,28; Dt 7,20; Jos 24,12. — **11a**. ‚Verflucht' in Kanaan, Gen 9,25—27. — **15b**. Die morgenländischen Fürsten räumten auch Unschuldige aus dem Wege, von denen sie für ihre Macht fürchteten. Das war ein Zeichen der Schwäche; der allmächtige Gott hält das für seiner unwürdig. — **16b**. L. φείδεσθαί σε (א^ca A). — **19d**. μετάνοια ‚Gelegenheit zur Buße'. — **20b**. St. δεήσεως l. διέσεως (א). — **20c**. L. χρόνον (A).

b) Diese Milde zeigte Gott auch bei der Verhängung der Tierplagen über die dem allertörichtesten Götzendienst ergebenen Ägypter
(12,23—16,14)

12,23 Auch die in törichtem Lebenswahn dahintaumelnden Sünder
hast du daher durch ihre eigenen Greuel gezüchtigt.
24 Hatten sie sich doch auf den Bahnen des Irrtums allzuweit verirrt:
vergötterten sie ja gerade d. widerwärtigsten u. garstigsten Tiere,
irre gehend gleich unverständigen, unmündigen Kindern.
25 Darum sandtest du ihnen als unvernünftigen Knaben
eine den Spott herausfordernde Strafe.
26 Wer aber über Spott und Tadel nicht in sich geht,
der muß Gottes gerechtes Gericht erfahren;
27a Denn der Gegenstand ihres Ärgers und die Ursache ihrer Leiden,
ihre vermeintlichen Götter, nun die Mittel zu ihrer Bestrafung,
27c Hatte ihnen d. vorher Verleugneten als d. wahren Gott geoffenbart;
darum kam über sie auch die äußerste Züchtigung.

א Die große Torheit des ägyptischen Götzendienstes
(13,1—15,19)

aa) Die Torheit des Götzendienstes überhaupt (13,1—15,13)

αα) Die Torheit des Naturdienstes ((13,1—9)

13,1a Äußerst leichtfertig waren ja schon alle jene,
die in Unkenntnis [des wahren] Gottes dahinlebten,
1c Nicht verstanden, in d. sichtbaren Vollkommenheiten Jahve zu erkennen
und den Werkmeister bei der Betrachtung seiner Werke zu finden,
2 Sondern das Feuer oder den Wind oder den Sturm
oder den Reigen der Sterne oder ein gewaltiges Wasser
oder die Himmelsleuchten für weltbeherrschende Götter hielten.
3 Denn entzückte sie die Schönheit ihrer vermeintlichen Götter,
so mußten sie erkennen, wie viel herrlicher noch ihr Gebieter;
der Urheber ihrer Schönheit ist ja kein andrer als ihr Bildner.
4 Leitete sie aber Staunen über deren Kräfte und Wirksamkeit,
so mußten sie bedenken, wie viel mächtiger noch ihr Schöpfer;
5 Denn von der Größe und Schönheit der Geschöpfe
muß man in richtiger Folgerung auf deren Urheber kommen.
6 Indessen verdienen diese doch nur geringen Tadel;
denn sie erliegen vielleicht nur dem Irrtum,
während sie Gott [redlich] suchen und ihn zu finden bestrebt sind.
7 Sich in seine Werke vertiefend, forschen sie ja nach ihm,
nur lassen sie sich durch die Schönheit ihres Anblicks einnehmen;
8 anderseits aber sind auch sie wieder nicht zu entschuldigen.

13,9 Denn wenn sie in ihrem Wissensdrang so weit kamen,
daß sie die Welt zu durchforschen vermochten,
wie kommt es denn, daß sie deren Herrn nicht noch eher fanden?

12,23b. ‚Greuel' = Tierdienst; Hinweis auf die Tierplagen. — **24a.** τῶν πλάνης ὁδῶν μακρότερον ἐπλανήθησαν ‚sie hatten sich weiter verirrt, als der Weg des Irrtums für gewöhnlich reicht, als Menschen sich gemeiniglich verirren können'. — **25b.** τὰ τῶν ἐχθρῶν ἄτιμα ist ein Ausdruck für den Superlativ nach hebr. Weise: ‚die verachtetsten der widerwärtigen [Tiere]'. Diese Tiere waren Krokodile, Schlangen, Frösche, Käfer und andere Kerbtiere. — **25b.** Gemeint sind die Tierplagen. — **26a.** παίγνιον ἐπιτιμήσεως ‚ein Spielzeug von einer Strafe = a) eine leichte Strafe, b) eine schimpfliche, dem Spott aussetzende Strafe'. — **27c.** Der Ausdruck ‚den vorher Verleugneten' spielt auf Ex 5,2 an. — **27d.** ‚Die äußerste Züchtigung' = Sterben der Erstgeburt und Untergang im Roten Meer. — **13,1a.** Das dem μὲν entsprechende δὲ findet sich in 10a. — Ellipse von ἦσαν. — μάταιος φύσει (Dat. der Beziehung) = ‚der [ganzen] Naturanlage nach leichtsinnig, unbesonnen, töricht' (= frevelhaft) d. h. er ist ganz, äußerst leichtsinnig, weil er mit seiner ganzen Natur Mißbrauch treibt. — **1b.** θεοῦ ἀγνωσία = τοῦ θεοῦ ἀγνωσία. — **1c.** Nach καὶ ist οἵ aus dem vorhergehenden οἷς in Gedanken zu ergänzen. Sachlich bringt der Satz die Begründung für μάταιοι φύσει. — τὸν ὄντα (= τὸν ὄντως ὄντα) den (wirklich) Seienden = יהוה (Ex 3,14; 6,3), gegen den alle übrigen Dinge sozusagen μὴ ὄντα sind. — **13,1d.** Das Part. προσχόντες (προσέχοντες ℵA) ist nicht kausal, sondern temporal oder konzessiv zu fassen. — **3a.** Relative Anknüpfung = εἰ μὲν γὰρ ταῦτα, ὧν τῇ καλλονῇ ἐτέρποντο, θεοὺς ὑπελάμβανον. — **4a.** Zu ergänzen ist aus 3a ταῦτα θεοὺς ὑπελάμβανον. — **5a.** L. ἐκ γὰρ μεγέθους καὶ καλλονῆς κτισμάτων (ℵ^{ca} 55 248 253 254 296 Compl. Eus. Athan. Chrys. Cyrill. Hier. Theod. Arm. Sher). — **5b** ἀναλόγως = τῷ λόγῳ gemäß a) ‚vergleichsweise, durch Vergleichung; b) vernunftgemäß, in richtiger Schlußfolgerung'. — **6a.** Der Naturdienst verdient im Vergleich zu dem roheren Bilderdienst (10 ff) nur geringen Tadel, weil sich in ihm noch ein gewisses Streben nach Gotteserkenntnis findet; doch rechtfertigen läßt er sich nicht. — **6b.** καὶ γάρ = etenim. — **7.** καὶ πείθονται steht adversativ zu διερευνῶσιν. Objekt zu letzterem ist ein aus αὐτοῦ zu entnehmendes αὐτόν. — **8** πάλιν = αὖ ‚dagegen,

anderseits'. — **9b.** αἰών = עולם 'Welt'. — **9c** τούτων (106, 261 τούτου) bezieht sich auf τοῖς ἔργοις 7a, das sachlich mit αἰὼν zusammenfällt. Die Erforschung der Natur ist schwer und langwierig. Aber von der Erkenntnis der Welt zu der ihres Urhebers ist nur ein Schritt; wird dieser unterlassen, so liegt eine sittliche Verfehlung vor.

ββ) Die Torheit des Bilderdienstes (13,10—15,13)

aa) *wegen seines Wesens* (13,10—14,11)

13,10a Geradezu unselig aber waren und wie Tote aller Hoffnung bar,
die als Götter bezeichneten Werke von Menschenhänden,
10c Goldene und silberne Kunsterzeugnisse und Tiergestalten
oder nutzlose Steingebilde von uralter Hand.

11a Da sägte auch ein Holzschnitzer einen runden Block ab,
schälte geschickt die ganze Rinde ringsum von ihm herunter
11c Und stellte in vollendeter Kunstfertigkeit
ein nützliches Gerät für den Hausbedarf her.
12 Die Stücke aber, die bei seiner Arbeit abfielen,
verwandte er zur Bereitung von Speisen, um sich zu sättigen.
13a Doch den ganz unnützen Stumpf, der dann noch davon übrig blieb,
krummes, mit Knoten durchwachsenes Zeug,
13c Das nahm und formte er zum Zeitvertreib in den Mußestunden,
schnitzte daran herum zur Erholung mit lässiger Sorgfalt
Und gab ihm das Aussehen eines Menschen
14 oder die Gestalt eines gemeinen Tieres.
Dann bestrich er sein Äußeres mit Mennig und roter Schminke
und übertünchte jeden Flecken, der sich daran fand.
15 Hierauf verfertigte er dafür ein passendes Gehäuse
und hängte es an die Wand an einen festen Nagel.
16 So trug er Sorge dafür, daß es nicht herunterfalle;
denn er wußte wohl, daß es sich selbst nicht helfen könne —
ist es doch nur ein Bildnis und angewiesen auf fremde Hilfe.
17 Doch wenn er um Hab und Gut, für Weib und Kind beten will,
so schämt er sich nicht, den unbeseelten Klotz anzusprechen.
Um [kräftige] Gesundheit ruft er ein kraftloses Wesen an,
18 um [Erhaltung] seines Lebens fleht er zu einem leblosen Dinge,
Um Hilfe betet er zu einem ganz ohnmächtigen Gebilde,
seine Reise empfiehlt er einer Fratze, die keinen Fuß zu rühren [vermag,
19 Für Erwerb und Arbeit und Erfolg seines Handwerks
erbittet er Kräftigung von ganz kraftleeren Händen.

14,1 Ein anderer wieder, der eine Seefahrt unternimmt
und die wilden Wogen durchmessen will,
ruft ein Holz an, das gebrechlicher ist als das ihn tragende Boot.
2 Denn zunächst hat dieses [wahrer] Erwerbstrieb ersonnen
und des Baumeisters Einsicht geschaffen;
3 dann aber steuerst du es, o Vater, in deiner Vorsehung dahin.
Dadurch, daß du auch durch das Meer eine Bahn gewährtest
und zwischen den Wogen einen sicheren Pfad,
4 Zeigst du, daß du aus jeglicher Not zu retten vermagst,
auch wenn jemand ohne kunstgerechtes Fahrzeug aufs Meer ginge.
5 Aber die Werke deiner Weisheit sollen nicht brach liegen;
darum vertrauen Menschen auch e. winzigen Holze ihr Leben an,
und durchsegeln sie auf einfachem Floße die Flut ohne Unfall.
6a So hat ja auch dereinst beim Untergang der übermütigen Riesen
sich die Hoffnung der Welt auf ein Floß geflüchtet
6c Und damit der Nachwelt den Samen neuer Aussaat übermittelt,
von deiner Hand auf der Fahrt geleitet.
7 Denn ein Segen ruht auf dem Holze, das richtig verwendet wird;
8 das Götzenbild aber trifft Fluch, es selbst wie auch seinen Bildner;
diesen, weil er es fertigte, jenes, weil es — ein hinfällig Ding —
Gott genannt wird.
9 Gott ist ja gleichmäßig verhaßt der Gottlose u. sein gottloses Werk,
10 wird doch die Leistung mitsamt ihrem Meister zur Strafe gezogen.
11a Darum wird auch über die Götzen der Heiden das Gericht ergehen,
weil sie in Gottes Schöpfung zu Scheusalen wurden,
11c Zu einem Ärgernis für die Seelen der Menschen
und zu einem Fallstrick für den Fuß der Toren.

bb) wegen seines Ursprungs (14,12—21)

14,12 Denn schon d. Gedanke, Bilder zu entwerfen, war d. Anfang d. Abfalls,
deren Herstellung aber der [völlige] Verderb des Lebens.
13 Sie waren ja nicht von Anbeginn, noch werden sie ewiglich bleiben;
14 denn nur durch törichten Menschen**wahn** kamen sie in d. Welt,
und darum ist ihnen auch ein schleuniges Ende zugedacht.

15a Von **Gram** nämlich über d. vorzeitigen Tod seines Kindes verzehrt,
ließ ein Vater ein Bild von dem früh Verschiedenen entwerfen;
15c Das unlängst verstorbene Menschenkind verehrte er nun als Gott
und stiftete ihm bei seinen Untergebenen feierliche Geheimdienste.
16a Im Laufe der Zeit erstarkte dann die gottlose Übung
und erlangte so [wahre] Gesetzeskraft.

14,16c Auch aus Kriecherei gegen Fürsten verehrte man die Statuen;
17a denn fern Wohnende, die ihnen persönlich nicht huldigen konnten,
wußten doch von ihrem Aussehen eine Vorstellung zu gewinnen
17c Und stellten ein prächtiges Bildnis ihres verehrten Herrschers her,
um ihm wetteifernd zu schmeicheln, als ob er gegenwärtig wäre.
18 Zur Steigerung der Verehrung aber trieb auch ihm Unbekannte
der Eifer des nach Anerkennung haschenden Künstlers.
19 Denn er bot — wohl um dem Machthaber zu gefallen —
seine ganze Kunst auf, die Schönheit des Bildes zu erhöhen.
20 Bei der Menge aber, die sich von der Anmut des Werkes betören ließ,
wurde er, wie vordem als Mensch, nunmehr als Gott geehrt.
21 Das wurde nun für die Menschheit ein Anlaß zur Sünde,
daß sie unter dem Druck der Trauer oder der Fürstenmacht
den Namen, der nur einem zukommt, Stein- und Holzbildern
beilegte.

13,10a. ἐν νεκροῖς αἱ ἐλπίδες αὐτῶν a) ‚unter den Toten sind ihre Hoffnungen', d. h. ihre H. sind vollständig eitel und nichtig; b) ‚ihre Hoffnungen sind auf tote Dinge gesetzt'. Der erste Gedanke verbindet sich am besten mit ταλαίπωροι. — **11a.** εὐκίνητος ‚leicht beweglich, gefügig, handlich'; die Bedeutung ‚rund' vermittelt Aristoteles' oft wiederholter Satz εὐκινητότατα τὰ σφαιροειδῆ. — Die Schilderung von dem Entstehen eines hölzernen Götzenbildes soll die ganze Torheit des Bilderdienstes ins rechte Licht stellen. Vgl. Is 40,18—20; 41,7; 44,9—20: 46,5—7; Jer 2,26—28; 10,3—15. — **13a.** Die knorrigen Stümpfe, die nicht einmal ein flackerndes Kochfeuer abgeben, sind gut genug für das Götzenbild. — **13c.** ἐν ἐπιμελείᾳ ἀργίας αὐτοῦ ‚in der Sorgfalt, Bemühung seiner Untätigkeit, seiner Muße' d. h. mit der Sorgfalt und dem Eifer, mit dem man in den Mußestunden arbeitet. — **13d.** ἐμπειρίᾳ ἀνέσεως (συνέσεως ℵca Vulg., Arm., Kopt.) ‚mit der Geschicklichkeit der Abspannung, Erholung' d. h. mit dem Geschick, das beim sorglosen Arbeiten in der Erholungszeit angewendet wird. — **13e.** Mit ἀπείκασεν beginnt der Nachsatz zu dem mit V. 11a angefangenen (anakoluthistischen) Vordersatz. — **17a.** γάμοι ‚Hochzeits-, Eheangelegenheiten', hier ‚Weiber'. — **18c.** βάσει χρῆσθαι ‚das Schreiten, Wandeln ausüben, ausführen'. — **14,1c.** ‚Holz' = Bildnis des Schutzgottes zB. der Dioskuren (Apg 28,11), das sich auf dem Vorder- oder Hinterdeck des Schiffes befand. — **2** begründet die Überlegenheit des Fahrzeuges über das Götzenbild. — **3b.** ὅτι wird gewöhnlich als 3a begründend gefaßt; aber der Ge-

dankengang bleibt unbefriedigend. Daher ist es besser, ὅτι (= quod) mit dem Folgenden zu verbinden. — **4a.** L. δείκνυς. Ein dem δὲ (5a) entsprechendes μὲν fehlt, wie öfters. — **4b.** Die Lesart ist schwankend. Da ἵνα große Schwierigkeiten bereitet, so wird man es am besten mit ℵca 23 253 Vulg. Arm. Syr. streichen. Die beiden ersten Buchstaben mögen durch Dittographie entstanden sein. τέχνη = τέχνημα. — **6a.** Auch nach Gen 6,1 ff steht die Sintflut in enger Verbindung mit dem Auftreten der Riesen. — **6b.** ‚Die Hoffnung der Welt' = Noe und seine Familie, Gen 7,23. — **7.** δικαιοσύνη ‚richtige, Gott wohlgefällige Tätigkeit'. — **9.** ἀσέβεια ist hier konkret, wie aus 10a hervorgeht. — **10.** γὰρ gibt den Erkenntnisgrund an. — **11.** Vgl. Is 2,20; 30,22; 31,7; Jer 10,15; 46,25. — **12a.** πορνεία ‚Hurerei' = Abfall vom wahren Gott, Götzendienst. Das innige Verhältnis zwischen Jahve und seinem Volke wurde unter dem Bilde der Ehe vorgestellt, daher der Abfall Israels von Jahve zum Götzendienst Ehebruch, Hurerei genannt. Hier wird dem Götzendienst der Heiden dieselbe Bezeichnung gegeben. — **15.** τοῦ . . . τέκνου steht ἀπὸ κοινοῦ zu πένθει und εἰκόνα; ἄωρος ist durch Hypallage mit πένθος verbunden. — **16.** Nur wenn man nach ἐφυλάχθη einen Punkt setzt, besteht ἢ συμφορᾷ ἢ τυραννίδι 21b zu recht. Da im folgenden von einem G e b o t keine Rede ist, muß in ἐπιταγαῖς ein Fehler stecken. J. K. Zenner liest daher ὑποταγαῖς; vgl. 18,16, wo Bℵ mit Recht ἐπιταγὴν lesen, A dagegen ὑποταγήν. Der Wechsel der Tempora (ἐθρησκεύετο neben ἐφυλάχθη) ist nunmehr dem Gedanken ganz angemessen. — **17a.** ἐν ὄψει ‚coram'. — **17b.** τὴν πόρρωθεν ὄψιν ἀνατυπωσάμενοι = τὴν πόρρω ὄψιν (πόρρωθεν) ἀνατυπωσάμενοι. Attraktion des Ortsadverbs. — **17c.** ἐμφανής ‚in die Augen fallend, prächtig'. — **18a.** τοὺς ἀγνοοῦντας scl. αὐτόν i. e. τὸν βασιλέα. — **19b.** ἐκβιάζεσθαι τὴν ὁμοιότητα ἐπὶ τὸ κάλλιον ‚die Ähnlichkeit zu höherer Schönheit zwingen' (als der abzubildende Gegenstand besitzt), d. h. das Bildnis idealisieren. — **20b.** πρὸ ὀλίγου = ὀλίγῳ πρότερον; vgl. 15,18 πρὸ μικροῦ. — **21c.** ‚Den Namen' Gott.

cc) **wegen seiner Folgen** (14,22—15,13)

ℵℵ Die sittlichen Verirrungen

14,22 Dann blieben sie bei den irrigen Anschauungen über Gott nicht stehen;
nein, (in) dem großen Wirrwarr ihrer Unwissenheit dahinlebend
bezeichnen sie solche Übel auch noch als ein Glück.

14,23 Denn da sie Kindsopfer darbringen oder Geheimdienste abhalten
oder wilde Orgien unter absonderlichen Gebräuchen feiern,
24 Achten sie nicht auf d. Lauterkeit d. Wandels u. d. ehelichen Lebens:
meuchlings erwürgt man einander od. kränkt sich durch Ehebruch.
25 Unterschiedslos herrscht Blutdurst u. Mord, Diebstahl u. Betrug,
überall Verführung, Treulosigkeit, Aufruhr, Meineid,
Störung alles Guten und Edlen, 26 Undank gegen Wohltäter,
26b Seelenverderbnis, unnatürliche Unzucht,
Zerrüttung der Ehen, Ehebruch und Ausschweifung.
27 Denn die Verehrung der fluchwürdigen Götzen
ist jeglichen Übels Anfang, Ursache und Ende.

בב Die unausbleibliche Strafe

14,28 Die Götzendiener sind ja lustige Narren oder Lügenpropheten,
frevelhafte Lebemenschen oder leichtsinnige Falschschwörer.
29 Da sie nämlich von der Leblosigkeit ihrer Götzen überzeugt sind,
versehen sie sich keiner Strafe für ihre falschen Eide.
30 Gleichwohl wird sie die Vergeltung für ihre doppelte Sünde ereilen:
für ihre verkehrten Anschauungen über Gott, da sie Götzen verehrten,
und ihre arglistigen Meineide, da sie alles Heilige mißachteten;
31 Denn nicht die Macht der im Eide angerufenen Gottheit,
sondern die den Sündern gebührende Strafe ist es,
die immerdar die Fehltritte der Frevler verfolgt.

15,1 Du aber, unser Gott, bist gütig und getreu,
langmütig und ein barmherziger Leiter des Alls.
2 Auch Sünder, sind wir ja noch dein, in d. Erkenntnis deines Waltens;
wir werden (aber) nicht sündigen, in dem Bewußtsein, dir an-
3 Denn dich erkennen ist vollkommene Gerechtigkeit [zugehören.
und deines Waltens sich bewußt bleiben die Wurzel d. Unsterblich-
4 Uns betörte ja nicht der Menschenkunst arge Erfindung [keit.
noch auch die nichtsnutzige Kunst von Farbenkleckſern:
eine Bildsäule, von bunten Farben übertüncht,
5 Deren Anblick in dem Toren die Lust entzündet
und die Begierde nach eines toten Bildnisses lebloser Schönheit.

6 Liebhaber des Bösen u. würdig solcher Hoffnungen sind,
die Götzen herstellen, sie begehren und anbeten.
7a Ein Töpfer zB. macht harten Ton durch Kneten geschmeidig
bildet [allerlei Stücke] jedes mit Rücksicht auf unsern Gebrauch.
7c Aber aus derselben Masse formt er zurecht
Gefäße, die einem anständigen Gebrauche dienen,
und solche für das Gegenteil, alle in gleicher Weise.

15,7f Welche von den Bestimmungen aber einem jeden zuteil wird,
das steht im Belieben des Tonarbeiters.
8a So formt er auch mit übel angewandter Mühe
aus demselben Stoffe einen ohnmächtigen Gott.
8b Nicht lange ist's her, daß er [selbst] aus Staub wurde,
und bald geht er wieder dahin, woher er genommen ist,
wenn das Darlehen der Seele ihm abgefordert wird.
9a Aber es kümmert ihn nicht, daß er bald sterben muß
und daß er das Leben nur für eine Spanne Zeit besitzt;
9c Er muß wetteifern mit Gold- und Silberschmieden,
und den Erzgießern will er gleichkommen,
und seinen Stolz setzt er darein, trügerische Gebilde zu schaffen.
10 Asche ist sein Herz, nichtiger als Staub seine Hoffnung,
und wertloser als Tonerde ist sein Leben;
11 Denn er verkennt seinen Schöpfer,
der ihm eine tätige Seele eingehaucht
und den Odem des Lebens eingeblasen.
12 Dagegen wähnt er, nur ein Kinderspiel sei unser Leben
und die Welt ein gewinnbringender Jahrmarkt:
denn aus allem, meint er, selbst aus der Sünde müsse man Gewinn [ziehen.
13 Vor allen andern weiß dieser ja, daß er sich vergeht,
wenn er aus demselben Stoff zerbrechliche Gefäße und Bildwerke formt.

14,22b. L. ἐν μεγάλῳ (ℵ[ca]AC 157 248 254 296 Vulg. Arm. Kopt. Äth.). — εἰρήνη (שלום) ist dem Israeliten der Inbegriff alles Glückes. — **22c.** ‚Solche Übel', wie sie nachher aufgezählt werden. — **25.** Vgl. Röm 1,29—32; Gal 5,19—21; 2 Kor 12,20; 1 Tim 1,9 f. — **26.** ἀμνησία = ἀμνηστία (ℵ[ca]AC). — **15,2b.** Ergänze δὲ nach ἁμαρτησόμεθα (B[ab]ℵAC Arm.). — λογίζεσθαί (pass.) jem. zugerechnet, (als Eigentum) zugeteilt werden. — **5a.** St. ἄφροσιν l. mit mehreren Hss. und Übersetzungen ἄφρονι wegen des folgenden ποθεῖ. — St. ὄνειδος l. ὄρεξιν (ℵAC 23, 55 106 Vulg. Arm. Kopt. Sher. Äth.) ‚Verlangen, Begierde'. — **6a.** ‚Solcher Hoffnungen', wie sie die Götzenbilder gewähren. — **7b.** Aus πλάσσει ist ein verwandtes Substantiv (πλάσμα) zu entnehmen. — **7c.** Vgl. Sir 38,32—37; Röm 9,21; 2 Tim 2,20. — **7f.** ἑτέρου = ἑκατέρου, wenn dieses nicht mit AC zu lesen ist. — **10a.** ‚Asche ist sein Herz', d. h. er hat den Sinn für alles Höhere verloren und ist daher ganz wertlos.

bb) Die außerordentliche Torheit des ägyptischen Götzendienstes (15,14—19)

15,14 Am allerunverständigsten aber und an Vernunft ärmer als Unmündige
waren die Feinde deines Volkes, seine Bedrücker.
15a Denn einerseits hielten sie alle Götzen der Heiden für Götter —
sie, die weder ihre Augen zum Sehen gebrauchen können,
15c Noch ihre Nasen zum Einatmen der Luft,
noch ihre Ohren zum Hören,
15e Noch die Finger ihrer Hände zum Tasten
und deren Füße zum Schreiten unfähig sind.
16 Ein Mensch hat sie eben verfertigt,
ein Wesen, dem selbst die Seele nur geborgt ist, hat sie geschaffen.
Kein Mensch vermag ja auch nur einen ihm ähnlichen Gott zu bilden;
17 als Sterblicher bringt er mit ruchlosen Händen nur Totes zustande.
Vollkommener ist er ja als die Gegenstände, die er anbetet,
da er selbst wenigstens Leben hat, jene aber mit nichten. —
18 Anderseits verehrten sie die widerwärtigsten Tiere;
an Dummheit übertreffen sie ja alle andern.
19 Auch schön sind nicht, um wie sonstige Tiere dem Auge zu gefallen,
vielmehr ging Gottes Lob und Segen an ihnen vorüber.

15,14a. St. πάντες l. πάντων (AC 254 296). — **14b.** Die Ägypter. — **15.** Vgl. Ps 115,4—7. — **16c.** ‚Ihm' = dem Menschen. — **17c.** St. ὧν l. ἀνθ' ὧν (א) ‚im Vergleich zu welchen'. — **19b.** Vgl. Gen 1,21. 22. 25. 28. 31.

2. Die den Ägyptern angemessene Strafe und die entsprechende Wohltat der Israeliten (16,1—14)

16,1 Daher wurden sie auch mit Recht durch entsprechende Wesen gezüchtigt
und durch Schwärme von Ungeziefer gequält.
2 Dein Volk aber empfing eine dieser Strafe entsprechende Wohltat:
als außerordentlichen Genuß für ihr lüsternes Verlangen
botest du ihnen Wachteln zur Nahrung dar.
3a Jene sollten bei aller Begierde nach Speise
wegen des scheußlichen Aussehens der auf sie gehetzten Tiere
selbst die natürliche Eßlust verlieren.
3d Diesen hingegen sollte nach kurzer Entbehrung
sogar ein ganz wundersamer Genuß beschert werden.
4 Denn jene, die Unterdrücker, hatten unabwendbare Not zu erleiden,
diese aber nur zu erkennen, welche Qual ihre Feinde ausstünden.

16,5 Auch als über sie die grimme Wut der wilden Tiere kam
und sie dem Biß sich ringelnder Schlangen zu erliegen drohten,
da währte dein Zorn nicht bis zum Äußersten.
6 Nur zur Warnung auf kurze Zeit bedroht, erhielten sie
ein Zeichen des Heils zur Erinnerung an dein Gesetzeswort.
7 Denn wer hinschaute, wurde nicht durch den Einfluß des Geschauten
sondern infolge deiner Hilfe, des Retters aller. [gerettet,
8 So wolltest du auch damit unsern Feinden beweisen,
daß du es bist, der von allem Übel erlöst.
9 Sie tötete nämlich der Biß der Heuschrecken und Stechfliegen,
und es war kein Mittel zur Rettung ihres Lebens aufzutreiben,
weil sie es verdienten, durch solche Wesen gezüchtigt zu werden.
10 Doch deinen Söhnen schadete nicht der Zahn giftiger Schlangen;
denn dein Erbarmen kam ihnen entgegen, um sie zu heilen.
11[a] Nur zur Einprägung deiner Gebote wurden sie ja gestochen,
um dann schnell wieder geheilt zu werden,
11[c] Damit sie nicht in tiefe Gleichgültigkeit verfielen
und so empfänglich blieben für deine Mildtätigkeit.
12 Denn weder Kraut noch Pflaster machte sie gesund,
sondern dein Wort, o Herr, das alles heilt.
13 Du hast ja Gewalt über Leben und Tod,
führst hinab zu den Pforten der Unterwelt und bringst wieder herauf.
14 Ein Mensch hingegen kann wohl in seiner Bosheit töten,
aber den entflohenen Odem bringt er nicht wieder heim,
noch führt er zurück die entwichene Seele.

16,1. Ex 8,2—23; 10,4. — **2.** Ex 16,13 (Num 11,31). — **3.** Ex 8,3. 16. — St. δειχθεῖσαν l. εἰδέχθειαν. — St. αὐτοὶ l. οὗτοι (ℵAC). — **5.** Num 21,4—9. — **6.** ‚Zur Erinnerung an dein Gesetzeswort‘, d. h. um in ihnen die Verpflichtung, Gott treu zu dienen, wach zu halten. — **11c.** ‚In tiefe Gleichgültigkeit‘ gegen das Gesetz des Herrn. — **14.** Vgl. Dt 32,39; 1 Sam 2,6.

(Schluß folgt.)

Mt 16,19; 18,18 und Jo 20,22.23 in frühchristlicher Auslegung. Afrika bis 312

(Vierter Artikel)

Von **Heinrich Bruders** S. J. — Innsbruck

Irrige Anwendung auf die Sakramentenlehre

1. Die Sakramentenlehre wird Kampfzwecken dienstbar. Zur Zeit des Investiturstreites kam der Bischof von Florenz in den Verdacht der Simonie. Mönche verkündigten dem christlichen Volke, daß dies Laster alle Sakramente ungültig[1]) mache

---

[1]) De sacramentis per improbos administratis. opus 30 c. 1 MSL 145,525 BC. Hinc ad commonachos meos articulum transfero, a quibus profecto procedere notam hanc jurgandi materiam non ignoro. Dicunt enim quia ab huiusmodi sacerdotibus nec chrisma confici, nec ecclesia dedicari, nec clericalia jura conferri, nec missarum ulla unquam tempore potuerunt solemnia celebrari. Et tam haec impudenter allegant, ut anno horno compulerint in tribus plebibus sine conspersione chrismatis catechumenos baptizari. Sed cum Christus procul dubio denominetur a chrismate, nil aliud tollunt baptismo, nisi Christum, qui chrismatis subtrahunt sacramentum. Et certe si me forte non fugit, nulla unquam haeresis in tantam prorupit audaciam, ut baptismi lavacro chrisma, hoc est, ut a Christiano Christum dividere praesumpsisset. Quod si contempta propria, ab alia Ecclesia furtive delatum chrisma credatur, sicut a quodam scilicet eorum fautore confingitur, ecce quantum ad illos pertinet, in spiritualibus rebus committitur adulterium, et in sacrilegium vertitur sacramentum, nimirum dum propriae Ecclesiae chrisma proiicitur, et

von der Taufe bis zur Priesterweihe. Die Menge zog sich darauf bald von jeder praktischen Frömmigkeit[1]) zurück. — In einem Briefe an die Bürger von Florenz berührt Petrus Damiani als Augenzeuge diese Tatsache. Für die Lehre von der Gültigkeit der Sakramente kann die kleine geschichtliche Begebenheit als Beispiel dienen. Sie enthält zwei praktische Gesichtspunkte, die in entgegengesetzter Richtung auseinandergehen und dauernd die Sakramentenlehre in einzelnen Ländern beeinflussen. 1. Gesichtspunkt: ‚Wirkung auf das Volk, Fortbestand der Kirche'. Sobald das Volk die Gültigkeit der ihm zu spendenden Sakramente mit Recht oder zu Unrecht in größerem Umfange in Zweifel gezogen sieht, wird es in seinem Vertrauen erschüttert und gibt alle Religionsübungen preis. Der Fortbestand der Kirche wird ungewiß, sobald sich das Mißtrauen auf die Gültigkeit der Papstwahl (1378/1409) oder im weiteren Umkreis auf das Bischofsamt ausdehnt. 2. Gesichtspunkt: ‚Die Spendung der Sakramente wird dem Gegner unmöglich gemacht, um ihn brach zu legen'. Wenn es der Kirche und ihren hierarchischen Vertretern gestattet wäre, bei einem starken Feind sofort die Spendung der Sakramente nicht nur unerlaubt, sondern auch unmöglich zu machen, so böte diese amtliche Reservierung aller Gnadenmittel eine starke Waffe. Von dieser praktischen Rücksicht ließen sich die Mönche leiten. Im Kampfe gegen die Simonie führten sie das wirksamste Geschütz vor, dem Bischof sollte die Ausübung aller Amtsgewalt unmöglich werden. In der

ab aliena clandestinae fraudis] ingenio subrogatur. Beatus denique papa Gregorius in supremo ultimae homiliae versiculo sic ait: ‚Sed haec omnipotens Deus, qui per me in vestris auribus loquitur, per se in vestris mentibus loquatur!'

[1]) C. 3 MSL 145,528 C. Sed cur de sola sacerdotum sive sacramentorum obtrectatione conquerimus, cum ab eis omnia pene dilacerari, omnia conspui, omnia dicantur irrisione publica subsannari? Non est, inquiunt, papa, non rex, non archiepiscopus neque sacerdos. Unde factum est, sicut dicitur, ut mille circiter homines his nugis naeniisque decepti, sine sacramento Dominici corporis et sanguinis ex hoc mundo recesserint. Opinantur enim per huius temporis sacerdotes nullam in sacramentis posse fieri veritatem; sed et quamplures reperiuntur Ecclesiae, quas non modo suis ingressibus indignas ducunt, sed nec salutationis quidem obsequio idoneas arbitrantur. Nam et salutare despiciunt, quas utique dedicatas ab indignis nescio quibus episcopis suspicantur.

energischen Ausführung dieses schwierigen Angriffs dachten sie nicht an die nächste verhängnisvolle Wirkung auf das christliche Volk. Ihr theologisches Urteil über die Erlaubtheit der Taktik war durch die mächtige Reaktion der Zeit gegen die simonistischen Oberhirten ganz getrübt. Dieses zweite Motiv, die ‚erfolgreiche Abwehr' feindlicher Häretiker, war auch für die Lehre des Cyprian und für Afrika überhaupt bestimmend. — Wie man aus dem Florentiner Beispiel ersieht, gehört die christliche Lehre über die Gültigkeit der Sakramente zu jenen Wahrheiten, welche zu den Zeitverhältnissen in nahe Berührung kommen. Das Urteil der Bischöfe wird daher leicht je nach der Lage der Dinge auf den 2. Gesichtspunkt allein hingedrängt und von den Interessen des Augenblicks gefesselt. Könnte die wahre Kirche alle in der Häresie gespendeten Sakramente einfach ungültig machen, so wäre eine numerische Zunahme (Taufe) und eine Fortpflanzung (Weihe) auf kommende Generationen unterbunden. Fast alle Ketzer haben in den ersten 6 Jahrhunderten zu diesem verzweifelten Kampfmittel gegriffen, um sich gegen die ihnen mächtig gegenübertretende katholische Kirche zu halten. Aber auch katholische Bischöfe[1]) haben im Laufe der Zeiten die klare kirchliche Lehre immer wieder von neuem getrübt, sobald ihr Auge im Kampf mit einem mächtigen Gegner nur auf den 2. Gesichtspunkt acht hatte. Erzbischof Theodor von Canterbury erneuerte 669 zu Unrecht die Weihe (MSL 95,174 C) an dem von Wine von Winchester und 2 Bretonen bereits konsekrierten Bischof Ceadda. Papst Nikolaus I (ep. 107 MSL 119, 1093 C--1101 D) konnte nur mit Aufwendung seiner ganzen Energie 866 die Gültigkeit der von Erzbischof Ebo vorgenommenen Weihen vertreten, so mächtig war Hincmar von Rheims gegen diesen vorgegangen. Eine Trübung des Urteils im hitzigen Gefecht ist noch leicht begreiflich. Es wurden aber auch zur Unterstützung der Kämpfer in ruhiger Überlegung falsche Dokumente hergestellt, welche die klare Lehre Augustins verdunkelten und von neuem die Fragestellung Cyprians und der Donatisten herbeiführten. Ein Brief des Papstes Damasus an die Bischöfe in Numidien (MSL 130,668 D—669 A)

---

[1]) Über die historische Bedeutung des 2. Gesichtspunktes, besonders für das 11. und 12. Jahrhundert vergleiche Saltet, Les Réordinations 1907; für das 9. Schrörs, Hinkmar Erzbischof von Rheims 1884, für die alte Kirche Hergenröther, Die Reordinationen der alten Kirche (österr. Vierteljahrsschrift für kath. Theologie 1862 S. 207 ff, S. 387 ff) und Saltet S. 9 ff.

und ein zur Entkräftung der richtigen Lehre des Raban Maurus (MSL 110,1197 BC) aufgesetztes Schreiben des Papstes Johann III (MSL 130,1081 C—1086 C) untergraben die Amtsgewalt der Chorbischöfe. Ein echter Brief des Mönches Wido (MSL 151, 637 B—640 B), der die Ungültigkeit jeder simonistischen Weihe lehrte, erhält dadurch Ansehen und Autorität, daß er dem Papste Paschalis II. als Autor zugewiesen wird. Kurz, schroffe Parteigegensätze und der Wunsch, den einmal entbrannten Kampf möglichst siegreich zu führen, beeinflussen dauernd die in sich so klare Lehre von der objektiven Gültigkeit der Sakramente. Für Cyprian und Firmilian war es hart, einem mächtigen schismatischen oder häretischen Feind (Novatian, 2 Gegenbischöfe in Karthago Fortunatus und Maximus) zuzugestehen, daß die von ihm gespendeten Sakramente gültig seien, daß die getauften Kinder wirklich Christen würden und die geweihten Priester und Bischöfe eine Amtsgewalt erhielten. Blieb auch die Ausübung der Priesterrechte nach juridischer Auffassung verboten, so setzte sich doch überall der Gegner über die von ihm ohnehin nicht anerkannte Illegitimität hinweg. Weil sich bei dem Charakter der punischen Bevölkerung in Afrika alle Lehrgegensätze besonders scharf zuspitzten, neigte von vorneherein keine Partei dazu, der andern Zugeständnisse zu machen. Man kam daher seit der Synode unter Agrippinus von selbst zu einer Doktrin, welche nur auf dem 2. Gesichtspunkt fußte und ließ die gebotene Rücksicht auf die Sakramente der Häretiker als unpraktisch außer acht.

2. Falsche Folgerung aus den zwei Sätzen der Agrippinus-Synode. a) nach Mt 16,19 **extra ecclesiam nulla sacramenta**. Petrus-Judas-Kirche. Die Synode des Agrippinus fällt in eine Zeit, wo durch heftige trinitarische Streitigkeiten die Gültigkeit der Häretikertaufe in Frage kam und wo zugleich die Gewalt, Sünden zu vergeben, der Kirche bestritten wurde (S. 301/2 n. 3; S. 319). Ihre Bestimmungen lauteten: remissam peccatorum non nisi in Ecclesia dari posse (ep. 71,3 S. 774, 8): die Kirche ist im Gegensatz zur Ecclesia Spiritus der Montanisten die Ecclesia Episcoporum. Beide Konzilssätze wurden bald exegetisch begründet sowohl mit Mt 16,19 (18,18) als auch mit Jo 20,22. 23. Gegen die Anwendung von Mt 16,19 hatte bereits Tertullian einen Gegenangriff gerichtet. Auch die katholische Deutung spitzte sich durch steten Kampf auf Abwehr zu und kam zu einem Trugschlusse: Remissam peccatorum quae

per sacramenta conceditur, non nisi in Ecclesia dari posse = sacramenta, quae remissam peccatorum praebent, non nisi in Ecclesia dari posse (S. 305 Anm. 1). Cyprian und die Synoden von Ikonium und Synnada (S. 319) folgerten aus diesen allgemeinen Sätzen zunächst die Ungültigkeit der Taufe. Die Ungültigkeit der Weihe war naturgemäß gerade so darin enthalten. Man darf sie auch wohl mit Grund aus vielen Wendungen des Cyprian[1]) und Firmilian herauslesen. Die Donatisten sind einen Schritt weiter gegangen und haben die Theorie auf die Priester- und Bischofsweihe offen und klar ausgedehnt. Vielleicht gibt der Arianer Maximinus in seiner Dissertatio gegen Ambrosius noch den Weg an für die exegetische Begründnng des Übergangs zum sacramentum ordinis. ‚Verrat an der Braut Christi‘ hatte bereits Firmilian (ep. 75,2) dem Papst Stephan vorgeworfen. Therapius a Bulla (sent. ep. 61) nannte auf dem Konzil von Karthago jeden einen ‚Judas‘ der Braut Christi, der die Taufe der Kirche verräterisch den Häretikern ausliefere. Die Bischofsweihe des Caecilian wurde 311 für ungültig erklärt, weil ein ‚Traditor‘ Felix von Abthungi die Handauflegung vorgenommen habe. ‚Traditores‘ hießen nach und nach bei den Donatisten alle Katholiken. Maximin[2]), der kurz vorher den Cyprian lobend erwähnt hatte, brachte gegen Ambrosius für die Ungültigkeit der Taufe und Weihe bei den Katholiken folgendes rationelle und exegetische Argument[3]): si eis baptizandi licentiam demus, si habent licentiam baptizandi, habent et sacerdotes ordinandi. opus opificem probat. si habent licentiam ordinandi, habent et deiciendi et invenimur ab ipsa conscientia redarguti nostra, quia religionis concedimus, in quibus religio non con-

---

[1]) Ep. 70,2 S. 769, 1 sed et pro baptizato quam precem facere potest sacerdos sacrilegus et peccator? cum scriptum sit, Deus peccatorem non audit, sed qui Deum coluerit et voluntatem ejus fecerit, illum audit. 3 S. 770, 13 ff quare qui . . . secundum ejus dignationem sacerdotium ejus in ecclesia administramus, *quaecamque* adversarii eius et antichristi *faciunt*, *repudiare* et *reicere* et pro *profanis* habere debemus. Ep. 71,1 S. 772, 1 neque enim accipiunt illic aliquid, ubi *nihil* est.

[2]) Texte und Untersuchungen zur altgerman. Religionsgeschichte. Kauffmann, dissertatio Maximini contra Ambrosium S. 68, 27. Vergleiche Ambrosius de fide S. 6, 2; 8, 3. 8.

[3]) S. 78, 27—35 vergleiche Ambrosius de fide S. 28, 41- 29, 5.

sistit. nam cum dominus *Petro* et non *Judae proditori* dixerit: Mt 16,19, constat utique hos habere clavos regni caelorum qui fidem Petri secuntur, qui Christum filium Dei fatentur et non ipsum Patrem. Das rein afrikanische Argument[1]), der dort proklamierte Gegensatz zwischen Petrus und Judas, auf den Augustin sehr oft zurückkommt, ist von Maximin ziemlich geschickt herübergenommen und und für arianische Verhältnisse verwertet.

b) nach Jo 20,22. 23 **sine Spiritu s. nulla sacramenta.** Auch in der Kirche selbst werden viele Sakramente ungültig. Charakter der **depositio.** Die Konzilssätze des Agrippinus wurden ebenso erfolgreich mit Jo 20,22. 23 begründet. — Es ist bekannt, daß Origenes[2]) Eigenschaften der

---

[1]) S. 86, 40—87, 11 bringt Maximin einen Vergleich zwischen Petrus und Damasus, der dem des Cyprian zwischen Petrus und Paulus ähnlich sieht: sed forte fides beatissimi Petri praerogatibam uestra familiarium et clientulorum adsensione uindicat sibi. cur non et ipse aduertit et vos intellegitis, Petri sedem omnibus episcopis et aequalem esse et communem, si quidem memoratus sanctus apostolus eandem non solum urbis Romae episcopo sed etiam cunctis diuina dedicauerit dignatione. ipse etiam non solum nullam praerogatiuam inter coapostolos uindicaverit sibi, uerum [etiam] officiosus fuerit eis utpote quos pari dignatione domini ad officium apostolatus cognosceret delectos? officiosus autem extitit, cum in Samariam adiuncto sibi ad comitatum mittitur Johanne, sicuti actuum apostolorum scriptura nos docet dicens: cum audissent autem qui Hierosolymis erant apostoli, quod Samaria quoque recepit uerbum Dei, miserunt ad eos Petrum et Johannem, qui descenderunt et orauerunt pro eis, ut acciperent spiritum sanctum. et si propter Samaritanos solos beatissimus Petrus, qui pro primatu suo apostolorum columna erat, et humilis et officiosus inuenitur quae tanta rogo abrogantia est Damasi, ut generalis fidei causa non solum ipse uenire ad concilium non dignetur, sed etiam alios ne uel ipsi coeant interposita sua auctoritate per vestram conibentiam ut princeps episcopatus excuset? sed esset hoc tolerabile et dissimulatione dignum, quod uestra adulatione uindicat sibi, si non id religiosam lederet disciplinam.

[2]) In Gen. hom. 1 n. 6 MSG 12,150 D—151 A. Christus ergo est lux vera quae illuminat omnem hominem venientem in hunc mundum; ex cujus lumine illuminata Ecclesia ipsa lux mundi efficitur... sicut et ipse Christus contestatur discipulis suis dicens, Vos estis lux mundi. ex quo ostenditur, quia Christus quidem lux est apostolorum, apostoli vero lux mundi. Ipsi enim sunt non habentes

Apostel anführt, welche nur auf die lehrende Kirche passen; in ihr sind sie fortlebend gedacht. Ähnlich legte man in Afrika bei Mt 16,19 den Ton so auf das Wort Ecclesia, daß Petrus und apostoli für die hierarchische Ecclesia gesetzt werden konnten. Las man nun in Mt 16,19; 18,18; Jo 20,22. 23 für Petrus, apostoli den Sinn von Ecclesia docens et regens, so wurde Mt 18,18 fast gleichbedeutend mit 16,19 und kam wohl deshalb außer Gebrauch; Jo 20,22. 23 näherte sich einerseits inhaltlich an Mt 16,19, bot aber andererseits ein ganz neues Moment: die Mitteilung des hl. Geistes. Daher gewöhnte man sich daran, die Stellen neben einander zu zitieren und das Wort ‚Ecclesia' im Text Mt 16,19 (S. 312 Anm. 1) in die Stelle Jo 20,22. 23 mit hineinzulesen: remissam peccatorum non nisi in Ecclesia dari posse, quia sola Ecclesia possidet Spiritum s. Auch an diese richtige Auffassung, die dem Montanismus schroff gegenübergestellt war, klammerte sich bald eine irrige Folgerung an: ubi nullus Spiritus s. [ibi nulla remissa peccatorum, quae per sacramenta conceditur. Extra Ecclesiam nullus Spiritus s., nulla remissa peccatorum,] nulla sacramenta. Das letzte Glied nulla sacramenta, ubi nullus Spiritus s. ist unrichtig. Es hängt zusammen mit der (falschen) konkreten (S. 306) Vorstellung von der Wirksamkeit[1]) der Sakramente. Statt daß nach römischer Auffassung der Minister Christi amtlich den äußern Ritus setzt, mit dem Gott unmittelbar die Gnade verbindet, soll der hl. Geist und mit ihm die Gnade aus der Seele des Bischofs unmittelbar in die des Täuflings und des Ordinanden überströmen. Verliert darum der Oberhirte den hl. Geist und die

---

maculam vel rugam vel aliquid hujusmodi, vera Ecclesia; sicut et apostolus dicit: ut ipse sibi exhibeat gloriosam Ecclesiam non habentem maculam aut rugam aut aliquid hujusmodi.

[1]) Ep. 70,2 S. 769, 4—6 quis autem potest dare quod ipse non habeat, aut quomodo potest spiritalia gerere qui ipse amiserit Spiritum s. 3 S. 769, 15—18 si baptizare potuit, potuit et Spiritum s. dare. si autem s. Spiritum dare non potest, quia foris constitutus cum s. Spiritu non est, nec baptizare venientem potest. S. 770, 11—13 unde nos quoque colligere et considerare debemus an qui adversarii sunt Domini et appellati sunt antichristi possint dare gratiam Christi. — Sent. ep. 16 S. 443, 17/18 si autem sanctum Spiritum dare non possunt, quia non habent Spiritum s., nec baptizare spiritaliter possunt.

Gnade für seine Person, so wird für ihn jede Amtstätigkeit unmöglich. Der Brief Cyprians gegen Fortunatian[1]), den rechtlich abgesetzten Bischof von Assuras, ist ganz von diesen Anschauungen durchsetzt. Die Depositio[2]), welche in der alten Kirche jeden Kleriker traf, der den Glauben verleugnete oder häretisch wurde, bekam daher in Afrika einen andern Inhalt als in Rom. Die persönlichen Eigenschaften wurden im Gerichtsverfahren entweder als vorhanden anerkannt und dann konnte der Beklagte weiter amtieren oder sie wurden nach den erbrachten Beweisen als nicht vorhanden erklärt, und dann

---

[1]) Ep. 65,4 S. 724, 18—725, 8. Si vero apud insanos furor insanabilis perseveraverit et recedente spiritu sancto quae coepit caecitas in sua nocte permanserit, consilium nobis erit singulos fratres ab eorum fallacia separare et, ne quis in laqueos erroris incurrat, ab eorum contagione secernere, quando *nec oblatio sanctificari illic possit, ubi sanctus spiritus non sit*, nec cuiquam Dominus per eius orationes et preces prosit, qui Dominum violavit. quod si Fortunatianus aut immemor criminis sui per diaboli caecitatem aut *minister et servus diaboli factus* ad decipiendam fraternitatem in hoc suo furore permanserit, vos quantum potestis, elaborate et in hac caligine diaboli saevientis fratrum mentes ab errore revocate, ne alienae dementiae facile consentiant. — Ep. 70,3 S. 769, 20 ff ita fit ut cum omnia apud illos inania et falsa sint, nihil eorum quod illi gesserint probari a nobis debeat. — Sent. ep. 4 S. 439, 9 eos qui *ordinati videbantur* laicos recepi.

[2]) Nach dem gehässigen Bericht des Hippolyt gegen Papst Kallist geht gerade aus den Übertreibungen klar hervor, daß Rom an der Gültigkeit der Weihe trotz etwaiger persönlicher Schuld des Bischofs festhielt. Philos. 9,12 MSG 16,3386 BC οὗτος ἐδογμάτισεν ὅπως εἰ ἐπίσκοπος ἁμάρτοι τι, εἰ καὶ πρὸς θάνατον, μὴ δεῖν κατατίθεσθαι. Ἐπὶ τούτου ἤρξαντο ἐπίσκοποι καὶ πρεσβύτεροι καὶ διάκονοι δίγαμοι καὶ τρίγαμοι καθίστασθαι εἰς κλήρους· εἰ δὲ καί τις ἐν κλήρῳ ὢν γαμοίη, μένειν τὸν τοιοῦτον ἐν τῷ κλήρῳ ὡς μὴ ἡμαρτηκότα· ἐπὶ τούτῳ φάσκων εἰρῆσθαι τὸ ὑπὸ τοῦ Ἀποστόλου ῥηθέν· Σὺ τίς εἶ ὁ κρίνων ἀλλότριον οἰκέτην; Ἀλλὰ καὶ παραβολὴν τῶν ζιζανίων πρὸς τοῦτο ἔφη λέγεσθαι. Ἄφετε τὰ ζιζάνια συναύξειν τῷ σίτῳ τουτέστιν ἐν τῇ Ἐκκλησίᾳ τοὺς ἁμαρτάνοντας. Ἀλλὰ καὶ τὴν κιβωτὸν τοῦ Νῶε εἰς ὁμοίωμα Ἐκκλησίας ἔφη γεγονέναι, ἐν ᾗ καὶ κύνες καὶ λύκοι καὶ κόρακες καὶ πάντα τά καθαρὰ καὶ ἀκάθαρτα· οὕτω φάσκων δεῖν εἶναι ἐν Ἐκκλησίᾳ ὁμοίως· καὶ ὅσα πρὸς τοῦτο δυνατὸς ἦν συνάγειν οὕτως ἡρμήνευσεν, οὗ οἱ ἀκροαταὶ ἡσθέντες τοῖς δόγμασι διαμένουσιν ἐμπαίζοντες ἑαυτοῖς τε καὶ πολλοῖς, ὧν τῷ διδασκαλείῳ συῤῥέουσιν ὄχλοι.

war es unmöglich, daß der (abgesetzte) Bischof weiter mit Nutzen seines Amtes waltete. Auch eine Rehabilitierung durch den Papst, wie sie bei Basilides und Martialis stattfand, hatte nach dieser Auffassung keine rechtliche Wirkung. Papst Stephan gab den Verdächtigen ja keine fehlenden Gnaden, sondern erklärte nur als oberste Instanz (nach der Auffassung Cyprians), die erforderlichen Eigenschaften seien vorhanden. Von seiner (irrigen) Anschauung ausgehend, sagt daher Cyprian mit guter Konsequenz, daß da, wo es sich um göttliche Vorschriften[1]) (afrikanische Sakramentenlehre) handle, menschliche (das Urteil des Papstes über Basilides) Milde kein Arbeitsfeld habe; er verwarnte alle mit furchtbarem Ernst, daß sie nicht mit den Rehabilitierten[2]) Gemeinschaft pflogen. Der Papst mußte natürlich Anerkennung seiner Entscheidung fordern. Wahrscheinlich wurde Stephan in dem afrikanischen Urteil besonders durch die falsche Begründung gestoßen, die Weihegewalt scheint annulliert[3]). In der Entschuldigung, die Cyprian für dies Vorgehen Roms anführt: Stephan sei von Basilides hintergangen worden[4]), liegt eine große Milde des Urteils, ferner die Erneuerung des afrikanischen Gesichtspunktes und Urteils-

[1]) Ep. 67,2 S. 736, 8—11. Quae cum praedicta et manifestata sint nobis, praeceptis divinis necesse est obsequia nostra deserviant, nec persona in eiusmodi rebus accipi aut aliquid cuiquam largiri potest humana indulgentia, ubi intercedit et legem tribuit divina perscriptio.

[2]) Ep. 67,3 S. 737, 20 plebs obseqens praeceptis Dominicis et Deum metuens a peccatore praeposito separare se debet, nec se ad sacrilegi sacerdotis sacrificia miscere. S. 737, 11 omnes omnino ad peccatum constringi quique fuerint profani et injusti sacerdotis sacrificio contaminati.

[3]) Ep. 67,6 S. 741, 2 frustra tales (Basilides, Martialis) episcopatum sibi usurpare conantur. 3 S. 737, 6 ad injustum adque inlicitum praepositi sui episcopatum consensum suum commodans. ep. 55,24 S. 643, 3 episcopatum autem tenere non posset etiam si episcopus prius factus.

[4]) Ep. 67,6 S. 741, 4—10 cum jam pridem nobiscum et cum omnibus omnino episcopis in toto mundo constitutis etiam Cornelius, collega noster, sacerdos pacificus ac iustus et martyrio quoque dignatione Domini honoratus, decreverit eiusmodi homines ad paenitentiam quidem agendam posse admitti, ab ordinatione autem cleri adque sacerdotali honore prohiberi. An dieser alten Gewohnheit hat Papst Stephan sicher nicht rütteln wollen. Es ist möglich, daß er über

spruchs. – Sine Spiritu s. nulla sacramenta reicht natürlich viel weiter als extra Ecclesiam nulla sacramenta. Cyprian hat dies in seiner Unklarheit nicht ganz erkannt und nicht für jeden Einzelfall intendiert. Die Donatisten sind von 312 an seinen Satzungen (gegen alle Bischofsweihen und Sakramente der Katholiken) treu geblieben. — Kurz der erste Gesichtspunkt, an den wir durch die Erfahrungen der Geschichte, durch die ausgebildete Dogmatik und wegen der Leugnung aller Priesterrechte durch den Protestantismus fast allein zu denken pflegen, kam damals in den Verdacht der Häresie, wiewohl ein Papst ihn vertrat und obgleich dabei sein Primat über die Gesamtkirche anerkannt wurde.

3. Hervorkehren der Person. Zurücktreten des Ritus. Die konkrete Auffassung von Mt 16,19 und Jo 20,22. 23 gaben der Stellung der Bischöfe ein charakteristisches Gepräge. In Rom trat nach dem Bescheid des Papstes Stephan der Minister sacramenti als Person zurück, dafür wurde um so nachdrücklicher die objektive Satzung, die richtige Art der Spendung der Sakramente betont. In Afrika standen die subjektiven Dispositionen von Spender und Empfänger im Vordergrund. Eine individuelle Erleuchtung durch den hl. Geist wurde [fast im Sinne Tertullians] der römischen Berufung auf eine langjährige, rechtliche Gewohnheit[1]) entgegengesetzt. Der Träger des Amtes wurde in Afrika durch besondere Visionen geleitet und beanspruchte für seine Handlungen große Autorität. Die Bischofswürde selbst diente dazu, die Bedeutung der Person zu heben. Alle diese subjektiven Kennzeichen fanden sich nicht nur bei Cyprian und Firmilian, sondern noch ausgeprägter bei den donatistischen Bischöfen vor. Auf die Tüchtigkeit des Führers Donat baute sich 312 das Schisma auf, wurde unter dem intelligenten Parmenian 355 mit Erfolg weitergeführt und verlor erst 393 unter Primian wegen dessen Minderwertigkeit das Übergewicht. Mt 16,19 und Jo 20,22. 23 standen im Vordergrund der Kontroversen und halfen das subjektive Element und die Wichtigkeit der Person dartun. Den Petrus mit

---

die Vergehen weniger gut unterrichtet war. Die größere oder geringere Schuld der Beklagten war für die kirchliche Sakramentenlehre weniger wichtig als für die des Cyprian.

[1]) Gegen den Mißbrauch bei der hl. Messe Wasser statt Wein zu nehmen, kämpft Cyprian wieder richtig mit dem Argument der Gewohnheit und der richtigen Überlieferung an. Ep. 63,1 S. 701, 14 ff.

der Schlüsselgewalt nahmen die Donatisten für sich in Anspruch, den ‚Traditor‘ Judas wiesen sie den Katholiken als Leiter zu. Augustin sah sich daraufhin veranlaßt, Mt 16,19 nicht mehr auf die Person Petri, sondern auf Christus selbst zu beziehen. Auch die Einheitsschrift Cyprians mußte er durch eine andere ersetzen, welche die große katholische Weltkirche wirksam der Winkelkirche der Donatisten gegenüberstellte.

4. Rechtlich unsichere Autokratie. Kein Episkopalismus. In dem selbstbewußten, autoritätsvollen Auftreten afrikanischer Bischöfe hat man für gewöhnlich alle Anzeichen des Episkopalismus gesehen. Die englische Literatur hat besonders diese Auffassung zu verbreiten gesucht. Faßt man all die Merkmale (scheinbarer) kraftvoller Autorität einmal auf als notwendige Folge, welche die afrikanische Lehre von der Gültigkeit der Sakramente (besonders der Weihe) nach sich zieht, so zeigt sich uns die Selbständigkeit, die Autorität, die Unverantwortlichkeit vielleicht in einem ganz andern Licht! Diakon Felicissimus, die Priester und Bekenner Karthagos, fanden 250 in der afrikanischen Sakramentenlehre Gründe, die ihrem Angriff auf die Bischofsweihe Cyprians Erfolg versprachen. Soweit wir wissen, bestritten sie nicht den richtigen Vollzug der Weihe, sondern wiesen auf persönliche Eigenschaften hin, um derentwillen sie rückgängig zu machen sei. Die ergrauten Priester widersprachen dem Geweihten, weil er Neophyte sei; die Bekenner, weil er sich der dezischen Verfolgung durch feige Flucht entziehe und vielleicht auch, weil er hochmütig und unkeusch sei (ep. 66). — Die für uns eigentümliche Verteidigung des Bischofs bewegte sich auf gleicher Gedankenlinie. Daß er erst vor 2 Jahren Christ geworden sei, konnte er nicht abstreiten. Aber zahlreiche Visionen sollten dartun, daß der hl. Geist sich in seiner Nähe in besonderer Weise betätige. Eine ausdrückliche Mahnung des des hl. Geistes habe ihn auch zur Flucht verpflichtet. Mit Berufung auf eine Offenbarung (ep. 66,9) wurde noch 254 die schwere Anschuldigung des Bekenners Florentius auf Stolz und Unzucht von neuem abgewiesen. Gleicht das autoritative Auftreten eines Mannes wie Cyprian zwischen so vielen revolutionären Bewegungen nicht der schwachen Autokratie, die nur durch selbstbewußtes Auftreten den Schein der Sicherheit wahrt! Zeigen nicht gerade die riesigen persönlichen Anstrengungen, wie unsicher die Rechtsunterlage ist? Cyprian hat nie herausgefühlt, daß er im Kampf für die ungültige Ketzertaufe all die Revolutionskeime förderte, die ihn zu Anfang seiner bischöflichen Amtswaltung

so ernst bedrohten. Genau nach denselben sachlichen Gesichtspunkten wiederholte sich 311 bei Caecilian in Karthago der gleiche verzweifelte Kampf. Wie bei Cyprian die Weihe angezweifelt wurde wegen persönlicher Eigenschaften des Empfängers, so bestritt man bei Caecilian die Gültigkeit, weil der Spender Felix von Abthungi ein ,Traditor' sei. Die Angreifer Cyprians (ep. 59,14 S. 683, 7 ff) und Caecilians[1]) zeigten gleiches Vertrauen in ihre Rechtsauffassung durch eine Anfrage in Rom. Die großen Bischofskämpfe von 250 und 312 sind demnach nur rein äußerlich durch den Erfolg von einander verschieden. Indes die Gegenpartei Cyprians immer mehr zusammenschmolz, wurde umgekehrt Caecilian von den mächtig aufblühenden Donatisten eingeengt. Auf Grund derselben Weiheprinzipien, die sich mit der Zeit auch begrifflich klärten, sah sich 393 der donatistische Bischof Primian einer neuen[2]) Spaltung unter Maximian gegenüber. Daher bot Primian in seinem Sieg wieder das genaue Gegenstück zu Cyprian. Im Vergleich zur Taufe kam in derselben Bischofsstadt Karthago eine Bischofsweihe seltener vor. Wenn aber in den wenigen Fällen der Streit um die Gültigkeit sich fast bei jedem Kandidaten erneuerte und sich rechtlich nicht schlichten ließ, so findet diese eigenartige Erscheinung nicht zwar die einzige, wohl aber die letzte Erklärung in der subjektiven Sakramentenlehre, welche die Revolutionsstoffe nie ausschied.

5. Die Bekennerrechte nach Jo 20,22. 23. Für das verhältnismäßig hohe Alter der irrigen Sakramentenlehre bieten in Afrika die Bekenner mit ihren angemaßten Vorrechten einen äußern Anhaltspunkt. Tertullian (de pud. 22) kämpfte schon gegen die von ihnen ausgeübte Gewalt der Sündenvergebung an. Cyprian (S. 87) konnte 250 ihren Bemühungen gegenüber nur mit großer Anstrengung die alte kirchliche Disziplin für die Gefallenen aufrecht halten. Seine Autorität als Bischof und seine Rückkehr nach Karthago mußte er gegen ihre mächtige Stellungnahme erzwingen. Als Helden und erprobte Kämpfer hatten sie das Vertrauen des Volkes.

---

[1]) Augustin contra ep. Parmeniani lib. 1. 2,2 CSEL 51, S. 20, 25—28 dicit enim legatione functos quosdam sicut ipse asserit, fidelissimos testes ad easdem venisse provincias; deinde geminato adventu sanctissimorum, sicut ipse dicit, Domini sacerdotum dilucide plenius ac verius publicata esse, quae obiciunt.

[2]) Das Schisma des Donatisten Rogatus, Bischofs von Cartenna in Mauretanien, zählte wenig Anhänger. Aug. contra ep. Parmeniani lib. 1,10—11 n. 16/17 CSEL 51 S. 38, 14 ff.

Besondere Erleuchtungen des hl. Geistes wußten sie sich selbst beizulegen. Je öfter man die Sakramente der Priester und Bischöfe wegen mangelnder persönlicher Eigenschaften in ihrer Gültigkeit angriff, um so leichter konnten diese Männer, ermutigt durch die Anfragen der Menge und gedrängt durch den Gegensatz, in dem sie vielfach zum Bischof standen, sich Priesterrechte zulegen. Cyprian hatte ihre eigenen Waffen übernommen, sich auf Visionen gestützt, den Text Jo 20,22. 23 dem Bischof reserviert und war allmählich ihrer Herr geworden. Um das Jahr 304 waren sie unter dem nüchternen Bischof Mensurius wieder in charakteristischer Weise tätig. Seine Autorität wurde untergraben, indem man ihn zum ‚traditor' machte. Im Kerker fand ein Konzil[1]) von Bekennern wirklich statt, oder es wurde wenigstens die Kunde davon allenthalben verbreitet: Unter Leitung des hl. Geistes stellten diese Martyrer Satzungen auf, welche dauernd für die Kirche bindend sein sollten. Der Hauptinhalt richtete sich gegen den rechtmäßigen Bischof: si quis traditoribus communicaverit, nobiscum partem in regnis coelestibus non habebit. Dieses Dekret sollte eine grundlegende Satzung der Donatisten werden:

---

[1]) Acta martyrum Saturnini etc. n. 18 MSL 8,701 BC. Interea martyres Christi non carceris squalor, non viscerum dolor, non denique ulla rerum penuria commovebat; sed meritis jam Domino et confessione vicini direxerunt in posteros salutem quae communem christiani nominis progeniem ab omni recidiva communione traditorum secerneret, tali sub comminatione: ‚Si quis traditoribus communicaverit, nobiscum partem in regnis coelestibus non habebit'. Et hanc sententiam suam sancti Spiritus auctoritate conscriptam tali comparatione firmabant. Scriptum est, inquiunt, in Apocalypsi: Quicumque adjecerit ad librum istum apicem unum aut litteram unam, adjiciat illi Deus innumerabiles plagas; et quicumque deleverit, deleat partem ejus Dominus de libro vitae. Si ergo additus apex unus, aut littera una dempta de libro sancto radicitus amputat, et sacrilegium facit, et subvertit auctorem, necesse est omnes eos qui testamenta divina legesque venerandas omnipotentis Dei et Domini nostri Jesu Christi profanis ignibus tradiderunt exurendas, aeternis gehennae ardoribus atque inexstinguibili igne torqueri. Et ideo, ut supra diximus, ‚si quis traditoribus communicaverit, nobiscum partem in regnis coelestibus non habebit'. Haec communicantes singuli ad passionis gloriam festinabant, supremaque testatione unusquisque martyrum cruore proprio consignabat. Exinde Ecclesia sancta sequitur martyres, et detestatur execratae perfidiae traditores.

die Judaskirche d. h. die der Traditores[1]), so groß und weit sie sich auf dem Erdkreis ausdehnte, konnte Mt 16,19 und Jo 20,22. 23 nicht mehr für sich beanspruchen, ihre Mitglieder waren vom Himmel ausgeschlossen, alle ihre Sakramente ungültig. Die Donatisten setzten auch nach 304 die reine Martyrerkirche im Kampf gegen den christlichen Kaiser fort. An Fanatismus glichen sie vielfach den Mohammedanern im Krieg. Oft war das Verlangen nach einem gewaltsamen[2]) Tod durch gar kein edles Ziel geregelt.

6. Allmähliche Teilung der afrikanischen Theologie in zwei geschiedene Lager 258—312. Die ehrliche Überzeugung Cyprians von der Richtigkeit der afrikanischen Sakramentenlehre stellt wohl den angenehmsten Gesichtspunkt dar, unter dem man den Bischof beobachten und beurteilen kann. Das Vorgehen Stephans konnte er gar nicht objektiv richtig abwägen. War die afrikanische Auffassung von der Wirksamkeit der Sakramente in der Offenbarung begründet, dann durfte und konnte der Papst weder den schuldigen Basilides rehabilitieren, noch die Ketzertaufe anerkennen. Es liegt daher eine große Mäßigung in dem Ziele, das Cyprian anstrebte: Anerkennung oder wenigstens Duldung der afrikanischen Lehre durch den Papst. Als mit dem Jahre 311 dem rechtmäßigen Bischof von Karthago der erste schismatische in der Donatisten-Kirche gegenüberstand, fing auch die afrikanische Doktrin an in zwei Sonderrichtungen auseinanderzugehen. Die katholische Minorität schloß sich eng an Rom an, nahm in einem Konzilsbeschluß (MSL 23,177 B) die früheren Abmachungen Cyprians [über die Ketzertaufe] zurück, und stützte sich dauernd auf die große Kirche des Erdkreises. Die Donatisten engten sich ein auf afrikanisches Gebiet, hielten konservativ an allen Irrungen fest, bildeten sie zu Prinzipien aus und suchten Stützpunkte im eigenen Land. Daher spiegelte sich jede soziale, po-

[1]) Papst Miltiades und sein Vorgänger Marcellinus wurden mit den katholischen Bischöfen von Karthago Mensurius und Cäcilian wegen ihres Verhaltens zur Zeit der Verfolgung auf die Liste der traditores gesetzt. Augustin contra Parmeniani lib. 1. 5,10 CSEL 51 S. 29, 13 Miltiadem crimine traditionis accusant. — De unico bapt. 16,17 CSEL 53 S. 28, 16 Marcellinus et presbyteri eius Miltiades, Marcellus et Silvester traditionis codicum divinorum et turificationis ab eo crimine arguuntur.

[2]) Ein Beispiel ist Donatus, Priester von Mutugenna bei Hippo. Augustin ep. 173, 1 u. 1.

litische und nationale Bewegung lebhaft in ihren religiösen Auffassungen wieder. Karthago, die Hauptstadt, ragte nie mehr durch einen großen katholischen Bischof in der ganzen Welt hervor. Den Cyprian erkannten ehrend Katholiken und Donatisten als ihren gemeinsamen Heiligen, als Bischof und als Vorgänger an. Die bei ihm noch durch Unklarheit gebundenen Widersprüche wurden seit 312 aufgelöst und von 2 Parteien gesondert vertreten. Caecilian baute die enge Verbindung mit Rom weiter aus und wurde durch diesen Verkehr gehoben. Donat förderte die revolutionären Grundsätze, konstruierte eine kleine Landeskirche und kam allen fanatischen und separatistischen Neigungen der punischen Bevölkerung entgegen.

7. Überleitung zur Lehre des Optatus und Augustinus. Optatus und Augustin unterscheiden sich daher in ihrer Theologie von der früheren christlichen Literatur Afrikas dadurch, daß sie bewußt gegen die alten irrigen Erblehren ihres Landes Stellung nehmen, daß sie ferner mit den Argumenten gegen die Donatisten auch den Cyprian widerlegen. Über die notwendige Verbindung der wahren Kirche mit Rom[1]) herrschte trotz der Hitze des Kampfes weder bei Optatus und Parmenian, noch bei Augustin und seinen Gegnern eine Verschiedenheit der Meinung. In Karthago[2]) und Numidien hat man demnach aus den Schriften Cyprians nie anti-

[1]) Papst Miltiades, der die Donatisten verurteilt hatte, war zum ‚traditor' gemacht worden. Daraufhin mußten die Schismatiker nach ihren Satzungen mit ihm brechen. Hernach richteten sie in Rom einen donatistischen Bischofssitz her, an dem sie zähe festhielten, wiewohl es für den Inhaber Viktor und seine Nachfolger in Stadt und Land gar keine Tätigkeit gab. Optatus lib. 2,4 CSEL 26 S. 38, 20—39, 3.

[2]) von Soden, Der Streit zwischen Rom und Karthago über die Ketzertaufe (Quellen und Studien aus italienischen Archiven und Bibliotheken, herausgegeben vom kgl. preuß. hist. Institut in Rom XII 1—42) S. 6. Über ein anderes waren Carthago und Rom sich unter Cornelius ebenso selbstverständlich einig: über Nichtanerkennung der Ordination der Novatianer. Stephanus, unter dem sich doch sonst die Lage nicht so sehr änderte, ging dazu über, auch die klerikalen Grade der Novatianer anzuerkennen. Hier ist meines Erachtens die eigentliche Ursache des Streites zu sehen, der sich dann in natürlicher Folge auf die Taufe erstreckte, deren Anerkennung für die der Ordination doch allererste Voraussetzung war. Dieser Schritt Stephanus' führte zum Bruch mit Cyprian und mußte es tun. Es war für Stephan vorteilhaft, mag es Glück oder Absicht gewesen sein, daß er den Streit auf die Tauffrage hinüberspielen konnte. Hier

römische Tendenzen herausgelesen. Die Schismatiker waren durchaus konservativ und bieten für seine richtige Beurteilung im Sinne seiner Zeit einen gewissen Anhaltspunkt. Augustin hatte im Vergleich zu Optatus den großen Vorteil, seine religiösen Kenntnisse vornehmlich in Italien geschöpft zu haben. Die rein afrikanischen Ideen lernte er erst kennen, als er mit der ganzen Reife des Urteils daran Kritik üben sollte. Parmenian, der Gegner des Optatus, war zudem an Intelligenz weit bedeutender als Primian und die andern donatistischen Vertreter zur Zeit Augustins. Auch der Staat hatte nach und nach gegen die gefährliche Sekte immer mehr Material aus der Verfolgungszeit zur Verfügung gestellt, wodurch das ‚Traditoren'-Argument der Schismatiker sich vollends gegen sie wandte. Kehren wir noch kurz zu den im Eingang erwähnten 2 Gesichtspunkten zurück, so hielten die Donatisten in engem Anschluß an Cyprian energisch am 2. fest: von der Taufe bis zur Weihe galten alle von den Gegnern gespendeten Sakramente als ungültig, ihre konsekrierten Hostien wurden von ihnen wie Kehricht behandelt. Optatus von Mileve blieb noch insoweit von der afrikanischen Tradition beeinflußt, als er sich nicht unbedingt für den 1. Gesichtspunkt entscheiden konnte. Erst von Augustin wurde der 1. Gesichtspunkt auch in Afrika theoretisch und praktisch zum vollen Sieg geführt. Die Verdunkelung in späterer Zeit ist immer nur mehr kurz und vorübergehend.

---

hatte er die Tradition für sich, in der Ordinationsfrage hatte er sie gegen sich'. Schon Ernst hat in der Tübinger Quartalschrift 1911 S. 230/281 (Neue Untersuchungen über Cyprian und den Ketzertaufstreit, diese Auffassung mit Recht abgelehnt. Zwischen Papst Cornelius und Stephan ist insofern ein Unterschied in der äußeren Entscheidung, als Cornelius die Bestimmung gegen gefallene Kleriker 251/2 im allgemeinen bestätigte, während 354 Stephan in einem Einzelfall als oberste Instanz die abgesetzten Basilides und Martialis wieder zur Sakramentenspendung zuließ.

Die Mißdeutungen und Entstellungen der römisch-katholischen Glaubenslehre in den russisch-orthodoxen Handbüchern der Theologie

Von **Alois Bukowski** S. J.—Weidenau

Es ist eine bekannte Tatsache, daß die Scheidewand zwischen den christlichen Konfessionen zum nicht geringen Teil durch Unkenntnis und Vorurteile aufrecht erhalten wird. Wenn schon beim Entstehen der großen Glaubensspaltungen intellektuelle Ursachen mitgewirkt haben, so kommt denselben unter den Hindernissen, welche der Wiedervereinigung entgegenstehen, zweifellos eine größere Bedeutung zu. Es ist fürwahr tief beschämend für den menschlichen Geist, daß eine gerechte Beurteilung fremder religiöser Überzeugung nicht allein unter den breiten Volksmassen, sondern auch unter den Bevorzugten, welche ihre ganze Zeit und Begabung der Erforschung der Wahrheit widmen können, so selten zu finden ist. Vor 50 Jahren schrieb Döllinger: ‚Vier Fünfteile der protestantischen Polemik gegen die Katholische Kirche beruhen auf Mißverständnissen, Logomachien, willkürlichen Entstellungen oder beziehen sich auf persönliche, also zufällige Dinge, welche da, wo es sich nur noch um Prinzipien und Dogmen handeln kann, völlig bedeutungslos sind‘[1]. Seither ist es im allgemeinen wohl wenig besser geworden. Auch heute noch bekämpfen viele protestantische Schriftsteller nur ein Zerrbild des katholischen Glaubens. Fassen wir

---

[1]) Kirche und Kirchen, Papsttum und Kirchenstaat. München 1861. S. XXVIII.

aber die Polemik der morgenländischen Orthodoxie gegen die römisch-katholische Kirche ins Auge, so ist hier in neuerer Zeit in Bezug auf die Objektivität nicht bloß keine Besserung, sondern im Gegenteil eine Verschlechterung wahrzunehmen. Diese Polemik, welche sich früher auf wenige traditionelle Kontroverspunkte erstreckte, hat einerseits durch die fortgesetzte formelle Weiterentwicklung der katholischen Lehre und anderseits durch die Aufnahme einiger protestantischer Prinzipien in das orthodoxe Lehrsystem eine Erweiterung erfahren. Außerdem haben aber neuerdings die orthodoxen Theologen aus protestantischen und rationalistischen Schriften zahlreiche Anklagen gegen die katholische Lehre herübergenommen, welche jeder objektiven Grundlage entbehren und ausschließlich auf Mißverständnissen und Mißdeutungen beruhen. Nachdem dies nicht mehr eine vereinzelte, sondern eine allgemeine Erscheinung ist und nachdem jene Anklagen in den offiziellen Unterricht an den orthodoxen geistlichen Lehranstalten aufgenommen sind, können sie nicht ohne Einfluß auf die Stellung der gesamten orthodoxen Christenheit zur römisch-katholischen Kirche bleiben. Deshalb müssen sie mit in Rechnung gezogen werden, wenn man sich ein objektives Urteil über die voraussichtliche zukünftige Gestaltung des Verhältnisses der morgenländisch-orthodoxen Kirchengemeinschaften zur römisch-katholischen Kirche bilden will. Ebenso muß jeder, dem das große Werk der Wiedervereinigung der getrennten Christenheit am Herzen liegt, die Beseitigung der den erwähnten Anklagen zugrunde liegenden Vorurteile nach Kräften sich angelegen sein lassen. Beiden Zwecken möchte die nachfolgende Arbeit — die nur die Mißdeutungen und Entstellungen der katholischen Glaubenslehre von Seiten der russisch-orthodoxen Theologie, welche aus mehreren Gründen unser besonderes Interesse beansprucht, berücksichtigen soll — nach Vermögen dienen[1]).

1. Über die russisch-orthodoxe Schultheologie läßt sich verhältnismäßig leicht ein Überblick gewinnen, weil die Zahl der Handbücher — obschon Rußland ca. 60 orthodoxe geistliche Seminarien und 4 geistliche Akademien besitzt — nicht groß ist und weil ein offizielles Programm den zu behandelnden Lehrstoff für alle Disziplinen bis ins Einzelne genau bestimmt.

---

[1]) Mit Rücksicht auf den zweiten Zweck gibt der Verfasser diese Abhandlung mit einigen Änderungen gleichzeitig auch in polnischer Sprache heraus in der Zeitschrift: Miesięcznik Kościelny-Posen.

Unter den Darstellungen der orthodoxen Dogmatik erlangte in Rußland seit der Mitte des 19. Jahrhunderts entschieden die Vorherrschaft die ‚Orthodoxe dogmatische Theologie' von Makarij (Bulgakov)[1]. Dieses Handbuch ist noch dem ‚Programm für die dogmatische Theologie an den geistlichen Seminarien' vom Jahre 1908 zu Grunde gelegt[2]. Daneben wurde bis in die letzte Zeit viel gebraucht die ‚Orthodoxe dogmatische Theologie' von Philaret (Gumilevskij) von Černigov[3]. Ferner erlangte sogleich nach dem Erscheinen großes Ansehen das umfangreiche Werk von Silvester (Malevanskij): ‚Versuch der orthodoxen Theologie mit einer historischen Darlegung der Dogmen'[4]. Endlich hat N. Malinovskij seit 1895 eine neue größere ‚Orthodoxe dogmatische Theologie' herauszugeben begonnen, welche im Jahre 1909 mit dem 4. Bande zum Abschluß gekommen ist[5]. Von demselben Verfasser ist auch für den unmittelbaren Schulgebrauch ein ‚Grundriß der orthodoxen dogmatischen Theologie' erschienen[6].

---

[1]) Pravoslavnoje dogmatičeskoje bogoslovije. Die 1. Auflage in 5 Bänden erschien in St. Petersburg 1849—53; die 5. in 2 Bänden ebenda 1895. Über das Ansehen dieses Werkes in Rußland, sowie über die Übertragungen ins Französische und Rumänische vgl. A. Palmieri, Theologia dogmatica orthodoxa t. I Florentiae 1911 p. 175 sq. Makarij besorgte selbst einen Auszug aus seiner ‚Orthod. dogm. Theologie', wovon auch eine deutsche Übersetzung existiert unter dem Titel: ‚Handbuch zum Studium der christlichen, orthodox-dogmatischen Theologie' von Makarius, Erzbischof von Litthauen. St. Petersburg 1869. Ins Deutsche übersetzt von Blumenthal. Moskau 1875.

[2]) Programma dogmatičeskavo bogoslovija dla duchovnych seminarij. St. Petersburg, Buchdruckerei des Synods 1908. S. 1.

[3]) Pravoslavnoje dogmatičeskoje bogoslovije. 2 Bände. 1. Ausgabe Černigow 1854; 3. Ausgabe St. Petersburg 1882.

[4]) Opyt pravoslavnavo dogmatičeskavo bogoslovija s istoričeskom izlořenijem dogmatov. 5 Bände. Der erste Band erschien in 1. Auflage 1879; in 3. Auflage 1892.

[5]) Pravoslavnoje dogmatičeskoje bogoslovije. Charkow. Vom 1. Bande ist in Sergiew-Posad 1910 die 2. Auflage erschienen.

[6]) Očerk pravoslavnavo dogmatičeskavo bogoslovija. 1. Band Kam. Podolsk 1904; 2. Band Sergiew-Posad 1908. — Ein Verzeichnis der sonstigen Darstellungen der orthodoxen Glaubenslehre in russischer Sprache, die jedoch an Bedeutung den von uns angeführten erheblich nachstehen, siehe bei A. Palmieri l. c. p. 177 sqq.

Obwohl schon in diesen Handbüchern der positiven Dogmatik auch die Kontroversfragen mit anderen Konfessionen eingehend berücksichtigt und, besonders von Malinovskij, zumeist in eigenen Paragraphen erörtert werden, enthält der Lehrplan für das letzte Studienjahr an den geistlichen Seminarien noch wöchentlich eine Stunde für polemische oder, wie die in Rußland übliche Bezeichnung lautet, ‚überführende' Theologie (obličitelnoje bogoslovije). Als Hilfsmittel hiefür wird besonders die 4bändige ‚Überführende Theologie' des Bischofs Innokentij[1]) empfohlen. Es existieren aber auch mehrere Kompendien aus neuerer Zeit, unter denen die von Perov[2]) und von Epiphanovič[3]) die gebräuchlichsten zu sein scheinen. Beide haben bereits mehrere Auflagen erlebt und das letztere trägt außer der gewöhnlichen Druckerlaubnis noch den Vermerk: ‚Dieses Buch ist von dem Lehrkomitee beim hl. Synod für die geistlichen Seminarien als Lehrbuch der überführenden Theologie gutgeheißen'.

2. Bevor wir nun die Objektivität dieser Handbücher in der Darstellung der römisch-katholischen Lehre einer näheren Prüfung unterziehen, dürfte es nicht uninteressant sein, das offizielle Programm für die überführende Theologie kennen zu lernen. Wir fügen es deshalb hier, soweit es auf die römisch-katholische Glaubenslehre Bezug hat, in wortgetreuer Übersetzung ein. Danach ist von dieser Disziplin zu behandeln:

‚Eine kurze Geschichte des allmählichen Abfalls der Römischen Kirche von der einen allgemeinen Kirche.

Die Abweichung der römischen Kirche von der orthodoxen in der Lehre:

1) von den Quellen der kirchlichen Lehre: der Hl. Schrift und der Hl. Überlieferung; die Aufnahme der alttestamentlichen apokryphen Bücher unter die Zahl der kanonischen; das Verbot des Bibellesens für die Laien;

2) von der persönlichen Eigentümlichkeit des Hl. Geistes; das Dogma vom Ausgang des Hl. Geistes auch vom Sohne [Filioque] und Einfügung dieser Abweichung in das allgemeine Glaubenssymbol;

3) von der Erbsünde; die Auffassung derselben als eines ausschließlichen Verlustes der ursprünglichen Gerechtigkeit [Semipelagianismus], das Dogma von der Unbefleckten Empfängnis der Heiligsten Jungfrau;

---

[1]) Bogoslovije obličitelnoje, Kasan 1859.

[2]) Rukovodstvo k obličitelnomu bogosloviju[7]. Rjasan 1900.

[3]) Zapiski po obličitelnomu bogosloviju[5]. Neučerkask 1904.

4) von der Rechtfertigung und dem Heil des Menschen; das Dogma von den überpflichtigen Werken und von dem Verdienstschatz der Heiligen;

5) von der Kirche und ihrer Organisation; das Dogma von dem Primat des römischen Bischofs und von seiner persönlichen [sic! — ličnoj] Unfehlbarkeit [ex cathedra];

6) von den Sakramenten; insbesondere:

a) bei dem Sakrament der Taufe: die Änderung der Taufformel [ich taufe] und der Taufweise: das Aufgießen und Besprengen;

b) beim Sakramente der Firmung: die Abweichung in den Fragen: α) inbetreff des Spenders dieses Sakramentes, β) inbetreff des Ritus und γ) inbetreff der Zeit, wann und der Person, welcher das Sakrament zu spenden ist;

c) beim Sakrament der Eucharistie: α) Einführung des ungesäuerten Brotes an Stelle des gesäuerten; β) die Lehre von der Verwandlung der heiligen Gaben nach den Worten Christi und nicht nach der Herabrufung des Hl. Geistes und nach der Segnung der hl. Gaben; γ) das Fortlassen des Gebetes, in welchem der Hl. Geist herabgerufen wird; δ) die Entziehung des Kelches den Laien und die Fernhaltung der Kinder von der hl. Eucharistie;

d) beim Sakrament der Buße: die Genugtuung [satisfactio] und die Ablässe;

e) beim Sakrament der Ehe: die absolute Unauflöslichkeit der Ehe; beim Sakrament der Priesterweihe: die Ehelosigkeit der Geistlichen und die Verwirrung der hierarchischen Grade [Kardinaldiakone];

f) beim Sakrament der Ölweihe: die Weihe des Öls durch den Bischof; der Vollzug des Sakramentes an Sterbenden.

g) In der Lehre von dem jenseitigen Lose des Menschen — die Lehre vom Reinigungsorte.

Darlegung dieser falschen Lehren und ihre Widerlegung'[1]).

3. Wie aus diesem Programm zu ersehen ist, werden von russisch-orthodoxer Seite den ‚Irrlehren' der römisch-katholischen Kirche auch rein disziplinäre Vorschriften, die ihrer Natur nach veränderlich sind und tatsächlich zu verschiedenen Zeiten verschieden gehandhabt worden sind, beigezählt. Dahin gehört zunächst das unter den falschen Lehren von den Offenbarungsquellen aufgeführte Verbot des Lesens der Hl. Schrift für Laien, welches erst in jüngster Zeit den Anklagen gegen die Römische Kirche angereiht

[1]) Programma obličitelnavo bogoslovija dla duchovnych seminarij. St. Petersburg, Druckerei des Synods. 1904. S. 1 ff.

wurde. Makarij[1]) und Innokentij[2]) polemisieren in dem Kapitel von den Quellen der Offenbarung ausschließlich gegen die Gleichstellung der sogen. deuterokanonischen Bücher des Alten Testamentes mit den protokanonischen[3]); gegen die katholischen Prinzipien über die Erklärung und Lektüre der Hl. Schrift erheben sie keine Einwendungen. Dafür lag auch nicht der geringste Grund vor, weil die orthodoxe Kirche in dieser Hinsicht *in ihren symbolischen Schriften* die gleichen Grundsätze vertritt wie die römisch-katholische Kirche. In dem Bekenntnis des Dositheos, welches in Rußland die Bezeichnung führt: ‚Sendschreiben der Patriarchen der orthodoxen katholischen Kirche über den orthodoxen Glauben'[4]) ist nicht bloß gesagt, die Hl. Schrift ‚könne nicht anders als Glaubensnorm angesehen werden, als wie sie die allgemeine Kirche ausgelegt und überliefert hat'[5]), sondern es heißt noch weiter: ‚*Die Hl. Schrift soll nicht von allen gelesen werden*, sondern nur von denen, die bei entsprechender Prüfung ihren tiefen Sinn verstehen und wissen, wie die Hl. Schrift auszulegen und zu erklären ist. Den Ungeübten, welche urteilslos oder nur am Buchstaben haftend oder in einer anderen, der Frömmigkeit fremden Weise die Hl. Schrift erklären, untersagt die allgemeine Kirche wegen des erfahrungsmäßigen Schadens die Lesung derselben ... *Einige Teile der Hl. Schrift, besonders des A. Testamentes, zu lesen, ist aus den erwähnten und ähnlichen Gründen verboten.* Und es ist recht, die Ungeübten zu ermahnen, daß sie nicht die ganze Hl. Schrift lesen'[6]). Auch in dem ‚Ausführlichen christlichen Katechismus der

---

[1]) Makarij handelt von der Hl. Schrift in der ‚Einführung in die Orthodoxe Theologie' (vvjedenije v pravoslavnoje bogoslovije)[3] St. Petersburg 1865. S. 357 ff.

[2]) Bogosl. oblič. Bd II S. 6 ff.

[3]) Über die Geschichte dieses Vorwurfs informiert M. Jugie, Histoire du Canon de l'ancien Testament dans l'Église Russe. Paris 1909.

[4]) Zur Geschichte und Autorität vergl. A. Palmieri l. c. p. 489 sqq.

[5]) Ὅρος 2: Πιστεύομεν τὴν θείαν καὶ ἱερὰν γραφὴν εἶναι θεοδίδακτον, καὶ διὰ τοῦτο ταύτῃ ἀδιστάκτως πιστεύειν ὀφείλομεν, οὐκ ἄλλως μέντοι ἀλλ' ἢ ὡς ἡ καθολικὴ ἐκκλησία ταύτην ἡρμήνευσε καὶ παρέδωκεν (Michalcescu, Θησαυρὸς τῆς ὀρθοδοξίας. Leipzig 1904. S. 160).

[6]) Ἐρώτησις 1. Εἰ δεῖ τὴν θείαν γραφὴν κοινῶς παρὰ πάντων τῶν Χριστιανῶν ἀναγινώσκεσθαι; Οὔ. Τήν πᾶσαν γὰρ γραφὴν θεόπνευστον καὶ ὠφέλιμον οἴδαμεν, καὶ οὕτω τὸ ἀναγκαῖον ἔχουσαν μεθ' αὐτῆς, ὥστε χωρὶς αὐτῆς ἀδύνατον ὁπωσοῦν εὐσεβεῖν. Οὐ μὴν καί ὑπὸ

rechtgläubigen katholischen morgenländischen Kirche' von Philaret, welcher in Rußland symbolisches Ansehen genießt[1]), wird auf die Frage, was man beim Lesen der Hl. Schrift beobachten müsse, geantwortet: ,Man muß sie übereinstimmend mit der Erklärung der orthodoxen Kirche und der hl. Väter verstehen'[2]).

Angesichts dessen konnte die Ansicht von einem Gegensatz zwischen der römisch-katholischen und der orthodoxen Kirche in dieser Sache nur dadurch aufkommen, daß man annahm, die römisch-katholische

πάντων ἀναγινώσκεσθαι ταύτην ἀλλ' ὑπὸ μόνων τῶν μετὰ τῆς πρεπούσης ἐρεύνης τοῖς βάθεσιν ἐγκυπτόντων τοῦ πνεύματος καὶ εἰδότων, οἷς τρόποις ἡ θεία γραφὴ ἐρευνᾶται καὶ διδάσκεται καὶ ὅλως ἀναγινώσκεται. Τοῖς δὲ μὴ γεγυμνασμένοις καὶ ἀδιαφόρως ἢ μόνον κατὰ τὸ γράμμα ἢ καὶ κατ' ἄλλον τινὰ τρόπον ἀλλότριον τῆς εὐσεβείας τὰ τῆς γραφῆς ἐκλαμβάνουσιν ἡ καθολικὴ ἐκκλησία, διὰ τῆς πείρας τὴν βλαβὴν ἐγνωκυῖα, οὐ θεμιτὴν τὴν ἀνάγνωσιν εἶναι ἐντέλλεται . . . ἀναγινώσκειν δὲ ἔνια τῆς γραφῆς μέρη καὶ μάλιστα τῆς παλαιᾶς ἀπηγορεύεται τῶν εἰρημένων αἰτίων καὶ τῶν ὁμοίων τούτοις ἕνεκα. Καὶ ἐστιν ἴσον παραγγέλλειν τοῖς ἀγυμνάστοις μὴ ἀναγινώσκειν ὡσαύτως τὴν πᾶσαν ἱερὰν γραφὴν (Michalcescu aaO. S. 174). — In der offiziellen russischen Ausgabe des Bekenntnisses des Dositheus ist gerade an dieser Stelle der Text etwas geändert. Zunächst ist das ,nicht' (οὔ), mit welchem der griechische Text auf die Frage, ob alle Christen die Hl. Schrift lesen müssen, antwortet, fortgelassen. Außerdem ist auch die Entschiedenheit des Tones in der ganzen Antwort merkbar herabgestimmt. Indes bleibt der Sinn im ganzen derselbe und man kann durchaus nicht sagen, daß sich der russische Text bezüglich der Grundsätze für die Lektüre der Hl. Schrift in einen Widerspruch zur römisch-katholischen Kirche setze. In wörtlicher Übersetzung hat die Antwort auf die Frage nach der russischen Ausgabe folgenden Wortlaut: ,Wir wissen, daß die ganze Schrift von Gott inspiriert und nützlich ist und in dem Grade notwendig, daß man ohne sie gar nicht gottesfürchtig sein kann; doch dieselbe zu lesen sind nicht alle fähig, sondern nur diejenigen, die wissen, wie man die Schrift erforschen, studieren und richtig verstehen muß. Somit ist es jedem Gottesfürchtigen erlaubt, die Schrift zu hören, damit er mit dem Herzen glaube zur Gerechtigkeit und mit dem Munde bekenne zum Heile, doch nicht jedem ist es erlaubt, ohne Leitung einige (alle) Bücher zu lesen, besonders nicht einige Bücher des A. Testamentes. Unterschiedslos Ungeübten die Lektüre der Schrift zu erlauben, ist soviel als den Kleinen feste Nahrung reichen' (Carskaja i patriarschija gramaty. Moskau 1899. S. 38 f).

[1]) Vgl. Palmieri l. c. p. 644 sqq.

[2]) Deutsche, vom hl. Synod veranlaßte Ausgabe. St. Petersburg 1887. S. 14.

verbiete den Laien das Bibellesen absolut. Dies behaupten auch tatsächlich die neueren russischen Polemiker.

Perov gesteht zwar, daß ein solches Verbot weder in den Konzilsbestimmungen noch in den symbolischen Büchern der römischen Kirche enthalten sei, meint aber, daß es nichtsdestoweniger in der römischen Kirche bestanden habe und noch bestehe[1]). Die Päpste hätten solche Beschränkungen eingeführt, die in letzter Linie auf ein wirkliches Verbot des Bibellesens hinausliefen. In dieser Absicht habe schon das Konzil von Trient verordnet, ‚daß der Text der Vulgata, d. h. die Übersetzung der Bibel in eine tote Sprache für die religiös-pädagogischen Zwecke und für den gottesdienstlichen Gebrauch als vollkommen genügend anerkannt werde'[2]). Noch wirksamer sei die Bibel dem Volke entzogen worden durch das formelle Verbot der Bibelübersetzungen in die Volkssprache, das sowohl im Mittelalter wie auch in neuerer Zeit häufig wiederholt worden sei.

Als erster Papst, der den Gedanken ausgesprochen habe, daß die Geheimnisse der Religion einfachen Leuten nicht zugänglich sein dürfen, nennt Perov Innozenz III. Offenbar hat er dabei das vielfach mißdeutete Schreiben dieses Papstes an die Gläubigen der Diözese von Metz aus dem Jahre 1199 im Sinne, von dem in der ‚Realencyklopädie für protestantische Theologie' zu lesen ist: ‚Diese Worte sind häufig von Protestanten als Verbot des Bibellesens für die Laien benutzt worden. Der Tenor derselben richtet sich aber nur gegen das Lesen und Lehren in geheimen Versammlungen von Seiten solcher, welchen die Bedingungen rechten Verständnisses und ordentlichen Berufes fehlen. Ausdrücklich wird ja der Eifer, die Schrift durch eigenes Studium zu verstehen, gelobt. Innozenz untersagte nicht die Benutzung der Bibel in der Volkssprache ...[3]) In der Tat heißt es in dem päpstlichen Schreiben u. a.: ‚Licet autem desiderium intelligendi divinas scripturas, et secundum

---

[1]) Rukovodstvo S. 26.

[2]) Ebenda. — In Wirklichkeit hat das Konzil nur erklärt: ‚ut haec ipsa vetus et *vulgata editio* ... in publicis lectionibus, disputationibus, praedicationibus et expositionibus *pro authentica habeatur, et ut nemo illam reicere quovis praetextu audeat vel praesumat*' (Denzinger, Enchiridion symbolorum[10] Friburgi 1908 nr. 785.

[3]) Realencyklopädie für protestantische Theologie und Kirche. Begründet von Herzog, herausgegeben von Hauck[3] Bd. II 702.

eas, studium adhortandi *reprehendendum non sit, sed potius commendandum,* in eo tamen apparent merito arguendi, quod tales occulta conventicula sua celebrant, officium sibi praedicationis usurpant'[1]).

Wenn der Papst darauf eine allgemeine Mahnung zur Zurückhaltung in der Darlegung der Glaubensgeheimnisse folgen läßt, so will er niemandem irgend einen Teil der Heilslehre vorenthalten, wie Perov behauptet, sondern nur die schon vom hl. Paulus vertretenen pädagogischen Grundsätze angewendet wissen: ‚Arcana vero fidei sacramenta non sunt passim omnibus exponenda, cum non passim ab omnibus possint intelligi, sed eis tantum, qui ea fideli possunt concipere intellectu. Propter quod simplicioribus, inquit apostolus: quasi parvulis in Christo lac potum dedi vobis, non escam (1 Cor 3,2)'[2]).

Als weitere Belege für die aufgestellte Behauptung vermag Perov nur einige relative Verbote des Bibellesens in der Volkssprache anzuführen[3]).

Ähnlich widerspricht auch Epiphanovič sich selbst, wenn er zuerst sagt, daß die Katholische Kirche die Übersetzung der Bibel in die Volkssprache wiederholt verboten und im Jahre 1564 den Laien das Lesen derselben vollständig untersagt habe, dann aber zugibt, daß die Bibellektüre auch späterhin, soweit die Gefahr geistlichen Schadens ausgeschlossen war, gestattet wurde, wie es tatsächlich in der von Pius IV im genannten Jahre bestätigten ‚Regel' — die übrigens ausschließlich die Lektüre der Hl. Schrift in der Volkssprache einschränkt und später zurückgenommen resp. gemildert wurde — ausgesprochen ist[4]).

---

[1]) MSL t 214, 695.

[2]) AaO. S. 696.

[3]) Rukovodstvo S. 26 f.

[4]) Die regula IV der ‚de libris prohibitis regulae decem, per patres a Tridentina synodo delectos concinnatae, et a Pio papa IV comprobatae' lautet: Cum experimento manifestum sit, si sacra biblia vulgari lingua passim sine discrimine permittantur, plus inde, ob hominum temeritatem, detrimenti quam utilitatis oriri, hac in parte iudicio episcopi aut inquisitoris stetur, ut cum consilio parochi vel confessarii bibliorum a catholicis auctoribus versorum lectionem in vulgari lingua eis concedere possint, quos intellexerint ex huiusmodi lectione non damnum, sed fidei atque pietatis augmentum capere

Die Bedeutung der Trienter Entscheidung inbetreff der Vulgata mißkennt Epiphanovič in noch höherem Grade als Perov. Seiner Ansicht nach ‚hat die Katholische Kirche die Vulgata kanonisiert (kanonizowala!) d. h. die im 4. Jahrhundert hergestellte Übersetzung in die tote lateinische Sprache für inspiriert erklärt und damit die hebräischen und griechischen Urtexte unvergleichlich tiefer gestellt als die Vulgata‘[1]) — während in Wirklichkeit das Konzilsdekret die Autorität der Urtexte in keiner Weise berührt und einzig unter den lateinischen Übersetzungen der Bibel der Vulgata einen Vorzug zuerkennt[2]).

Die Begründung der relativen Bibelverbote durch die Gefahren, welche aus einer ungeregelten Lektüre des geschriebenen Wortes Gottes entstehen können, ist den russischen Polemikern nicht unbekannt; doch sehen sie darin nichts anderes als einen Vorwand und erblicken den wahren Grund in der Herrschsucht der römischen Hierarchie, welche das Volk, um es sich gefügig zu machen, absichtlich in Unkenntnis des wahren Christentums zu erhalten bestrebt sei[3]).

4. Epiphanovič macht der katholischen Kirche weiter noch falsche hermeneutische Prinzipien und eine Modifikation des Inspirationsbegriffes zum Vorwurf. Durch die Annahme eines mehrfachen Schriftsinnes und durch die vollkommene Unterstellung der Schriftauslegung unter die Gewalt der kirchlichen Hierarchie werde ‚die Hl. Schrift zu einem toten Buchstaben herabgedrückt, dessen Sinn der lehrenden Kirche anvertraut ist und von dieser gelegentlich nach Gutdünken in den Buchstaben hineingelegt wird‘[4]).

---

posse ... (Canones et decreta ss. oecum. Concilii Tridentini im Anhang der Ausgabe des Corpus iuris canonici von Richter, Lipsiae 1839 p. 114).

[1]) Zapiski S. 18.

[2]) Dies erhellt mit zweifelloser Klarheit aus den Worten, mit welchen jenes Dekret eingeleitet wird: ‚Sacrosancta Synodus considerans, non parum utilitatis accedere posse Ecclesiae Dei, si *ex omnibus latinis editionibus*, quae circumferuntur, sacrorum librorum, quaenam pro authentica habenda sit, innotescat ...‘ (Denzinger l. c.).

[3]) Perov S. 26; Epiphanovič S. 19.

[4]) AaO. S. 17.

Die vorgebliche Abweichung in der Auffassung der Inspiration präzisiert Epiphanovič nicht genauer, sondern bemerkt nur, daß in dieser Frage in der Römischen Kirche zwei Richtungen bestehen: die ‚ultramontane oder scholastische‘ — als deren Vertreter er (im J. 1904!) Scheeben und Perrone erwähnt — und die ‚liberale oder antischolastische (Kuhn, Klee, Dieringer)‘; die erstere nehme an, daß die Hagiographen unter dem Diktat des hl. Geistes geschrieben hätten und schließe deshalb jeden Irrtum von der Hl. Schrift aus, die letztere beschränke die Inspiration auf die religiösen Partien der Bibel[1]).

Welcher Quelle diese Informationen entstammen, können wir augenblicklich nicht feststellen; doch sicherlich beruhen sie nicht auf eigener Einsichtnahme in die Schriften der genannten Theologen, da diese das gerade Gegenteil von dem vertreten, was E. ihnen zuschreibt[2]). Die reiche katholische Literatur über die Schriftinspiration aus den letzten Dezennien ist den russischen Theologen offenbar vollständig unbekannt geblieben.

5. Ebensowenig kennen sie die katholische Lehre von der kirchlichen Überlieferung; denn Perov und Epiphanovič behaupten übereinstimmend, daß in der römischen Kirche ‚päpstliche Bullen, Enzykliken, Dekrete römischer Kongregationen und römischer Partikularsynoden in gleicher Weise als Quellen der Glaubenslehre gelten, wie die Hl. Schrift und die Definitionen allgemeiner Konzilien‘[3]). Bezeichnender Weise macht weder Perov noch Epiphanovič den Versuch, auch nur einen einzigen Beleg dafür beizubringen, daß das Lehramt der katholischen Kirche oder auch nur ein einzelner katholischer Theologe jemals diese seltsame Anschauung vorgetragen hätte.

6. An anderen Stellen bringen die russischen Schulpolemiker auch wörtliche Zitate aus katholischen Schriften; doch vielfach läßt

---

[1]) AaO. S. 16.

[2]) Scheeben bezeichnet die Annahme eines förmlichen Diktierens unter Eingebung sowohl des Inhalts wie auch der Form als ‚evident unhaltbar‘ (Handbuch der kathol. Dogmatik. Band 1 Freiburg 1873 S. 115). Ähnlich schreibt Perrone: ‚Plura sunt, quae nos impediunt, quominus in eorum eamus sententiam, qui eam (inspirationem) extendunt ad singula omnino verba‘ (Praelectiones theologicae[21] Ratisbonae 1854. Vol. III p. 50).

[3]) Perov S. 30; Epiphanovič S. 21 u. 23.

der Mangel einer genaueren Angabe des Fundortes und noch mehr die Verwertung der Zitate erkennen, daß sie nicht den Originalen entnommen oder wenigstens nicht im Zusammenhange gelesen worden sind.

So gibt Perov die katholische Lehre von der Erbsünde und ihren Folgen nach Bellarmin[1]), Epiphanovič nach Berlage[2]) richtig wieder, beide verstehen sie aber im Sinne einer Repristinierung des Pelagianismus. ‚Nach römischer Lehre', sagt Epiphanovič, ‚ist das Ebenbild Gottes im Menschen auch nach der Erbsünde durchaus unverletzt geblieben . . . Der Unterschied zwischen dem ursprünglichen Zustande, in welchem der Mensch die Heiligkeit und Gerechtigkeit besaß und dem gegenwärtigen sündhaften Zustand ist nur ein formeller'[3]). Auch Sylvester erhebt bereits gegen die katholische Kirche den Vorwurf, daß sie den ursprünglichen Zustand der menschlichen Natur dem gefallenen Zustande gleichsetze und deshalb nur inkonsequenter Weise die irdischen Mühsale und den Tod als Folge der Erbsünde bezeichnen könne[4]). Diese Behauptung läßt sich offenbar nur durch ein arges Mißverständnis erklären; dadurch, daß die russischen Kritiker das, was die katholischen Theologen von dem Verhältnis des gefallenen Zustandes zu dem sogen. reinen Naturstande (status naturae purae) — in welchem der Mensch im Besitz einer ausschließlich natürlichen Ausstattung gedacht wird — ausführen, auf den tatsächlichen Zustand vor dem Sündenfalle übertragen. Es liegt hier also dieselbe Verwechslung des Natürlichen im logischen Sinne mit dem Natürlichen in historischer Auffassung (oder dem Ursprünglichen) vor, welche in den Lehrsystemen des Bajus und Jansenius eine große Rolle gespielt hat. Infolgedessen gelangen die russischen Theologen zu denselben Anklagen gegen die Katholische Kirche wie jene Irrlehrer, obwohl sie deren Standpunkt inbetreff des gänzlichen Verlustes der Willensfreiheit usw. nicht teilen.

7. Im Anschluß an die Besprechung der katholischen Lehre von der Erbsünde nehmen die russischen Polemiker auch Stellung zum Dogma von der Unbefleckten Empfängnis der Gottesmutter, welches sie nach dem Vorgange protestantischer Dogmenhistoriker[5]) hinstellen als die letzte Konsequenz des Abfalles von der altchristlichen Auffassung der Erbsünde.

---

[1]) Rukovodstvo S. 43 f. [2]) Zapiski S. 35.

[3]) Ebda. [4]) Opyt. Bd. III 436 f.

[5]) Vgl. zB. Harnack, Lehrbuch der Dogmengeschichte³ Bd. III. Freiburg 1897 S. 669.

Den Inhalt der am 8. Dezember 1824 erlassenen Definition legen die uns vorliegenden russisch-orthodoxen Handbücher richtig dar, überschreiten aber in der Darstellung der praktischen Tragweite derselben teilweise jedes Maß. ,Die direkte Folge des neuen Dogmas war die', schreibt Epiphanovič, ,daß die Verehrung der Jungfrau Maria bei den Katholiken eine wesentliche Umgestaltung erfuhr und in eine wahrhaft göttliche Verehrung überging. Nach der gegenwärtigen Lehre der römischen Kirche ist die Gottesmutter nicht allein würdig der Anrufung, sondern der wahren Anbetung, d. h. eines Kultes, der sich gründet auf den Glauben an ihre Macht über den Sohn Gottes, auf die Hoffnung, daß ihre Mittlerschaft wirksamer ist als diejenige Jesu Christi und auf die Liebe, welche die heiligste Jungfrau gleichsam zum unmittelbaren Ziel aller frommen Betätigung macht. Eine solche Verehrung schuldet man Maria deshalb, weil sie mitgewirkt hat bei unserer Erlösung; weil sie Mittlerin ist, wie auch Christus Mittler ist; weil sie die Krönung der hl. Dreifaltigkeit ist'[1]).

8. Weil die Anschauung über die Folgen der Erbsünde mit logischer Konsequenz die Ansicht über die Selbstbetätigung des Menschen zur Erlangung des Heils beeinflussen muß, glauben die russischen Theologen von vorneherein berechtigt zu sein, den Vorwurf des Pelagianismus auch auf die katholische Rechtfertigungslehre auszudehnen. Dem rein aprioristischen Argument bringen sie, ungeachtet ihrer sonstigen Abneigung gegen logische Deduktionen, ein solches Vertrauen entgegen, daß sie jede Prüfung der tatsächlichen katholischen Rechtfertigungslehre für überflüssig erachten; falls sie sich aber in etwa darauf einlassen, so sind sie in der vorgefaßten Meinung so befangen, daß sie die klarsten Darlegungen mißverstehen und gerade das, was die katholischen Theologen übereinstimmend bekämpfen, was in feierlicher Weise vom höchsten Lehramte verurteilt worden ist, als katholische Lehre hinstellen.

,Die katholische Rechtfertigungstheorie', so lesen wir bei Epiphanovič, ist ,die logische Konsequenz aus der Lehre von den Folgen der Erbsünde. In der Tat, wenn der Sündenfall die Natur der Stammeltern nicht im geringsten verletzt hat und wenn sie die unverletzte Natur auch auf alle ihre Nachkommen fortgepflanzt haben, so ist es zweifellos, daß die Menschen, im Besitz der vollen und unverderbten

---

[1]) Zapiski S. 38.

intellektuellen und sittlichen Kräfte, Gott wohlgefällige Werke auch ohne Hilfe der göttlichen Gnade vollbringen können.'[1]) Die Notwendigkeit der Gnade und des Glaubens, so belehrt Epiphanovič seine Schüler weiter, leugnen die Katholiken nicht vollständig, aber die vornehmste Bedeutung in der Heilsangelegenheit legen sie den eigenen Werken des Menschen bei. An der Erlösungsgnade Christi erlangt der Mensch erst dadurch Anteil, daß er ,selbst durch seine guten Werke, welche er leicht aus sich selbst, dh. ohne Hilfe Gottes, verrichtet, sich die zuvorkommende Gnade bei Gott verdient.'[2]) In gleichem Sinne spricht sich E. noch mehrfach aus.

Dieselben Anklagen begegnen uns auch bei Perov[3]) und Malinovskij. Letzterer führt die Darstellung des Konzils von Trient fast dem ganzen Wortlaut nach an, versteht dieselbe aber dahin, daß die Vorbereitungsakte, welche nach einer von vielen Theologen vertretenen Ansicht ein meritum de congruo auf die Rechtfertigungsgnade begründen, durch die natürlichen Kräfte des Menschen zustande kommen[4]) — obwohl das Konzil mehrfach und auch gerade an der zitierten Stelle die absolute Notwendigkeit der göttlichen Gnade zu einer jeden Heilstätigkeit lehrt[5]).

Zugleich mit der Überschätzung der natürlichen Befähigung des Menschen zum Guten machen die russischen Theologen in der Gegenwart fast allgemein der römisch-katholischen Kirche zum Vorwurf, daß sie die Beziehungen des Menschen zu Gott in rein juridischer Weise auffasse und das Hauptgewicht auf äußere Leistungen lege ohne Berücksichtigung der inneren Gesinnung. Sein Gesamturteil über die katholische Rechtfertigungslehre faßt Malinovskij in folgender Weise zusammen: ,Der Gnade und dem Glauben spricht

---

[1]) AaO. S. 41. [2]) Ebda.

[3]) Rukovodstvo S. 42.

[4]) Očerk Bd. II S. 187; Pravosl. dogm. Bd. III S. 402.

[5]) Das von M. zitierte 6. Kapitel der 6. Sitzung beginnt mit den Worten: ,Disponuntur autem ad ipsam iustitiam, dum *excitati divina gratia et adiuti*, fidem ex auditu concipientes, libere moventur in Deum . . .' (Denzinger l. c. nr. 789). Der 1. Kanon ,de iustificatione' lautet: ,Si quis dixerit, hominem suis operibus, quae vel per humanae naturae vires vel per legis doctrinam fiant, absque divina per Jesum Christum gratia posse iustificari coram Deo: anathema sit' (Denzinger, l. c. nr. 811).

die katholische Kirche fast jede Bedeutung und Kraft bei der Rechtfertigung ab[1]). Der Glaube macht den Christen nur mit Gott bekannt und die Gnade unterstützt ihn bloß bei seiner selbstständigen Tätigkeit. Und nur die letztere hat Wert in dem Heilswerk, das der Mensch selbst beginnt und selbst vollendet. Die pelagianische Vorstellung von dem Zustand des gefallenen Menschen, der fast unverletzt geblieben ist, mußte zu pelagianischen Schlußfolgerungen führen. Die Übertragung rechtlicher Beziehungen auf das religiös-sittliche Leben, welche der Katholizismus vom heidnischen Rom entlehnt hat, haben dieser ganzen Lehre, wie auch der Lehre von der Erlösung, einen äußerlichen juridischen Charakter aufgedrückt: Der Mensch verdient die Seligkeit, wie der Mietling im Hause des Vaters, der niemals sein Sohn werden kann, und Gott gibt die Seligkeit in der Weise eines Lohnes für die gelungene Arbeit'[2]).

Auch diese Vorwürfe des Pelagianismus und extremen Juridizismus sind in der russischen theologischen Literatur erst neueren Datums. Makarij, Philaret und Innokentij kennen noch als Gegner der orthodoxen Lehre von der Erbsünde und von der Rechtfertigung nur die Pelagianer und Protestanten.

9. In der Lehre von der Kirche, der Vermittlerin der göttlichen Gnade, richten die russischen Polemiker ihre Angriffe hauptsächlich gegen den Jurisdiktions- und Lehrprimat des römischen Bischofs. Doch bleiben sie auch hier nicht bei der Bekämpfung der tatsächlichen katholischen Lehre samt ihren Beweisen stehen, sondern dichten der katholischen Kirche auch Anschauungen an, die sie niemals vertreten hat.

Nach Perov gilt der Papst den Katholiken ‚nicht allein als Haupt der auf Erden lebenden Glieder der Kirche, sondern auch derer, die bereits aus diesem Leben geschieden und in die ewige Seligkeit eingegangen sind'[3]). Dasselbe behauptet Malinovskij[4]). Epiphanovič versichert den orthodoxen Leser, daß der Papst in den Augen der Katholiken die ‚Inkarnation Gottes' ist; der ‚Vize-Gott'; ‚das einzige, ausschließliche Werkzeug der Wirksamkeit

---

[1]) Obgleich das Konzil von Trient den Glauben bezeichnet als ‚*humanae salutis initium, fundamentum et radix omnis iustificationis*' (S. VI cap. 8 Denzinger l. c. nr. 801).

[2]) Pravosl. dogm. bogosl. Bd. III S. 408; Epiphanovič, Zapiski S. 44.

[3]) Rukovodstvo S. 59.

[4]) Pravosl. dogmat. bogosl. Bd. III S. 705.

des heiligen Geistes'. Er allein ist Bischof im eigentlichen Sinne und hat seine Gewalt unmittelbar von Gott; alle übrigen hierarchischen Personen sind nichts anderes als Vertreter, Vikare oder Delegierte des Papstes ... Die Bischöfe sind Knechte (raby) des Papstes ... Die Kirche als die Gemeinschaft der Gläubigen, des Klerus und (!) des Bischofs ist in Wahrheit die Sklavin des Papstes ... In der Hand des Papstes, vollständig seiner Verfügung übergeben, befinden sich die Schlüssel des Gottesreiches; er öffnet und schließt die Tore dieses Reiches nach seinem Gutdünken.'[1]).

Fast mit denselben Worten stellt Malinovskij die katholische Lehre vom päpstlichen Primate dar und fügt noch hinzu, nach katholischer Überzeugung sei schon der hl. Petrus ,der einzige ordentliche Vermittler aller Gnaden und Rechte für die Kirche' gewesen[2]).

Der Sinn dieser und ähnlicher Aufstellungen wird erst vollkommen klar aus den praktischen Folgerungen, welche die russischen Theologen daraus herleiten. So schreibt Malinovskij: ,Durch die Lehre vom Papste als dem Oberhaupte der Kirche wird die ganze Ordnung im inneren Leben der Gläubigen der katholischen Kirche verkehrt. Für den römischen Katholiken können der Glaube an Christus und die Nachahmung Christi nicht die Haupttugenden sein. Dem Katholiken vertritt die Stelle Christi der Papst, der die Fülle der Gewalt des Sohnes Gottes besitzt. Wozu soll der Katholik sich an Christus wenden, wenn die Fülle seiner Gewalt in seinem Stellvertreter ruht? ... An Christus zu glauben, erlaubt man dem Katholiken nur deshalb, damit er die Gewißheit habe, daß seine göttliche Autorität in der Kirche in der Person des Papstes wohne. Vom römischen Papst soll er Hilfe und Barmherzigkeit erwarten, nicht vom fleischgewordenen Sohne Gottes. Es ist ihm nicht erlaubt das Bild des Papstes mit dem Bilde Christi zu vergleichen: ein solches Unterfangen wurde früher von der Inquisition mit dem Tode auf dem Scheiterhaufen bestraft. Die Haupttugend des römischen Katholiken soll der sklavische Gehorsam gegen den Papst sein. Die Kirche ist die Sklavin des Papstes, das ist der klassische Ausdruck des Papismus'[3]).

---

[1]) Zapiski S. 46.
[2]) Očerk Bd. II S. 297.
[3]) Pravosl. dogmat. bogosl. Bd. III S. 707.

10. Auch die russische Polemik gegen die päpstliche Unfehlbarkeit stützt sich zum nicht geringen Teil auf falsche Voraussetzungen. Anlaß zu Mißverständnissen bietet hier schon der Gebrauch des Wortes ‚nepogrješimost' das ebenso auch die moralische Unfehlbarkeit oder Unsündlichkeit ausdrücken kann. Ferner bezeichnen die russischen Theologen vielfach die Unfehlbarkeit des Papstes als eine ‚persönliche'. Wir haben diese Bezeichnung schon im offiziellen ‚Programm' gefunden; ebenso geben auch Perov und Epiphanovič den betreffenden Paragraphen die Überschrift: ‚Von der persönlichen (ličnoj) Unfehlbarkeit des römischen Bischofs.'[1]) Infolgedessen erscheint es ihnen dann inkonsequent, wenn von katholischer Seite zugestanden wird, daß der Papst als Privatperson irren könne, und sie glauben berechtigt zu sein, das Dogma als widerspruchsvoll hinzustellen. ‚Der Papst', so führt Perov aus, ‚wird in der römischen Kirche für unfehlbar gehalten; doch in Wirklichkeit zeigt es sich, daß er, als Person, irrt, dem hl. Geist Widerstand entgegensetzt . . . unfehlbar ist er nur dann, wenn er ex cathedra lehrt . . . Somit ist die Unfehlbarkeit nicht mit der Person des Papstes verbunden, sondern mit seinem Amte oder, besser gesagt, mit der Ausübung seines Amtes. Es ist klar, daß in der Lehre von der persönlichen Unfehlbarkeit des Papstes ein direkter logischer Widerspruch enthalten ist.'[2])

Einen zweiten Widerspruch erblickt Perov darin, daß nach katholischer Lehre zur Unfehlbarkeit der päpstlichen Definitionen vorgeblich die Übereinstimmung der Bischöfe mit dem Papste notwendig sein soll, daß aber nichtsdestoweniger die Entscheidungen des Papstes aus sich unfehlbar seien.[3])

Endlich hat Perov einzuwenden, daß keine Kriterien angegeben würden, an denen der unfehlbare Charakter einer päpstlichen Entscheidung erkannt werden könne — obschon er selbst den Wortlaut der authentischen Erklärung, welche das Vatikanische Konzil von dem Begriff der definitio ex cathedra gegeben hat, anführt.[4])

Denselben Vorwurf wiederholen auch Epiphanovič und Malinovskij, indem sie behaupten, daß die Frage, welche Bedingungen zu einer Kathedralentscheidung erforderlich seien, noch völlig unent-

---

[1]) Perov, Rukovodstvo S. 69; Epiphanovič, Zapiski S. 45.

[2]) Rukovodstvo S. 71.

[3]) AaO. S. 70. [4]) AaO. S. 71.

schieden sei. Malinovskij erklärt, man wisse katholischerseits darauf keine andere Antwort zu geben als diese: Der Papst ist unfehlbar, wenn er ex cathedra lehrt, und er lehrt ex cathedra, wenn er unfehlbar ist[1]).

11. Inbetreff der von der Kirche verwalteten Gnadenmittel beschränkte sich die russisch-orthodoxe Polemik gegen die römisch-katholische Kirche früher auf einige Eigentümlichkeiten beim rituellen Vollzug der einzelnen Sakramente. Auch das offizielle Programm der ‚Überführenden Theologie' führt fast nur solche Abweichungen auf. In neuester Zeit gehen indes die russischen Theologen weiter und legen der römisch-katholischen Kirche eine falsche Auffassung von dem Wesen und der Wirksamkeit der Sakramente im allgemeinen zur Last. Insbesondere greifen sie die von protestantischer Seite seit jeher viel geschmähte Lehre von der Wirksamkeit der Sakramente ex opere operato an, indem sie dieselbe in ähnlicher Weise mißdeuten, wie es schon von dem Verfasser der Apologia Confessionis Augustanae geschehen ist[2]). Wie Melanchton, lassen auch die russischen Theologen außer acht, daß die katholische Lehre wohl unterscheidet zwischen gültigem und fruchtbringendem Empfang der Sakramente, und übersehen, daß die Bedingungen des letzteren vom Konzil von Trient an anderer Stelle eingehend dargelegt werden.

Obwohl die Dekrete des Trienter Konzils sich mit aller wünschenswerten Klarheit über die Heilsnotwendigkeit des Glaubens aussprechen[3]), hat Perov die Kühnheit zu behaupten, daß die Sakramente nach katholischer Auffassung die Gnade mitteilen, auch wenn der Empfänger keinen Glauben hat[4]). Epiphanovič weist hin auf eine vorgeblich vom Konzil selbst zum Ausdruck opus opera-

---

[1]) Očerk Bd. II S. 305 f; Pravosl. dogmat. bogosl. Bd. III S. 756. Dabei offenbart Malinovskij eine merkwürdige Vertrautheit mit der lateinischen Sprache; denn als lateinischen terminus technicus für die päpstliche Unfehlbarkeit stellt er — sowohl in dem im J. 1908 erschienenen 2. Band des Grundrisses (Očerk, Bd. II S. 302) als auch in dem im J. 1909 herausgegebenen 3. Band des größeren Werkes (Pravosl. dogmat. bogosl. Bd. III S. 743) — den seltsamen Ausdruck ‚in*eff*allibilitas' hin.

[2]) Art. XIII n. 18 bei Müller, Die symbolischen Bücher der evangelisch-lutherischen Kirche. Gütersloh 1898. S. 204.

[3]) Siehe oben S. 496 Anm. 1.

[4]) Rukovodstvo S. 72.

tum beigegebene Erläuterung ‚id est passive operatum' hin, aus welcher ersichtlich sei, daß ‚die römische Kirche die Heilskraft der Sakramente lehre auch bei einem rein passiven oder, was dasselbe sei, unwürdigen Empfange, sofern nur der äußere Ritus vollzogen wird'[1]).

Der katholischerseits gegen eine solche Deutung der Wirksamkeit ex opere operato erhobene Protest ist den russischen Theologen nicht gänzlich entgangen; doch wollen sie ihn nicht als berechtigt anerkennen, weil jene Auffassung von den hervorragendsten Scholastikern verteidigt und auch von den zu Trient versammelten Vätern nicht verurteilt worden sei. Das Konzil von Trient lehre zwar nicht direkt, daß ‚zum fruchtbaren Empfange der Sakramente von Seiten des Empfängers weder der Glaube noch eine innere gute Disposition erforderlich sei, doch es sei auch weit davon entfernt, den Glauben und eine gute Disposition als eine wesentliche Bedingung für den fruchtbringenden Empfang hinzustellen'[2]).

Den tieferen Grund der so verstandenen Lehre von der Wirksamkeit der Sakramente ex opere operato sucht Malinovskij in dem formalistisch-juristischen Geiste des römischen Katholizismus und in einer entsprechenden Auffassung der Beziehungen des Menschen zu Gott[3]), Perov in der Selbstsucht der katholischen Hierarchie, welcher es darum zu tun gewesen sei, den Empfang der Sakramente um jeden Preis zu fördern, um daraus Gewinn zu ziehen[4]).

12. Bei einer solchen Voreingenommenheit gegen die katholische Kirche kann es nicht mehr wundernehmen, daß die russischen Theologen sich auch die bekannten gehässigen Angriffe auf die katholische Reuelehre aneignen, daß Malinovskij die attritio eine ‚Halbreue' nennt und die katholische Kirche beschuldigt, daß sie ‚die Forderung der Abwendung von der Sünde und des Vorsatzes, nicht mehr zu sündigen, in dem Grade abschwäche, daß es einer Leugnung ihrer Notwendigkeit gleichkomme'[5]). Die Einführung dieser Lehre und Praxis schreibt Malinovskij den Jesuiten — besonders Gury und Alfons von Liguori (!) — zu, ‚welche die von ihnen ersonnene Theorie

---

[1]) Zapiski S. 64.

[2]) Malinovskij, Očerk Bd. II S. 325; Pravosl. dogmat. bogosl. Bd. IV S. 49 f. [3]) Ebd. S. 50.

[4]) Rukovodstvo S. 73.

[5]) Pravosl. dogmat. bogosl. Bd. IV S. 253.

des Probabilismus auch auf das Bußsakrament in Anwendung gebracht hätten. Gleichzeitig habe auch die Beichte in der römischen Kirche einen anderen Charakter empfangen, sie sei aus einem Heilmittel in ein Inquisitionsverhör ungewandelt worden, bei welchem die Grundsätze der Sittlichkeit und des Anstandes vollständig beiseite gelassen würden[1]).

13. Nicht zufrieden mit dieser Vermehrung der ‚römischen Irrtümer' — denn nicht allein die älteren Theologen, sondern auch das offizielle Programm der ‚Überführenden Theologie' für die geistlichen Seminarien kennt weder inbetreff der Reue noch bezüglich der Beichte irgend eine Abweichung der römischen Kirche — erweiterte Malinovskij auch die in einem Punkte der Lehre vom Bußsakrament tatsächlich bestehende Differenz. Seitdem um die Mitte des 19. Jahrhunderts unter den russischen Theologen die Ansicht Eingang gefunden, daß bei der Rechtfertigung stets mit der Sündenschuld und ewigen Strafe auch die ganze zeitliche Strafe nachgelassen werde, konnten sie der vom Beichtvater auferlegten Buße keinen andern als einen rein medizinellen Zweck zuerkennen[2]). Die hieraus entstandene Differenz vergrößert Malinovskij dadurch, daß er der katholischen Kirche eine direkt entgegengesetzte Anschauung zuschreibt, daß nämlich die vom Beichtvater auferlegten Bußwerke einen ausschließlich vindikativen Charakter haben[3]), obwohl das Konzil von Trient sich so wenig zu einer solchen Einseitigkeit bekennt, daß es nur davor warnt, bei der Bemessung der Buße den medizinellen Zweck in der Weise in den Vordergrund zu stellen, daß der Zweck der Sühne vollständig außer acht gelassen werde[4]). Noch ärger setzt sich Malinovskij in Widerspruch mit der Wahrheit, wenn er der katholischen Lehre die Begründung unterstellt, daß die persönliche Genugtuung des Sünders deshalb erforderlich sei, weil die Genugtuung Christi sich nur auf die Sündenschuld und ewige Strafe, nicht aber auf die zeit-

---

[1]) AaO. S. 253 ff.

[2]) Zur Geschichte dieser Wandlung in den Anschauungen der russisch-orthodoxen Theologen vgl. Weidenauer Studien, Bd. III, Wien 1909, S. 220 ff.

[3]) Očerk, Bd. II S. 406, Pravosl. dogm. bogosl. Bd. IV S. 257.

[4]) In der XIV. Sitzung cap. 8 gibt das Konzil den Beichtvätern die Weisung: ‚Habeant prae oculis, ut *satisfactio*, quam imponunt, *non sit tantum* ad novae vitae custodiam et infirmitatis medicamentum, sed etiam ad praeteritorum peccatorum vindictam et castigationem' (Denzinger, Enchiridion[10] n. 905).

liche Strafe erstrecke. Denn niemals hat man katholischerseits den Bußwerken des Menschen einen selbständigen, die Genugtuungsverdienste Christi ergänzenden Wert zugeschrieben[1]), sondern man hat darin nur das Mittel erblickt, durch welches nach Gottes Ratschluß die vollkommene Aneignung der Erlösungsfrüchte erfolgt und das seinen ganzen Genugtuungswert aus dem Erlösungswerk Christi schöpft.

14. Nachdem die russisch-orthodoxen Theologen das Zurückbleiben zeitlicher Sündenstrafen nach geschehener Rechtfertigung sowie die satisfaktorische Bedeutung der vom Beichtvater auferlegten Buße verworfen hatten, mußten sie auch zur katholischen Ablaßlehre in einen prinzipiellen Gegensatz treten. In der Tat hat auch Makarij, welcher der Anschauung vom ausschließlich medizinellen Zweck der Bußwerke in der russischen Theologie in weiterem Umfang Eingang verschaffte, sogleich die formelle Polemik gegen den Ablaß aufgenommen. Leider unterließ es der angesehenste russische Dogmatiker, die katholische Lehre vom Ablaß zuvor wahrheitsgemäß kennen zu lernen. So wurde denn die russische Polemik auch in dieser Frage von Anfang an auf eine falsche Grundlage gestellt[2]). Bei der Darlegung der katholischen Ablaßtheorie übergeht Makarij vollständig die Forderung eines objektiven Grundes für die Bewilligung — sowie bestimmter subjektiver Bedingungen für die Gewinnung des Ablasses und spricht mehrfach seine Entrüstung darüber aus, daß dem Papste die Gewalt zugesprochen werde, ganz nach Willkür alle Menschen ohne Rücksicht auf ihre geistige Disposition von allen Sündenfolgen loszusprechen[3]).

Von Makarij haben diese Anklagen die späteren russischen Theologen übernommen. Innokentij weiß zu erzählen, daß nach katho-

---

[1]) Gegen eine solche Unterstellung verwahrt sich das Konzil von Trient in folgendem klaren Wortlaut: ‚Neque vero ita nostra est satisfactio haec, quam pro peccatis nostris exsolvimus, ut non sit per Christum Jesum . . . *in quo satisfacimus*, facientes fructus dignos poenitentiae, qui *ex illo vim habent*, ab illo offeruntur Patri et per illum acceptantur a Patre‘ (S. XIV, cap. 8. Denzinger, Enchiridion[10] n. 904).

[2]) Ausführlicher haben wir die russisch-orthodoxe Polemik gegen die katholische Lehre vom Ablaß dargestellt im 3. Kapitel unserer Schrift: Die Genugtuung für die Sünde nach der Auffassung der russischen Orthodoxie (Forschungen zur christlichen Literatur- u. Dogmengeschichte XI, 1) Paderborn 1911.

[3]) Pravosl. dogmat. bogosl. Bd. II S. 457 ff.

lischer Anschauung ‚der Segen des römischen Bischofs die Kraft besitzt, alle Fesseln der menschlichen Seele zu lösen, auch wenn sie freiwillig durch dieselben gebunden ist‘[1]). Selbst der gelehrte Dogmenhistoriker Silvester beschuldigt die Päpste, daß sie in ihren Ablaßbriefen ohne Rücksicht auf die innere Verfassung des Bittstellers Nachlaß aller Sünden und Sündenstrafen allein für Geld gewährt hätten[2]).

Auch die Lehre von dem sogenannten ‚Kirchenschatz‘, als der Quelle des Ablasses, wird von den russischen Theologen mißverstanden. Nach dem Vorgange Makarijs nehmen sie durchweg an, daß bei der Ablaßverleihung die Verdienste (der Heiligen) im eigentlichen Sinne zur Verwendung kommen sollen und weisen zur Widerlegung darauf hin, daß es überflüssige, nutzlose Verdienste nicht geben könne, weil die Allmacht Gottes imstande sei, auch die vollkommenste Tugendübung der größten Heiligen entsprechend zu belohnen[3]). In Wirklichkeit lehrt aber die katholische Kirche — wie schon Bellarmin gegenüber Kalvin, der in derselben Weise wie die russischen Theologen die katholische Auffassung mißdeutet hatte, klar auseinandersetzt[4]) — nur die Übertragung der (in Kraft der göttlichen Gnade gewirkten) Sühneverdienste.

Mehrfach geben die russischen Theologen von vorneherein eine falsche Begriffsbestimmung des Ablasses. Perov definiert den Ablaß als ‚Nachlaß der für die Sünden geschuldeten kirchlichen Strafen‘[5]). In dem ‚Grundriß der christlichen Religion‘ für Gymnasien von Vinogradov ist zu lesen: ‚Ablässe heißen bei den Katholiken schriftliche, für Geld erhaltbare Bescheinigungen über die Vergebung der Sünden‘[6]). Über die Arten der Ablässe wird gesagt: ‚Die Ablässe sind vollkommen, wenn sie sich auf das ganze Leben erstrecken und auf alle Sünden, nicht nur auf die begangenen, sondern auch auf die zukünftigen; unvollkommen, wenn lediglich ein Teil der Strafen nachgelassen wird und

---

[1]) Bogosl. obličit. Bd. II S. 306.

[2]) Opyt pravosl. bogosl. Bd. V S. 42.

[3]) Makarij, Pravosl. dogmat. bogosl. Bd. II S. 458.

[4]) De indulgentiis, lib. II cap. 5 in der Ausgabe der Disputationes de controversiis christianae fidei. Venetiis 1603, t. III p. 1203.

[5]) Rukovodstvo S. 94.

[6]) Osnovy christianskoj religii i pravoslavnoje wjeroučenije[2]. Moskau 1908, S. 285.

man entweder für einige Tage oder einige Jahre beruhigt sein kann'[1]).

Malinovskij legt die katholische Lehre vom Ablaß, einschließlich der subjektiven Bedingungen für die Gewinnung desselben, richtig dar, sucht aber, unter Berufung auf ‚geschichtliche Tatsachen', die er Tendenzschriften schlimmster Art entnimmt, einen Widerspruch zwischen Theorie und Praxis, und zwar der offiziellen, von der höchsten Autorität in der katholischen Kirche geleiteten Praxis nachzuweisen. Schon im 11. Jahrhundert hätten die Päpste für die bloße Teilnahme am Kreuzzuge Nachlaß aller Sünden gewährt. Später wäre der Verkauf von Ablässen für Geld aufgekommen. ‚Zur Erhöhung der päpstlichen Einkünfte' seien die Jubeljahre eingeführt worden ‚mit der Verkündigung eines vollkommenen Ablasses für alle, welche in dem betreffenden Jahre Rom besuchten und die Bußtaxen zahlten, in denen für eine genau bestimmte Summe Vergebung der Sünden, und zwar nicht allein der begangenen, sondern auch der zukünftigen — Ehebruch, Mord usw. — angeboten wurde[2]). Endlich hätten die Päpste eine dauernde Behörde, die hl. Pönitentiarie, geschaffen, ‚welche allen, die darum nachsuchten, gegen eine bestimmte Zahlung, unter gleichzeitiger Erhebung einer entsprechenden Manipulationsgebühr von Sünden lossprechende Scheine ausstellte'[3]).

Zum Beweise für diese ungeheuerlichen Behauptungen verweist Malinovskij auf ‚unwiderlegbare Dokumente' und das eigene Zugeständnis römisch-katholischer Gelehrter. Insbesondere soll Denifle die Bußtaxe Benedikts XIII, Tangl diejenige der Avignonischen Päpste ediert haben. Zur Illustration führt dann M. selbst einige Bestimmungen aus der ‚vom Papst Johann XXII festgesetzten und vom Papst Leo X im J. 1514 veröffentlichten Sündentaxe' nach der von Julien de Saint-Acheul im J. 1820 zu Paris veranstalteten Ausgabe an. Dort heißt es u. a.:

Ein Laie, der einen anderen Laien verstümmelt, zahlt für die vollkommene Vergebung 27 Lire 1 Soldo.

Wer einen Bischof oder irgend einen Kleriker ermordet, zahlt 131 Lire 14 Soldi.

---

[1]) AaO. S. 287.

[2]) Očerk, Bd. II S. 409; Pravosl. dogmat. bogosl. Bd. IV S. 264.

[3]) Pravosl. dogm. bogosl. Bd. IV S. 265.

Die Vergebung eines einfachen, an einem Laien verübten Mordes kostet 15 Lire 2 Soldi 1 Denar.

Wer sich bei Zeiten die Vergebung für jeden gelegentlichen Mord, den er in Zukunft begehen kann, sichern will, zahlt 168 Lire 15 Soldi[1]).

Den Überblick über die Geschichte des Ablasses beschließt Malinovskij mit der Bemerkung: ‚Der Ablaßverkauf wird auch in der Gegenwart durch das Papsttum in großem Umfange betrieben und die neueren Ablaßbewilligungen verderben die römische Welt nicht nur nicht weniger, sondern noch mehr und tiefer als die mittelalterlichen‘[2]).

Weil die angeführten Beispiele unmittelbar auf die Erwähnung des Zugeständnisses katholischer Gelehrter folgen, kann, ja muß geradezu beim unkundigen Leser die Meinung aufkommen, daß die von Malinovskij abgedruckte Sündentaxe oder wenigstens eine ihr ähnliche katholischerseits als echt anerkannt sei, während in Wirklichkeit das Zugeständnis ganz andere Taxen betrifft. Denifle hat nicht eine Bußtaxe (tablica pokajannych taks), wie Malinovskij behauptet, herausgegeben, sondern eine ‚Taxe für die Schreiber‘, welche die Kanzleigebühren normiert, was ausdrücklich aus der Vorrede und der fortlaufenden Bemerkung ‚pro littera‘ ersichtlich ist[3]). Ganz von derselben Art sind die von Tangl veröffentlichten Taxen[4]). Die von Julien de Saint-Acheul verbreitete Taxe hingegen stützt sich nach den eigenen Angaben des Herausgebers[5]) vollständig auf die berüchtigte Ausgabe des päpstlichen Taxenbuches von Antoine du Pinet, für die nicht einmal der Verfasser der überaus gehässigen Schrift: ‚Das kirchliche Finanzwesen der Päpste‘ einzutreten wagt[6]).

---

[1]) Ebenda.

[2]) Očerk, Bd. II S. 410; Pravosl. dogm. bog. Bd. IV S. 267.

[3]) Archiv für Literatur- und Kirchengeschichte des Mittelalters. Bd. IV (J. 1888) S. 220 ff. In der Vorrede jener Taxrolle heißt es: ‚Ut igitur scriptores poenitentiariae domini papae *in recipiendo pro scriptura litterarum de poenitentiariae litteris procurandis* de cetero non excedant . . .‘ (AaO. S. 221).

[4]) Das Taxwesen der päpstlichen Kanzlei vom 13. bis zur Mitte des 15. Jahrhunderts in ‚Mitteilungen des Instituts für österreichische Geschichte‘ Bd. 13 (J. 1892) S. 1 ff.

[5]) Julien de' Saint-Acheul, Taxes des parties casuelles de la boutique du pape, pour la remise, moyennant argent, de tous les crimes et péchés. Troisième édition. Paris 1833. Introduction p. XII.

[6]) Woker, Das kirchliche Finanzwesen der Päpste. Nördlingen 1878 S. 76. Zur Kritik dieser Tendenzschrift vgl. Literarische Rundschau 1879.

15. Mit welcher Zähigkeit die russische Schultheologie an jeder gegen die katholische Kirche einmal vorgebrachten, wenn auch durchaus unbegründeten Anklage festhält und sie, anstatt sie richtig zu stellen, immer weiter aufbauscht, tritt klar zu Tage bei dem Sakramente der letzten Ölung.

Auf Grund der mißverstandenen Bezeichnung ‚letzte' (extrema) Ölung tadelt Makarij die römische Kirche, daß sie das Sakrament der Ölweihe nur denen spende, welche bereits im Sterben liegen[1]). Innokentij wiederholt diese Beschuldigung, indem er, unter Berufung auf das Konzil von Trient behauptet, daß ‚nach der Kirchenordnung der Lateiner das Sakrament der Ölweihe solchen Kranken gespendet werden soll, welche bereits im Verscheiden sind und nur des Trostes oder Schutzes gegen die Schrecken des Todes bedürfen'[2]). Silvester geht weiter und sagt, daß die römische Kirche den inneren Zweck des Sakramentes vollständig umgedeutet habe und es einzig als ein Beruhigungsmittel für die aus diesem Leben Scheidenden und keineswegs als ein Heilmittel für körperliche Leiden anerkenne[3]). Dieselbe Anklage bringen fast mit den gleichen Worten Epiphanovič[4]) und Malinovskij[5]) vor, ebenso wie Silvester, unter Hinweis auf die Definition des Konzils von Trient — obwohl das Konzil die (bedingte) körperliche Genesung ausdrücklich unter den Wirkungen der letzten Ölung aufzählt und als Empfänger des Sakramentes unterschiedslos alle (Schwer-)Kranken nennt und von den dem Tode Nahen nur sagt, daß ihnen vor allem das Sakrament zu spenden sei[6]); obwohl ferner zahlreiche Bestimmungen

---

N. 1 u. 2. — Über den weiteren sehr kuriosen ‚Tatsachenbeweis' Malinovskijs für den Ablaßhandel der katholischen Kirche vgl. unsere oben zitierte Schrift ‚Die Genugtuung für die Sünde nach der Auffassung der russischen Orthodoxie'.

[1]) Pravosl. dogmat. bogosl. Bd. II S. 471.

[2]) Bogosl. obličʼ. Bd. II S. 376.

[3]) Opyt, Bd. V S. 62.

[4]) Zapiski S. 87.

[5]) Pravosl. dogmat. bogosl. Bd. IV S. 412.

[6]) In dem 2. Kapitel der Darlegungen über die letzte Ölung, welches die Überschrift trägt: ‚De effectu huius sacramenti' heißt es: ‚qua infirmus . . . *et sanitatem corporis* interdum, ubi saluti animae expedierit, consequitur' (Denzinger, Enchiridion[10] n. 909). Über den Empfänger sagt das Konzil im folgenden Kapitel: ‚Declaratur etiam,

von abendländischen Partikularsynoden, vom Mittelalter bis ins 19. Jahrhundert, vorliegen, welche die Sitte, die letzte Ölung bis auf den Moment des Verscheidens hinauszuschieben als einen Mißbrauch scharf verurteilen[1]), und auch der Römische Katechismus diese Praxis als sehr schwer sündhaft bezeichnet[2]).

16. Damit wollen wir das Verzeichnis der Mißdeutungen und Entstellungen der römisch-katholischen Glaubenslehre in den russischen orthodoxen Handbüchern der Theologie schließen, weil wir uns vorgenommen haben, nur die bedeutsameren und allgemein oder wenigstens allgemeiner aufgenommenen Unrichtigkeiten zusammenzustellen. Die Zahl der unberechtigten Vorwürfe, welche von einzelnen Autoren, zumal in untergeordneten Dingen, erhoben werden, ist erheblich größer. Mit besonderer Emsigkeit hat Malinovskij, der Verfasser der neuesten umfangreicheren orthodoxen Dogmatik in russischer Sprache, aus den Schriften alter und neuer Feinde des Papsttums die Anklagen gegen die römisch-katholische Kirche zusammengetragen[3]). Überhaupt — dies müssen wir als Ergebnis unserer Untersuchung feststellen — offenbart die russisch-orthodoxe Schultheologie eine steigende Tendenz zur Vergrößerung und Erweiterung der zwischen beiden Kirchen bestehenden Lehrunterschiede. Das neue Programm der ‚überführenden Theologie' für die geistlichen Seminarien macht, wie wir gesehen haben, mehr Differenzen geltend als die vor einem halben Jahrhundert verfaßten

---

esse hanc unctionem *infirmis* adhibendam, *illis vero praesertim*, qui tam periculose decumbunt, ut in exitu vitae constituti videantur, unde et sacramentum exeuntium nuncupatur' (Denzinger l. c. n. 910).

[1]) Vgl. Kern, De sacramento extremae unctionis tractatus dogmaticus. Ratisbonae 1907, p. 305 sqq.

[2]) ‚In quo tamen *gravissime peccant, qui illud tempus aegroti ungendi observare solent, cum iam, omni salutis spe amissa* vita et sensibus carere incipiat' (Catechismus ex decreto Concilii Tridentini p. II c. VI, 9).

[3]) U. a. eignet sich Malinovskij auch den Vorwurf der Synode von Pistoja (vgl. Denzinger, Enchiridion symb.[10] n. 1563) gegen den Herz-Jesu-Kult an, indem er behauptet, daß dadurch gegen die altchristliche Lehre von dem dem einen Christus zu erweisenden Kult gefehlt und das Dogma von der Einpersönlichkeit Christi von Grund aus umgestoßen werde. Ebenso soll der eucharistische Kult ‚zu seinem ausschließlichen Gegenstande den Leib Christi, die menschliche Natur Christi getrennt von der göttlichen Natur' haben und deshalb auf nestorianischen Anschauungen beruhen. Pravosl. dogmat. bogosl. Bd. III S. 131 ff; Bd. IV S. 219.

Handbücher und die jüngsten Theologen gehen wiederum in mehreren Punkten über das offizielle Programm hinaus.

Angesichts der gegenwärtig in Rußland vorherrschenden Geistesrichtung läßt sich in dieser Hinsicht wohl auch für die nächste Zukunft ein Wandel in größerem Umfange nicht erhoffen. Doch der Wahrheit zum Zeugnis, möge nicht unerwähnt bleiben, daß es in den Reihen der russisch-orthodoxen Theologen nicht gänzlich an Männern fehlt, welche sich eine andere Einsicht in die Kontroverse zwischen den russischen Orthodoxen und der römisch-katholischen Kirche verschafft haben und dieselbe auch ohne Scheu zum Ausdruck bringen. Diesen Mut hat jüngst der Professor an der Universität des hl. Vladimir zu Kiew, Protohiereus Svjetlov bekundet, der in seiner neuesten Schrift fast alle orthodoxen Anklagen gegen die römisch-katholische Kirche als unbegründet bezeichnet[1]). Die diesbezüglichen Ausführungen dieses hervorragenden Gelehrten[2]) wollen wir hier noch zum Schluß im Auszuge mitteilen.

17. ‚Nach dem Programm‘, so beginnt Svjetlov ‚weicht die römische Kirche von der orthodoxen in der Lehre von den Offenbarungsquellen ab durch die Gleichstellung der nichtkanonischen Bücher des A. T. mit den kanonischen. Doch diese Abweichung wird vollständig beseitigt durch unsere mit der römisch-katholischen übereinstimmende Praxis, die kanonischen wie auch die nichtkanonischen Schriften als Bücher der hl. Schrift zu zitieren, die in gleicher Weise in den Kanon aufgenommen sind, was schon bei den Vätern des 5. Jahrhunderts nachweisbar ist. Die Katholiken nennen die nichtkanonischen Schriften deuterokanonische, die kanonischen protokanonische — der Unterschied betrifft also ausschließlich die Ausdrucksweise‘.

‚Die Beschränkungen des Bibellesens für die Laien darf man nicht als ein Verbot des Bibellesens für die Laien hinstellen. Ein solches Verbot gehört der Vergangenheit an (?); das Verbot aber des Bibellesens ohne Leitung der Kirche besteht auch innerhalb der Or-

---

[1]) Christianskoje wjeroučenije w apologetičeskom islořenij (Christliche Glaubenslehre in apologetischer Darlegung) Bd. I Kiew 1910 S. 187 ff.

[2]) Das Hauptwerk Svjetlovs: Krest Christov (Das Kreuz Christi. Die Bedeutung des Kreuzes in dem Werke der Erlösung)[2] Kiew 1907 haben wir ausführlicher besprochen in den ‚Weidenauer Studien‘ Bd. II. Wien 1908 S. 110 ff.

thodoxie und in dieser Beziehung gibt es keinen Unterschied zwischen der Orthodoxie und dem Katholizismus, es sei denn einen solchen, der uns nicht zum Vorzuge gereicht. Von Seiten der katholischen Kirche und Theologie geschieht alles, damit die Bibel allen Gläubigen zugänglich gemacht werde, bei uns dagegen gibt man sich nur mit Kompilationen und Übersetzungen von biblischen Arbeiten lateinischer Theologen ab, an eine Bibel fürs Volk hat man, scheint es, noch nicht einmal gedacht. Es wäre also besser im Programm die angeführte Abweichung zu streichen'.

‚Die Abweichung in der Lehre von der persönlichen Eigentümlichkeit des hl. Geistes sollte gleichfalls bestimmt fallen gelassen werden, denn es ist eine Schande für die russische Theologie, weiterhin das Filioque eine Häresie zu nennen, nachdem in der Kontroverse mit Altkatholiken die Tatsache vollkommen klargestellt worden ist, daß diese Lehre in Form einer frommen theologischen Meinung von zahlreichen Vätern und Kirchenlehrern sowohl des Abend- wie des Morgenlandes (Tertullian, Athanasius, Augustinus usw.) vertreten wurde'.

Die Aufnahme des Filioque ins Symbolum erklärt S. zwar für einen Verstoß gegen die Bestimmungen der allgemeinen Synode zu Ephesus; doch sei die Sache nicht von einer solchen Wichtigkeit, daß sie der Wiedervereinigung der Kirchen entgegenstehen sollte, wie sie auch nicht Grund der Trennung gewesen sei, sondern derselben nur als Vorwand gedient habe.

Die Einreihung der katholischen Lehre von der Erbsünde in das offizielle Verzeichnis der Abweichungen bezeichnet S. als ‚vorzeitig', weil die einschlägigen Fragen weder von der Allgemeinen Kirche entschieden noch auch von den russisch-orthodoxen Theologen genügend klargestellt seien.

Das Dogma von der Unbefleckten Empfängnis Mariä nimmt nach dem Urteil S.'s mit Recht eine Stelle unter den lateinischen Abweichungen ein. Doch erscheint es ihm nicht so bedeutungsvoll, daß es die Union verhindern sollte. ‚Wenn die Existenz dieser Lehre im Abendlande im 9. Jahrhunderte die Gemeinschaft der morgenländischen Kirche mit der abendländischen nicht gestört hat, warum soll sie jetzt ein Hindernis der kirchlichen Gemeinschaft sein?'

Weil die Synoden, welche von der orthodoxen Christenheit als ökumenische anerkannt werden, genauer nur die christologischen Fragen entschieden haben, spricht S. den russischen Theologen von vornherein

das Recht ab, die römisch-katholische Anthropologie zu zensurieren. Dann zeigt er noch im Einzelnen, daß die ‚römischen Abweichungen' des offiziellen Programms nur ‚vermeintliche Abweichungen' sind.

Eine solche bloß vermeintliche Abweichung, sagt S., ist das katholische Dogma von den überpflichtigen Werken und dem Verdienstschatz der Heiligen: Denn ‚in Wirklichkeit gibt es auch in unserer Kirche und in unserer Theologie eine Einteilung des evangelischen Gesetzes in Räte und Gebote, mit den daraus sich ergebenden Folgerungen in der Lehre von den Bedingungen der Rechtfertigung und obwohl zugleich mit dieser lateinischen Auffassung bei uns eine andere existiert, so herrscht doch sowohl in der Theologie wie im Glauben des einfachen Volkes die erste Ansicht vor, welche im Sittengesetz die allen obliegenden Pflichten und die höheren Tugendwerke unterscheidet. Von diesem Standpunkt aus genießt in den Augen des russischen Volkes ein höheres Ansehen: Das Mönchtum, die Jungfräulichkeit, die Weltentsagung. Dem Gebete, Fasten, Almosen, Wallfahrten an hl. Stätten wird von altersher ebenso von der Theologie als auch von der Anschauung des einfachen Volkes eine erlösend-genugtuende Bedeutung zur Tilgung der Sünden zuerkannt. Ein Widerhall dieser russischen religiösen Überzeugung findet sich auch im Katechismus des Metropoliten Philaret, welcher der Jungfräulichkeit als einem höheren Stande den Vorzug vor dem Ehestande zuspricht. Den einzigen zufälligen Unterschied der orthodoxen Kirche von der lateinischen bildet das Fehlen der Ablässe bei uns, welche einen Mißbrauch der religiösen Gefühle der abendländischen Christenheit durch den Papst darstellen. Doch in anderer Form und in anderer Weise macht sich auch bei uns eine die russische Seele tief durchdringende Erkenntnis geltend von der persönlichen Unwürdigkeit und Sündhaftigkeit sowie das Bedürfnis höherer Tugendakte zur Tilgung der Sünden oder eine ehrfurchtsvolle Bewunderung solcher Tugendakte bei anderen, besonders der Tugenden des Mönchtums . . . Somit gibt es im Grunde genommen auch bei uns Ablässe, nur in anderer Form. In jedem Falle enthält die Idee der Ablässe in sich nichts dem religiösen Bewußtsein des russischen Volkes Fremdes.'

Die von der russischen Schultheologie behauptete Differenz in der Lehre von ‚der magischen Wirksamkeit der Sakramente

ex opere operato' weist S. als unbegründet zurück, weil dieselbe Anschauung ,bedauerlicher Weise' (!) auch von der russisch-orthodoxen Theologie, unter Berufung auf ,das Sendschreiben der morgenländischen Patriarchen' (= Bekenntnis des Dositheos) als kirchliche Lehre verteidigt werde.

Eine ,nur vermeintliche Abweichung' sei auch die lateinische Lehre vom vindikativen Charakter der bei der Beichte auferlegten Bußwerke (Epitimien); denn die lateinische Auffassung von den Epitimien ,als Mitteln zur Tilgung der Ungerechtigkeit der Sünde', werde auch in dem Katechismus Philarets vorgetragen und von der orthodoxen kirchlichen Praxis geteilt.

Vollends entbehre jeder objektiven Grundlage die Abweichung in der Lehre vom Sakramente der Ölweihe, weil die beiderseitige Praxis vollkommen übereinstimme.

Die Differenzen, welche bezüglich der Taufe, Firmung und Eucharistie geltend gemacht werden, erklärt S. sämtlich für unwesentlich. Der Zölibat der Geistlichen müsse schon deshalb aus der Reihe der Lehrunterschiede ausscheiden, weil er nur eine Sache der Disziplin sei. Übrigens, ,inwiefern sei der Zölibat der katholischen Geistlichen schlechter als die Ehelosigkeit der orthodoxen Bischöfe und der pflichtgemäße oder erzwungene Witwenstand des weißen (Welt-) Klerus?'

Endlich erkennt S. auch in der Lehre vom Mittelzustand der menschlichen Seelen im Jenseits keinen sachlichen Gegensatz an. In wesentlichen Punkten herrsche auch hier Übereinstimmung; die Differenz betreffe nur ,die Form'. Die lateinische Lehre von dem jenseitigen Los der nicht ganz heiligen Seelen entspreche vollkommen der religiösen Überzeugung des russischen Volkes. Außerdem habe der Glaube ans Fegfeuer im Abendlande schon seit dem Altertum bestanden, ohne die Gemeinschaft zwischen beiden Kirchenhälften zu stören. Vor allem aber, so betont S. noch einmal gehöre diese Kontroversfrage nicht zu denjenigen Fragen, welche durch die unbestreitbare Autorität eines allgemeinen Konzils definiert wären.

Die einzige wahre und wesentliche Differenz zwischen dem katholischen und dem orthodoxen Glauben findet S. in der Lehre von der Kirche. Insbesondere erachtet er ,die lateinische Lehre von der Stellung des Papstes als des Hauptes der Kirche und von seiner Unfehlbarkeit für einen derart fundamentalen Artikel, daß er dem ganzen kirchlich-religiösem Leben und der reli-

giösen Weltanschauung des Katholizismus seinen Stempel aufdrückt und es zu einem besonderen, abgeschlossenen System, zum Papismus, macht.' ‚Unter dem Einfluß der Idee von der absoluten Gewalt des Papstes in der Kirche wird der ganze Begriff der Kirche, ihr Wesen, ihre gottgesetzte, kanonische Ordnung, die Bedeutung der Hierarchie, sowie das Verhältnis der Hierarchie zur Herde der Gläubigen umgestaltet und umgebildet'.

Damit gedenkt aber S. durchaus nicht, der offiziellen russischen Polemik wenigstens in diesem Punkte recht zu geben; vielmehr erklärt er: ‚Wenn gemäß dem Programme für die geistlichen Seminarien der Katholizismus in der Lehre von der Kirche den vollendeten Gegensatz zur Orthodoxie darstellt, so muß gemäß der Wahrheit mit aller Entschiedenheit gesagt und offen bekannt werden, daß es einen erheblichen Unterschied zwischen der katholischen und der orthodoxen, insbesondere unserer russisch-orthodoxen Kirche nicht gibt. Der Unterschied zwischen der katholischen und unserer Kirche ist geschwunden und schon seit der Kirchenreform Peters I. fast vollständig beseitigt worden'.

Auf den im Sinne des berühmten russischen Irenikers Solovjev selbst gemachten Einwand, daß die römisch-katholische Kirche nicht als häretisch bezeichnet werden könne, weil die Frage nach der gottgewollten Verfassung der Kirche und dem Organe der allgemeinen Lehrgewalt in der Kirche von einer unbestreitbaren Autorität nicht definiert sei, erwidert Svjetlov, daß die katholische Auffassung zweifellos durch die Geschichte als irrtümlich dargetan werde. Geschichtlich lasse sich nachweisen, daß die Kirche ursprünglich sich auf dem Prinzip der Gemeinschaft (sobornost) aufgebaut und eine Gemeinschaftsverfassung gehabt habe. Die höchste Gewalt sei ausgeübt worden in den einzelnen Gemeinden von der lokalen Synode der Herde, d. i. dem Klerus und den Gläubigen, in Verbindung mit ihrem geistigen Vater, dem Bischof; in der ganzen Kirche von der allgemeinen Synode, d. i. von den Bischöfen in Verbindung mit ihren Herden. Durch verschiedene Umstände, am meisten durch das Erkalten des Geistes des Glaubens und der Liebe sei die Einheit aufgehoben und in den mystischen Leib Christi der Dualismus, die Unterscheidung zwischen der lehrenden und der hörenden Kirche hineingetragen worden. Die tatsächlich aufgekommene Ordnung habe dann die römische Kirche zum Prinzip erhoben.

Zwar dürfe man das nicht eine Häresie nennen, weil es sich nicht um eine theoretisch-dogmatische, sondern um eine praktische Sache

handle; doch sei dies das größte und einzige Hindernis für die Vereinigung der römischen Kirche mit der orthodoxen, weil sich darauf eine falsche Auffassung von der Vereinigung der Kirchen gründe, zufolge derer die Katholiken unter der Vereinigung eine Unterordnung unter ihre Kirche verstehen.

Svjetlov selbst enthüllt sich schließlich als Latitudinarier, d. h. als Anhänger jener Theorie, welche alle bestehenden christlichen Bekenntnisse als Zweige der einen allgemeinen Kirche ansehen will; er definiert nämlich die Kirche als ‚die Gesamtheit der wahrhaft Gläubigen, die überall zerstreut sind in den christlichen Klein- oder Sonderkirchen im Abend- und Morgenlande, oder was dasselbe ist, die Gesamtheit der Kleinkirchen des Abend- und Morgenlandes, welche wegen der Unmöglichkeit einer allgemeinen Synode bei der äußeren Spaltung der Kirche, einer vollen äußeren oder sichtbaren Organisation entbehren, aber dennoch innerlich vereint sind durch den Glauben und das Gnadenleben in Christus, der als Haupt seine Kirche oder seinen Leib mit sich vereint.‘ [1])

Näher auf den Kirchenbegriff Svjetlovs einzugehen, gehört nicht zu unserem gegenwärtigen Thema. Wir haben seine Ausführungen über die römisch-katholische Lehre nur deshalb hier herangezogen, um zu zeigen, daß es der offiziellen russisch-orthodoxen Schulpolemik auch von Seiten russischer Theologen an der berechtigten Kritik nicht gänzlich mangelt.

18. Wenn es nun auch verfehlt wäre, darauf übermäßige Hoffnungen zu bauen — zumal diese Kritik bisher nur vereinzelt sich erhebt und extreme Anschauungen nicht zu vermeiden weiß — so darf man doch wohl erwarten, daß solche mutvolle Ausstellungen nicht völlig spurlos verhallen, sondern wenigstens hie und da ernst angelegte Geister zum Nachdenken und zur Prüfung des wahren Sachverhaltes veranlassen und so mit der Zeit die orthodoxe Polemik gegen die katholische Kirche auf eine mehr objektive Grundlage stellen werden. Mögen die gegenwärtigen kirchlich-politischen Verhältnisse Rußlands dafür auch noch so wenig günstig erscheinen, an der Macht der Wahrheit und der liebevoll waltenden göttlichen Vorsehung darf man gewiß nicht verzweifeln.

---

[1]) AaO. S. 209.

Rezensionen

The Encyclopaedia Britannica 11. Auflage 28 Bände. Preis nach Ausstattung und Papier verschieden.

Die 28 Bände der englischen Enzyklopädie erscheinen soeben alle zusammen wie ein einziges Buch und reichen [nach der Ankündigung der Cambridge Universität] in ihren Angaben bis ins Jahr 1910. Diese Tatsache ist in der Editionstechnik und Organisation etwas Neues. Man braucht nur an andere große Nachschlagewerke [Ersch und Gruber 1813 angefangen, Roscher 1884, Pauly-Wissowa 1903, Vacant und Mangenot 1903, Cabrol 1907, Buchberger 1907] zu erinnern, die früher begonnen wurden und zur Stunde noch nicht abgeschlossen sind, um auf diesen technischen Vorzug die Aufmerksamkeit zu lenken. Der fast gleichzeitige Druck der vielen Bände setzt voraus, daß bis zu einem bestimmten Zeitmoment der gesamte Stoff der Enzyklopädie von allen Schriftstellern fertig eingeliefert ist. Hiezu braucht es eine straffe Organisation und zahlreiche Mitarbeiter, so daß jeder bald und leicht seine Beiträge liefern kann. Statt die Abonnenten Jahr um Jahr mit neuen Bänden zu versehen, für die eine eng umgrenzte Reihe von Gelehrten nach und nach Stoffe verarbeitet, ist alles einlaufende Material zusammengehalten und dann gleichzeitig veröffentlicht worden. Die Interessenten und Leser stehen dadurch plötzlich vor dem Ergebnis einer jahrelangen, vorbereitenden Tätigkeit. Um diesen überraschenden Erfolg zu erzielen, wird an die Druckerei [University Press, Cambridge], an das Kapital und an die leitende Kommission eine ganz außerordentliche Anforderung gestellt. Für 28 Bände von je 950 Seiten hat ohne eigene Vorbereitung keine

Druckerei die gleichen Typen vorrätig, noch kann sie in kürzester Frist den Satz erledigen; auch das Personal ist für außergewöhnliche Leistungen, die nur kurze Zeit währen, schwer zu bekommen. Stellt man die Satzkosten mit den Zahlungen an die Autoren zusammen, so stieg das erste Anlagekapital bereits auf 230.000 Pfund.

Das leitende Komité warb in allen Ländern Mitarbeiter an und gab sich Mühe, durch genaue Angabe des Themas auch eine einheitliche Behandlung zu erzielen. In den Abhandlungen geben die fettgedruckten Randvermerke den Hauptinhalt an. Der Kommission waren alle diese Überschriften auf Zetteln zu Händen. Sie boten ihr die Hauptanhaltspunkte, um Wiederholungen zu vermeiden und Lücken aufzufinden. Ein Organisator leitete den gesamten gleichen Stoff mit dem längeren theoretischen Bericht und den vielen begleitenden Artikeln, die sich alphabetisch auf die Bände verstreuen, zB. ‚Geographie'. In dem ausgedehnten britischen Kolonialreich fanden sich für dies Gebiet Mitarbeiter in Menge, doch auch Krümmel (Kiel), Nansen, Helmert (Berlin) wurden gewonnen. Die Übersetzung ins Englische in flüssiger Sprache, ohne dem Inhalt Eintrag zu tun, zählte noch zu den leichteren Obliegenheiten.

Die ‚englische Literatur' ist in Kürze in ihrer Entwickelung vorgelegt, die Hauptautoren sind biographisch behandelt, Themata: Drama, Poesie, Epik, Dialog, Prosa werden für sich erörtert, von lebenden Schriftstellern sind die Notizen zusammengestellt, wie wir sie im Literaturkalender zu suchen gewohnt sind. Geschichte, Kritik und Biographie sind in der ‚Literatur' meist verständig geschieden. Von unangenehmen nationalen und religiösen Stimmungen ist die Darstellung leider nicht frei [Shakespeare frankly enlisted Jew-hatred, Pope-hatred and France-hatred among the resources of his master faculties. — Milton was a true Protestant in having a variant doctrine, shared by no other mortal].

Viele von den aufgezählten Mitarbeitern sind lange tot (Luchaire, Kraus, Jülg, Taunton). Man darf daher die Angabe (Ankündigung der Cambridge University S. 9: the information it contains is of the year 1910), daß die Informationen alle bis 1910 reichen, nicht gerade pressen. Eine stattliche Zahl Schriftsteller ist aus den Professorenkreisen aller Länder geworben. Wir glauben gerne, daß es dem leitenden Komité darum zu tun war, die besten Kräfte heranzuziehen. Die Enzyklopädie gibt daher über ‚Geographie', ‚Geschichte', ‚Recht' die vorherrschenden Universitätsmeinungen wieder. Nach der alltäglichen

Auffassung ist damit inhaltlich das Beste geboten, das sich heuer erreichen läßt. Vergleicht man die straffe Organisation und die einheitliche Verteilung der Disziplinen auf Hauptberichte und erklärende Nebenartikel mit den verschiedenen sich oft widersprechenden Inhalten, so erfährt man greifbar die übergroße Mannigfaltigkeit, in der die Professorenaussagen auseinandergehen. Von Seiten der Hauptkommission liegt eine entgegenkommende Freundlichkeit darin, jeden gewählten Mitarbeiter seine Auffassung wiedergeben zu lassen. Man kann nicht sagen, daß alle mit Takt und mit der für das breite Publikum notwendigen Rücksicht, wie es in einer Enzyklopädie schicklich wäre, ihrem Auftrag nachgekommen sind. Die Verschiedenheit der Meinungen tritt schon in ganz indifferenten Thematen hervor. Kommen noch nationale und religiöse Gegensätze hinzu, so äußert sie sich oft überaus lebhaft. Vielleicht hätte das Komité auch in diese Mannigfaltigkeit der Beurteilung insofern eine Ordnung und Einheit bringen können, als es ihr selbst nur einen subjektiven Wert zumaß durch ein erklärendes Wort zB. ‚Irland', Geschichte Irlands [‚nach heutiger englischer Auffassung']. So wie der Bericht jetzt dasteht, wirkt er heiter auf dem Kontinent, einem Iren tut er in ungerechter Weise weh [S. 778 about 9000 persons were sent to the West Indies, practically into slavery muß heißen statt practically ‚absolutely'].

Den Israeliten hat sich die leitende Kommission hilfsbereit gezeigt. Artikel, die sie betreffen, gab sie in ihre Hand. Den Antisemitismus lernen wir daher von den jüdischen Gesichtspunkten des Lucian Wolf aus kennen, der uns den verstorbenen Dr. Lueger in Wien wieder unter die bekannte Beleuchtung durch die Neue Freie Presse vom 29./3. 1901 rückt. In dem weit ausgeführten historischen Überblick über die Juden ist die heikle Überleitung in die Neuzeit von Israel Abrahams geschickt ausgeführt. Andere jüdische Mitarbeiter: Müller David (Wien), Bacher Wilhelm (Budapest), Jastrow Morris, Jacobs Josef und der konvertierte Ginsburg Christian David mögen behufs näherer Informierung in der Jewish Encyclopaedia eingesehen werden. Es könnte wohl diese Rücksichtnahme auf nationale und religiöse Empfindungen der Israeliten für die Zukunft überhaupt die Frage nahe legen, ob man nicht nationale, politische und andere Gesichtspunkte, die der Kontroverse unterliegen, von der interessierten Partei solle darstellen lassen.

Für die religiösen Momente hätte man von der Encyclopaedia Britannica am ehesten eine Darlegung der Theologie der

High Church erwartet. Doch im Verhältnis sind deren Professoren ziemlich selten vertreten, der liberale Protestantismus wiegt bei weitem über. Auf dem wichtigen konfessionellen Gebiete macht sich die inhaltliche Verschiedenheit am unangenehmsten fühlbar. In einem weit ausholenden Artikel über ‚Christianity' nimmt der New Yorker (protestantische) Professor Knox das Wort, der anglikanischen Kirche wird gar nicht gedacht, die katholische Kirche ist [S. 289 links attitude of the Roman church] in einigen Sätzen charakterisiert, von denen jeder einzelne als katholische Auffassung irrig wäre, die angegebene Literatur ist allein die des liberalen Protestantismus. Die Leitung der Catholic Encyclopaedia, welche bis Band 10 Newman erschienen ist, hat für objektive Darstellung besser gesorgt [vergleiche zB. Anglicanism]. Das leitende Komité wird eine größere inhaltliche Einheit sicher für die Zukunft ins Auge fassen müssen. In der Auswahl und Einladung von Katholiken als Mitarbeiter (Braun S. J., Butler O. S. B., Crawford, Delehaye S. J., Duchesne, Hedley O. S. B., Pastor) hat die Leitung Entgegenkommen bewiesen. Keinem der Genannten ist ein führender Hauptbericht übertragen. Leider sind die zahlreichen englischen Fachgenossen, soweit sie katholisch sind, fast ganz ausgeschlossen worden. Einen Dom Chapman, Thurston und viele andere wird ein Benutzer der Enzyklopädie auf dem Kontinent nur ungern vermissen; sie sind ihm durch zahlreiche Arbeiten bekannt geworden. Es erregt peinliche Verwunderung, wenn ein englisches, nationales Sammelwerk sich nicht um ihre Dienste bemühte.

Neigt sich nun der Gesamtcharakter der Enzyklopädie mehr einem Konversationslexikon gewöhnlichen Schlages zu oder reicht er an die Höhe eines wissenschaftlichen Nachschlagebuches heran? Vom Komité ist sicher das höhere Ziel angestrebt worden. Es ist auch selbstverständlich, daß es in einer Sammelleistung von Hunderten Mitarbeitern schwache Partien geben wird. Einige seien kurz als Beispiele genannt. ‚Probabilismus' sinkt in falscher Darlegung unter den Kontroversstil der Tagesblätter herab. Bei dem von Taunton revidierten Artikel ‚Jesuits' hat ein eigenes Mißgeschick obgewaltet. Taunton starb 1907. Zu Lebzeiten wurde er von keinem wissenschaftlichen englischen Katholiken (the Month 1901 May 502; Catholic Times 19/4 1901 S. 3) ernst genommen. Sein überarbeiteter Artikel blieb 3 Jahre (1907/10) unberührt liegen, ist inhaltlich irrig und mit Rücksicht auf die neuerschienene Literatur voll und ganz veraltet. Daß man diesen merkwürdigen Literaten durch Anfügung von S. J. zum Mitglied der Gesellschaft Jesu 'gemacht hat, ist sehr bedauerlich und wir bitten darum, dieses irreführende Versehen (vol. XV

Initials and Headings of articles VII E. Tn = Rev. Ethelred Luke Taunton *S. J.*) noch im Indexband korrigieren zu wollen. [Die innere Verfassung (S. 338 rechts) ist falsch, die Zahl der Mitglieder 16293 ist nach ihm nicht zu ermitteln, davon 3692 englisch redende (unter 3000. S. 347). Die folgende maßgebende neue Literatur ist nicht berücksichtigt und fehlt in der Bibliographie: Geschichte der Jesuiten in Portugal unter der Staatsverwaltung des Marquis Pombal. Aus Handschriften herausgegeben von Christoph Gottlieb Murr (Protestant) 1787/8; neue verbesserte Ausgabe von J. B. Hafkemeyer 1910. A. Kröß, Geschichte der böhmischen Ordensprovinz. Wien 1910. Historia de la compañía de Jesús en la asistencia de España por el Antonio Astrain. Drei Bände. Madrid, Rivadeneyra, 1902/9. Histoire de la compagnie de Jésus en France des origines à la suppression. (1528—1762). Tome I. Les origines et les premières luttes (1528—1575). Par le P. Henri Fouqueray S. J. Paris 1910. Geschichte der Jesuiten in den Ländern deutscher Zunge im XVI. Jahrhundert. Von Bernhard Duhr S. J. Freiburg im Breisgau 1907. Storia della compagnia di Gesù in Italia. Narrata col sussidio di fonti inedite dal P. Pietro Tacchi Venturi D. M. C. Volume Primo. Roma-Milano 1910. Am geeignetsten zur Revision dieses Artikels waren wohl die bekannten Hughes in Rom und Pollen in England.] Der für die anglikanische Kirchenverfassung so wichtige ‚Cyprian' ist dürftig behandelt, in der Literatur wird nur auf Benson verwiesen. Bei ‚Jehova' (Yahweh) sind die 1907 von Traube [Nomina sacra] veröffentlichten neuen graphischen Gesichtspunkte nicht erwähnt. Im allgemeinen ist auf volle Literaturangabe weniger gesehen, während der Stil meist gut besorgt ist.

Da die 10. Auflage nur Supplementbände brachte, zieht man zum Vergleich besser die 9. heran. Die 11. hat 4 Bände mehr, bietet aber durch einheitliche Anlage und Vermeidung von Wiederholungen fast doppelte Information. Im ganzen sind 7000 Artikel mehr, Band 5 zB. hat einen Zuwachs von 543, die Geologie ist statt auf 50 (9. Auflage) auf 500 Artikel verteilt. Auch die geographischen Angaben sind stark vermehrt (‚Brasilien' statt einer knappen Seite fast 7, ‚Ecuador' statt 10 Zeilen jetzt 5 Seiten). Objektiv sind ‚Galileo', ‚Assumption', ‚Immaculate Conception' gegeben. Das angewandte dünne indische Papier, das bei Brevieren längst in Brauch ist, mindert allerdings die Ausdehnung und die Schwere, empfiehlt sich aber für eine große Bibliothek nicht. In einem Wohnzimmer wird es sich für wenige Benutzer als praktischer erweisen; aber selbst dort sollte der Indexband zum leichteren Blättern dickes Papier haben, wie es auch vom Verlag angeboten wird.

Innsbruck. Heinrich Bruders S. J.

Hermann van Laak, Professeur de théologie à l'Université Grégorienne. **Harnack et le miracle.** Études de théologie et d'histoire. Bloud et Cie. 1911, Paris. 126 S. 8.

In einer der letzten Studien Harnacks über den Klemensbrief (zur Bestimmung des Charakters des ältesten Heidenchristentums. Sitzungsberichte 1909 III S. 38—63) wird das jeden Kenner der altchristlichen Literatur eigentümlich berührende Resultat vorgelegt, Klemens maße dem Wunder keinen religiösen Wert bei; diese Auffassung sei die ältere ‚vorkatholische', erst nach und nach werde sie durch die andere: je wunderbarer, desto katholischer verdrängt. Mancher, der die wenige Seiten umfassende Skizze durchblätterte, mag sie heiter beiseite gelegt haben; denn ähnliche Aufstellungen, die bloß durch Neuheit wirken, kommen zu häufig vor, als daß sie überraschende und tiefere Eindrücke hinterließen. Hermann van Laak hat mit Rücksicht auf die Studierenden in Italien und Frankreich den Beweisgang Harnacks nüchtern geprüft und seine Ergebnisse in einer Abhandlung veröffentlicht. Überall ist er dem Dogmenhistoriker gegenüber gewählt und rücksichtsvoll. Man liest aus jeder Zeile, daß es sich nur um die Sache handelt, diese allerdings däucht ihm wichtig genug. ‚Nous avons lu toutes les oeuvres d'Harnack relatives à l'histoire de la littérature chrétienne et à celle des dogmes du christianisme; nous les avons mûrement examinées en maintes parties: plus d'une fois nous avons constaté avec satisfaction la fermeté et la subtilité de ses procédés de critique et d'herméneutique'. — Zu einer sachlichen Kritik ist der Gegenstand gut gewählt. Durch das Thema ist der Stoff klar umgrenzt. Die Ausdehnung des Briefes ist verhältnismäßig klein. Die Prüfung aller Stellen, die Harnack interpretierte, läßt sich daher leicht überblicken. Und was ist das Resultat der Untersuchung? Bei einem verhältnismäßig leicht zu behandelnden Gegenstand: ‚Das Wunder und seine Beurteilung in den ersten christlichen Jahrzehnten' werden zahlreiche methodische Fehler aufgedeckt. Die kritische Arbeit rechtfertigt die Schlußsätze: (S. 123/4) ‚Wenn der Dogmenhistoriker so willkürlich vorangegangen ist, bei einem begrifflich und historisch so leicht wägbaren religiösen Moment wie dem Wunder, wie wenig Vertrauen flößen dann seine Darlegungen ein, wo es sich um schwierige Begriffe handelt (Sakramente, aktuelle, habituelle Gnade, Menschwerdung, Dreieinigkeit), wo die Quellen dürftige Auskunft geben, die Terminologie unklar und schwankend ist'!

‚Wer daher nicht selbst die Schriften der Väter gelesen hat und nicht unmittelbar aus den Texten über eine theologische Frage orientiert ist, sollte gegen die Urteile Harnacks Reserve üben und seiner Entwickelung dogmatischer Doktrinen skeptisch gegenüberstehen‘.

In den 1910 in Rom veröffentlichten Institutiones theologiae fundamentalis und besonders in der literarischen Geschichte der Apologetik (S. 38—96) hat van Laak seine Erfahrung in positiven Arbeiten gezeigt. Und so greift denn auch die vorliegende Untersuchung weit über eine negative Kritik hinaus. Die Argumentation aus dem Klemensbrief wird methodisch klar als durchaus irrig erledigt. Dies negative Ergebnis ist aber auch gestützt durch Autoren, die für Harnack schon nicht mehr ‚vorkatholisch‘ sondern ‚katholisch‘ sein müssen und trotzdem das Wunder ähnlich behandeln, wie Klemens es tut. Es werden sogar aus reichem Material mit großem Überblick über die gesamte Literatur in guter Auswahl Schriften bevorzugt, die in der praktischen Tendenz der des Bischofs von Rom nahe stehen. Wie Klemens den Zwiespalt in Korinth, so will zB. Cyprian das Schisma in Karthago und später das der Gesamtkirche unter Novatian beilegen. Dieser Primas in Afrika neigt seinem ganzen Naturell zufolge dem Außergewöhnlichen und Wunderbaren zu und legt sich eine prophetische Erleuchtung des hl. Geistes bei, wie sie weit die ordentliche Amtshilfe eines Bischofs übersteigt. Trotzdem nennt er in de unitate Ecclesiae weder ein Wunder seiner Zeit, noch (im Gegensatz zu Klemens) die Auferstehung Christi. Athanasius erwähnt in der Oratio contra gentes bei einer Schilderung der wunderbaren Tätigkeit Gottes kein einziges Wunder (bei Klemens sind mehrere), während er in der Oratio de incarnatione Verbi aus den von Christus gewirkten Wundern die Gottheit beweist. In der pseudo-klementinischen Epistola de Virginitate wird bei Ausmalung des Idealbildes christlicher Aszeten ähnlich wie bei Klemens der Charismen keine besondere Erwähnung getan. Aus Epiphanius wird die Phönixsage, aus der Didaskalia und der 18. Katechese des Cyrill von Jerusalem die Phönixsage und die Behandlung der Auferstehung vorgenommen und zum Klemensbrief in Parallele gesetzt. Wenn auch in den Katakomben 129 Jonas-, 53 Lazarus-Bildnisse das Wunderbare in der ‚Auferstehung‘ andeuten, wenn Irenäus es klar in Worten ausspricht, wenn Paulus gegen die Athener, Origenes gegen Celsus, Theophil von Antiochien gegen Autolycus, Athanasius und Augustin gegen die heidnischen Vorurteile ihrer Zeit ankämpfen müssen,

um die ‚christliche Hoffnung' nur als physisch möglich zu erweisen, so hat doch Klemens allein in heidenchristlicher Gemeinde darin fast einen Vorgang des Naturgesetzes gesehen! Das ist der Bischof von Rom, dessen Schreiben von alttestamentlichen Eindrücken und Erinnerungen so poetisch durchwirkt ist, der auch für den Kernpunkt seines Briefe ‚die göttliche Einsetzung der Hierarchie' von dem wunderbar blühenden Stab Aarons ausgeht und der mit Androhung der wunderbaren Strafe endet, die Gott im Alten Bund an Core, Dathan und Abiron vornahm. — Bei dem Endergebnis kann man die mehr psychologische als literarhistorische Frage stellen: Wie wird es möglich, gegen die ganze Auffassung der damaligen Zeit, gegen den Charakter des Briefes selbst, aus ihm die Wunderschen unserer Tage herauszulesen? Es ist einer der vielen Versuche, der herrschenden Anschauung Rechnung zu tragen und ihr rein äußerlich einen christlichen Schein zu wahren. In der Anfangszeit des Christentums, verhältnismäßig sogar recht spät (96 nach Christus), braucht sich für die heutige Auffassung nur ein ganz entfernter Anhaltspunkt aufdecken zu lassen, das genügt, um der Abneigung gegen alle Wunderberichte das schützende Kleid des Urchristentums umzulegen. Harnack kämpft dabei vielleicht unbewußt gegen eine noch extremere, aber konsequentere Richtung an, welche wie er die Sache preisgibt, die aber auch den äußeren christlichen Glanz mit Recht als nutzlosen Flitter verachtet. In seiner kurzen Abhandlung (S. 187—98) über das Grundbekenntnis der Kirche [die Trinität] kommt dieser Gegensatz zu Usener, Dietrich klar zum Ausdruck (Leipzig Hinrichs 1910): (S. 197 f) ‚der hier versuchte Nachweis der Entstehung der [trinitarischen] Formel wird bei den Zeitgenossen (orthodoxe Protestanten, Katholiken kommen nicht in Frage) vielleicht wenig Anklang finden, weil er das Problem in festen Grenzen hält, jede Rücksicht auf babylonische, griechische und kamschadalische Dreiheiten vermissen läßt und die Formel in ihrer Entstehung als religiös-christliche und antijüdische zu begreifen unternimmt'. Daß Christus nicht das Geheimnis offenbart hat, versteht sich auch für Harnack von selbst, aber im Vergleich zu Usener will er gemäßigter auftreten. (S. 192) ‚Jedenfalls gestattet die Geschichte der christlichen Hauptformel im nachapostolischen und altkatholischen Zeitalter den Rückschluß, daß einst nicht viel gefehlt haben kann, so hätte die Christenheit statt der trinitarischen Formel: ‚Vater, Sohn und Geist' die andere trinitarische Formel: ‚Gott, Christus und die Kirche' erhalten'. Anmerkung 1. ‚Wäre diese Formel zweckmäßiger und besser

gewesen? Man kann versucht sein, dies anzunehmen. Aber da die metaphysische Spekulation auch dann sicher nicht ausgeblieben wäre, so muß man die Frage verneinen. Die Christenheit hätte neben Gott als ihr Glaubensobjekt eine mann-weibliche Syzygie erhalten, und was daraus alles geworden wäre, läßt sich gar nicht absehen'.

Die Arbeit van Laaks erschien 1909/10 in der Civiltà Cattolica. Der französische Text in den Études de théologie et d'histoire macht den Eindruck einer Übersetzung nach deutscher Vorlage. Die ,comme, qui und que' kehren für einen leichteren französischen Stil zu oft wieder. Sätze wie S. 51 oben: Quand, enfin, non pas une fois mais à plusieurs reprises . . . S. 87 maintenant, si même pour les anciens païens l'impossibilité de la resurrection était évidente, pourra-t-on raisonnablement soutenir que pour s. Clément elle pouvait s'effectuer par les seules forces de la nature? fordern eine größere Freiheit dem Original gegenüber. Vielleicht schenkt uns der Verfasser selbst eine deutsche Ausgabe seiner Schrift. Diese würde sich fließender und ohne die Wiederholungen lesen lassen, welche nur von der ersten Artikelform in der Civiltà herrühren.

Innsbruck. Heinrich Bruders S. J.

Cyprian und der römische Primat oder Urchristliche Primatsentwickelung und Hugo Kochs modernistisches Kirchenrecht. — Eine dogmengeschichtliche Apologie nach kritischer Methode von Dr. theol. et phil. Anton Seitz, o. ö. Universitätsprofessor in München. — Regensburg 1911. Verlagsanstalt vorm. G. J. Manz. VII u. 152 S.

Das Buch Hugo Kochs ,Cyprian und der römische Primat' (1910) hat in mehreren Rezensionen und einigen Artikeln (vgl. auch diese Zeitschrift 1911, S. 79, 253, 292) eine teilweise Widerlegung schon gefunden. Prof. Dr. Seitz hat es nun unternommen der Arbeit Kochs in seiner Schrift ,eine ebenbürtige Gesamtdarstellung Cyprians mit harmonischem Einklang der Äußerungen sowohl unter sich als mit seinem Verhalten im Ketzertaufstreit entgegenzusetzen, welche Kochs schiefen Darstellungen bis ins einzelnste nachgeht und sie richtig stellt' (S. VI.).

Im ersten Teile (Cyprians grundlegende Einheitsschrift — Dogmatische Tragweite der Darlegungen Cyprians, S. 1—91) werden die einzelnen den Primat betreffenden Äußerungen Cyprians sowie auch sein praktisches Verhalten in dieser Sache geprüft und die schiefen

Erklärungen und falschen Konsequenzen Kochs widerlegt oder richtiggestellt. Mit Recht betont der Verfasser, daß bei der Prüfung und Interpretation der einzelnen Dokumente der Zweck, die Umstände, das ganze geschichtliche Milieu peinlich zu beachten sind.

Bei Besprechung der cyprianischen Einheitsschrift, wo nachgewiesen wird, daß der von Cyprian auch sonst so oft erwähnte Felsenberuf Petri nicht nach Koch von einem rein zeitlichen Anfang der kirchlichen Einheit zu verstehen ist, sondern daß dadurch das reale Einheitszentrum des Primates Petri gekennzeichnet wird (S. 7 ff), hätte auch das Wort in cap. 4 ‚*auctoritate* sua disposuit' ein Beweismoment bieten können. — Für den Nachweis, daß ‚radix et matrix' in ep. 48 von der römischen Kirche zu verstehen ist, (S 71 ff) könnte auch auf den Adressaten des Briefes, Papst Kornelius, hingewiesen werden, welcher die Worte notwendig von dem Vorrange der römischen Kirche verstehen mußte. — Der Verfasser nimmt an, daß die bekannten Worte Cyprians auf dem Septemberkonzil von Karthago 256 (‚episcopus episcoporum') von Stephan zu verstehen sind (S. 41). Doch ist die entgegengesetzte Ansicht, daß Cyprian von sich selbst spricht, wahrscheinlicher (vgl. Grisar in Z. f. k. Th. 1893, Ottiger, Theol. fund. II., p. 675 ss). Kochs Interpretation der Worte Knellers, die auch S. unterschreibt (S. 25), wird durch mehrere Stellen desselben Artikels von Kneller gerade ausgeschlossen.

Der zweite Teil der Schrift (Dogmengeschichtliche Hauptgesichtspunkte S. 91—135) geht auf die Schwächen und Verstöße Kochs gegen die dogmengeschichtlichen Normen ein, und hier zeigt sich erst recht klar das Unsichere und Widerspruchsvolle der Kochschen Ausführungen. Es sind besonders drei große Schwächen, die K. vom dogmengeschichtlichen Standpunkte aus zeigt (die dogmatischen Prinzipien von der Tradition und dem wahren Dogmenfortschritte läßt er freilich ganz außer acht). Erstens ist er trotz aller angeblichen Voraussetzungslosigkeit sichtlich bemüht, nachdem er seiner Meinung nach durch Erklärung einiger Stellen in Cyprian einen Anhänger des unbeschränkten Episkopalsystems entdeckt hat, alle anderen Stellen in diesem Sinne umzudeuten, oder wie S. sagt ‚in das Prokrustesbett des modernen Gallikanismus einzuspannen.' Und das kann ohne Widerspruch nicht geschehen; denn wenn es auch einige Äußerungen gibt, welche sich gegen den Primat aufbauschen lassen, so ist bei Cyprian vieles, was man ohne Verdrehung und ohne die dogmengeschichtlichen Normen aufzugeben nicht im Sinne des Episkopalsystems deuten kann. Eine zweite und wohl die größte Schwäche Kochs besteht darin, daß er in seinen Konklusionen weit über die gestellten

Prämissen hinausgeht, indem er die angeblich aus Cyprian gewonnenen Resultate einfach als Meinung und Tradition der abendländischen Kirche ausgibt, und so freilich dann einen offenen Widerspruch der theoretischen Tradition mit den Tatsachen und der praktischen Anerkennung des Primates findet, der für ihn auch dogmengeschichtlich unlösbar ist. Dazu kommt drittens, daß er die frühere Tradition, namentlich Ignatius und Irenäus bei seiner Interpretation Cyprians außer acht läßt, oder vielmehr, wie S. ausführt, (S. 100 ff.) auch die Äußerungen dieser Kirchenväter nach dem angeblichen Episkopalsystem Cyprians bemißt und zuschneidet.

Bei der Erklärung der Ignatianischen Stelle könnte zum Beweise, daß ἀγάπη von der Kirchengemeinschaft zu verstehen ist, auch auf die Stellen bei Ignatius verwiesen werden, wo ἀγάπη von den Einzelkirchen gebraucht wird (Trall 31,1 — Philad 11,2 — Smyrn 21,1). — Ir. III 24,2 scheint doch viel eher direkt an Mt 16,18 als an Mt 7,24 anzuspielen, weil er vom Baue der Kirche und von einem Felsen spricht. — Auffallend ist es, daß sich S. auch für die Ansicht ausspricht, wonach das ‚*necesse est*‘ (Ir. III 3,2) nicht von moralischer, sondern von einer Naturnotwendigkeit zu verstehen ist, und zwar aus Gründen der ‚philologischen Akribie‘ (S. 127). Daß necesse est auch vom grammatikalischen Standpunkt aus von der moralischen Notwendigkeit wenigstens verstanden werden kann, ist sicher (vgl. St. aus M. Laach 76, S. 416 ff, Ottiger, Theol. fund. II., p. 615 ss, Katholik 1909, II S. 401 ff). Nur dann ist man konsequent genötigt, das Wort von der logischen Naturnotwendigkeit zu erklären, wenn man das Relativ *in qua* nicht auf die römische Kirche, sondern auf die Einzelkirche bezieht. Nun gibt aber S. selber zu, daß die erste Annahme berechtigt ist und dem Stile des hl. Irenäus entspricht (S. 127). Es ist also von Seite der Philologie kein zwingender Grund für die von S. adaptierte Ansicht vorhanden. Andererseits wird aber in seiner Annahme der ganze Beweisgang des Irenäus bedeutend verdunkelt, wenn nicht ganz unverständlich. Denn nur dann versteht man, daß die Kirche Roms eine *potentior principalitas* hat, wenn eben in ihr notwendig unfehlbar die echte Tradition immer bewahrt wird und deshalb alle anderen Kirchen mit moralischer Notwendigkeit mit ihr übereinstimmen müssen, und nur dann versteht man es auch, warum es genügt, statt aller anderen apostolischen Kirchen die Kirche Roms allein zu befragen. Die logische Notwendigkeit kann erst eine Folge dieser moralischen Notwendigkeit sein. Daß in dieser Erklärung ‚eine Überspannung des Lehrprimates und ein Anachronismus jener fortgeschrittenen Zentralisierung der päpstlichen Gewalt, welche bei jeder neu auftauchenden Glaubensfrage eine Anfrage in Rom erfordert‘, liegen sollte, wie S. befürchtet (S. 121), ist nicht ersichtlich; denn etwas anderes ist es zu sagen,

daß alle Kirchen mit Rom übereinstimmen müssen, etwas anderes, daß es nicht anders als durch direkte Anfrage und Dekretierung von Rom aus geschehen kann.

Im Anhange (S. 136—148) setzt sich Prof. Dr. Seitz mit Dr. Adam auseinander, welcher in seiner Rezension der Koch'schen Schrift (Theol. Revue 1910, 473 ff.) die falschen Schlußfolgerungen Kochs bekämpft, in Erklärung mancher cyprianischen Stellen aber mit ihm übereinstimmt; so vor allem in den Äußerungen Cyprians über den Felsenberuf Petri. S. zeigt, daß Adam dabei mit sich selbst in Widerspruch gerät (S. 139 ff.) und es macht wirklich den Eindruck, als ob Adam bei dieser Erklärung nur deshalb geblieben wäre, um ‚seine erste Rezension gegen Poschmanns 1908 erschienene Schrift nicht desavouieren zu müssen.' Mit Recht wird auch die ‚mystische Verschwommenheit eines relativen Liebesprimates', wie ihn Adam für die erste Zeit aufstellt, und seine Erklärung des radix et matrix bekämpft.

Einige Beweismomente, die nur problematischen Wert haben, könnten übergangen werden. So zB. die Deutung des Wortes *caput* (de un. eccl. c. 3) auf das sichtbare Haupt der Kirche (S. 11), die Folgerung auf den Primat Petri als Machtprimat aus der Voranstellung von *potestatem* vor *honorem* (S. 66), die Zusammenstellung der ignatianischen Stelle in ep. ad Rom. mit Akt 12,17 (S. 112) der Anklang an den Primat im Römerbriefe 1,8 (117). — S. 94 Z. 18 sollte statt in den beiden besser in einer der beiden stehen. — Wünschenswert wäre es der Kontrolle wegen, die Ausgaben der patristischen Schriften, nach welchen die Stellen zitiert sind, bei allen Texten anzugeben.

Der Verfasser hat jedenfalls die Schwächen der Darlegung Kochs richtig gezeichnet, die meisten seiner Ausführungen entkräftet, und wenn auch in mancher Sache noch nicht das letzte Wort gesprochen ist und manche Frage noch offen bleibt, so ist die Schrift von Dr. Seitz ein willkommener und wertvoller Beitrag zu der jetzt aktuellen ‚Cyprianfrage' und für den Traditionsbeweis des römischen Primates.

Innsbruck. Theophil Spáčil S. J.

Aurelius Palmieri O. S. A., **Theologia dogmatica orthodoxa** (Ecclesiae graeco-russicae) ad lumen catholicae doctrinae examinata et discussa. Tomus I. Prolegomena. Florentiae, Libreria Editrice Fiorentina, Via del Corso 3, 1911. S. XXV + 815. L 20.—.

Der für die Wiedervereinigung der Kirchen unermüdlich tätige Augustiner A. Palmieri bietet uns hier als Frucht zehnjähriger, mühevoller Arbeit den ersten Band eines groß angelegten Werkes, welches möglichst erschöpfend das gesamte Gebiet der griechisch-orientalischen Theologie behandeln soll. Dank seiner ausgedehnten Sprachen- und Literaturkenntnis ist P. zu diesem Werke gut befähigt, und der vorliegende 1. Band läßt hoffen, daß er die Riesenaufgabe in befriedigender Weise lösen werde.

Aus naheliegenden Gründen wurde das Werk lateinisch abgefaßt, die Zitate aber durchweg in der Originalsprache beigegeben. Soweit Nachprüfung möglich war, erwies sich die Übertragung auch der eigenartigen russischen Terminologie als treu und treffend; für die weiteren Bände erscheint uns aber der Wunsch begründet, den Stil einfacher, wenn auch weniger lebhaft zu gestalten, und das Verständnis bei Nicht-Romanen nicht durch allzu seltene Ausdrücke zu erschweren. Auch die allzu große Ausführlichkeit und die oft unnötig gehäuften und ausgedehnten Zitate behindern die volle Freude am sonst so trefflichen Werke, eine weise Beschränkung dürfte dem ganzen Unternehmen und der guten Sache nur dienlich sein. Die sonst gute Druckfehler-Korrektur könnte in den fremdsprachigen Texten sorgfältiger sein, sinnstörend ist zB. S. 110 ‚ungöttlicher' statt ‚und göttlicher'.

Der reiche Inhalt entschädigt aber für diese Mängel. Der vorliegende Band behandelt die Prolegomena, besser gesagt, einen Teil derselben, da eine Reihe Fragen für den 2. Band zurückgestellt wurde.

Der 1. Band umfaßt 11 Kapitel. Kap. 1 (S. 1—11) enthält die bei verschiedenen orientalischen Theologen üblichen Definitionen für ‚orthodoxe Theologie', würdigt sie kurz und weist dann das Epitheton ‚orthodox' als unberechtigt zurück. Nicht ganz konsequent behält P. in seinem ganzen Werk dieses Epitheton bei. — Kap. 2 (S. 11—30) erörtert die besonders bei den russischen Theologen vorkommenden Bedeutungen und Begriffsbestimmungen von Dogma, erklärt und begründet den kath. Dogmenbegriff, widerlegt ruhig und sachlich die Bezeichnung ‚Kirchen der 7 allgemeinen Konzilien' sowie den beliebten Vorwurf, die kath. Kirche schaffe durch neue Definitionen schlechthin neue Dogmen. — Kap. 3 (S. 89—137) handelt ‚de progressu dogmatico'. Nach einer Würdigung der protestantischen

und modernistischen Anschauungen wird ausführlich die katholische Lehre erklärt und begründet. Mit der katholischen Auffassung stimmen die russischen Theologen, solange nicht Kontroversen gegen die Lateiner in Frage kommen, der Hauptsache nach überein, in der Polemik jedoch geben sie ihren Standpunkt vollständig auf. Dieses Kapitel bietet reiche Belehrung über die Anschauungen, die bei den Orientalen über die Lateiner herrschen, über das Zerrbild kath. Lehre, das Unkenntnis und Haß geschaffen. — Das 4. Kapitel (S. 86—137) erörtert Notwendigkeit, Methode und Einteilung der Theologie, besonders bei den Russen. Gegen die Lehren der russischen Adogmatisten, Dogmen seien gegen Vernunft, Wille und Herz, religiöse Lehren seien einzig nach ihrem praktischen Nutzen zu bemessen, erweist sich die russische Theologie ziemlich machtlos. Die Zustände in den Seminarien, die Beschränkung der Studien auf das Durchforschen der alten Konzilien und die Polemik gegen die ‚Neuerungen' der Lateiner lassen die nötige Bildung nicht aufkommen. P. widerlegt ausführlich die erwähnten Vorwürfe der Adogmatisten und bietet im weitern Verlaufe des Kapitels kostbares Material zur Kenntnis der russischen Studienmethoden, die stark vom Protestantismus beeinflußt sind, der theologischen Lehranstalten u. Zeitschriften, des Streites, ob Theologie in den Rahmen der Universität gehöre oder nicht usw. — Eine ausführliche Übersicht über die theologischen Lehrbücher von der ältesten Zeit bis herab auf die neuesten Werke und Katechismen bildet den Gegenstand des 6. Kapitels (S. 138—185). Bibliographische Angaben und Urteile russischer Gelehrten, hie und da eigene Urteile des Verf., oft auch reiche Literaturangaben über das Leben und die Werke der angeführten Autoren sind beigegeben. — Kapitel 6 (S. 186—266) ist der Verteidigung der scholastischen Methode gewidmet, gegen die die lächerlichsten Vorurteile herrschen, obwohl die besseren russischen Theologen selbst sich der richtig verstandenen Scholastik unbewußt bedienen. Auch hier wie in so vielen anderen Fragen sind es protestantische Schmähschriften alter und neuer Zeit, deren sich die Schismatiker im Kampfe gegen Rom bedienen.

Besonders wichtig sind für den Abendländer, der sich mit orientalischem Kirchenwesen befaßt, die Kap. 7 und 8 über symbolische Theologie und symbolische Dokumente in der griechischen und russischen Kirche. Kap. 7 (S. 267—424) stellt die Definitionen fest, gibt einen Überblick über die betreffenden Sammelwerke und behandelt dann ausführlich das symbolum apostolicum, nicaeno-constantinopolitanum und athanasianum. So erhalten wir 3 historisch-kritische Abhandlungen über die Authentizität dieser Glaubensregeln. Die auf katholischer, protestantischer und russischer Seite aufgetauchten Ansichten werden gewürdigt. Wird man auch nicht in allen Detailfragen dem Verfasser beipflichten, so berührt es doch angenehm, daß

er sich durchweg in einer vernünftigen Mitte hält zwischen Kritiklosigkeit und Hyperkritik. Das nic.-constp. mußte eine ausführliche Behandlung erfahren schon wegen der Einfügung des Filioque, die von vielen Orientalen als Hauptursache des Schismas, als die große Häresie der Lateiner und zum wenigsten als grobe Verletzung der Beschlüsse des Conc. ephesinum angesehen wird; das s. athanasianum ist von Interesse, da das Festhalten der Anglikaner daran ein Haupthindernis der schon so oft versuchten Union der russischen und anglikanischen Kirche darstellt. — Die Frage nach der Bedeutung der Konzilsentscheidungen gibt P. Anlaß, ausführlich die Unfehlbarkeit der allgemeinen Konzilien zu beweisen, gegen die auch im Orient singuläre Ansicht des Th. Prokopovič.

Die neueren symbolischen Dokumente der orientalischen Kirchen bespricht Kap. 8 (S. 425—660). Wieder ist erstaunlich viel Material gesammelt und gesichtet über die Geschichte, den Inhalt und die Bedeutung der verschiedenen Confessiones, der Partikularsynoden und der Patriarchalenzykliken. Der Vorwurf, Rom habe das Synodalprinzip zu Gunsten der päpstlichen Tyrannei zerstört, wird gründlich widerlegt, besonders durch den Hinweis auf die Hilflosigkeit der orientalischen Kirchen in Glaubenssachen. Auch nach der Lehre der russischen Theologie fehlt der Partikularsynode die Unfehlbarkeit, die Geschichte berichtet von widersprechenden Lehrentscheidungen einzelner Synoden, Unfehlbarkeit kommt nach der Lehre der orientalischen Theologie nur dem allgemeinen Konzil zu, das wieder nach derselben Lehre ohne die Kirche des Abendlandes unmöglich ist.

Die 3 letzten Kapitel haben unmittelbar praktischen Zweck, wollen dem Theologen, der sich mit den orientalischen Kirchen befassen will, Regeln an die Hand geben, an die er sich zu halten hat (Kap. 9, S. 661—698), und Anweisungen bieten über die dazu nötigen Kenntnisse (Kap. 10, S. 699—763). Kap. 11 (S.763—805) enthält eine Geschichte der polemischen Literatur seit dem Falle von Konstantinopel.

Der Verfasser verfügt über eine erstaunliche Literaturkenntnis und legt dem Leser auch für jede einzelne Frage einen ganzen Katalog einschlägiger Bücher und Artikel vor. Das macht das Werk P.s zu einem kostbaren Nachschlagewerk, dessen Wert freilich erst durch ein Namen- und Sachregister zur Geltung kommen könnte. Aber auch so haben wir ein eminentes Werk vor uns, das gründlich, ruhig und sachlich das jeweilige Gebiet wirklich erschöpft und dem Verfasser den Dank aller sichert, die sich mit der Union befassen wollen.

Wohltuend ist der ruhige, leidenschaftslose und doch zugleich freimütige Ton, mit dem P. die Gegner auf orientalischer Seite behandelt. Leider steht dazu in scharfem Gegensatz die Art, wie P. in der Einleitung mit seinen literarischen Gegnern auf katholischer Seite verfährt. Mögen die Angriffe sein wie immer, in einem wissenschaftlichen Werk wirkt es zum mindesten sehr befremdlich, wenn die Gegner bezeichnet werden als garrula cohors, procaces libellorum sutores, catuli procaces, . . wenn einer mit Namen als perditissimus sciolus betitelt wird und gegnerische Organe als omnium flagitiorum sentinae usw. Es läge sehr im Interesse des ausgezeichneten Werkes und des verdienten Verfassers, wenn in einer eventuellen 2. Auflage die in diesem Tone geschriebenen Seiten der Einleitung wegblieben.

Innsbruck. Josef Lachmayr S. J.

Die heilige Kommunion das notwendige Mittel zur Bewahrung der heiligmachenden Gnade. Von Emil Springer S. J., Prof. der Theologie am erzbischöflichen Seminar zu Sarajevo. 78 S. Paderborn, Bonifazius-Druckerei 1911.

Das Büchlein verfolgt den sehr lobenswerten Zweck, die Seelsorger zur Förderung der öfteren hl. Kommunion mit allem Nachdruck anzueifern. Diesen Zweck will Verf. erreichen durch die Begründung und Verteidigung des Satzes, die hl. Kommunion sei notwendig *necessitate medii*, selbstverständlich nicht zur Erlangung der heiligmachenden Gnade, wie die Taufe und die Buße, wohl aber zur Bewahrung des Gnadenstandes, und zu diesem Zweck ebenso notwendig für die Erwachsenen wie Taufe und Buße. Gründe, sich in dieser alten Streitfrage für eine necessitas medii zu entscheiden, findet er in der Lehre des hl. Thomas, in der eucharistischen Rede des Heilands, in der Tradition und ergänzt dieselben durch theologische Gründe und die Widerlegung der Gegner.

Doch möchte man zunächst fragen, ob der gute Zweck des Verf. nicht wirksamer erreicht würde, wenn er seine Begründung nicht auf eine auch unter bedeutenden Auktoren umstrittene Frage, sondern auf Sätze aufgebaut hätte, die von allen als sicher angenommen werden. Theologische Kontroversen in mehr populären Schriften zu behandeln, ist überhaupt etwas gewagt. Wie viele Schriften sind zB. über die Notwendigkeit des Gebetes erschienen und haben bei Klerus und Volk ausgezeichnet gewirkt, obgleich man hier keineswegs eine necessitas medii wie in Taufe und Buße, sondern nur eine

moralis beweisen kann. Aber eine Empfehlung der öfteren heiligen Kommunion, die auf einer nicht gelösten Streitfrage ruht, wird bei einem Teil der theologisch gebildeten Leser Widerspruch erregen, beim anderen den Anschein wecken, als ob man zur Empfehlung der öfteren hl. Kommunion notwendig auf ein unsicheres Fundament sich stützen müsse.

Zudem hat uns Verf. nicht überzeugt. Ich greife den Beweis aus dem hl. Thomas und den Vätern heraus. Zu beweisen wäre, daß auch ohne ein praeceptum divinum der Genuß der hl. Eucharistie für die Erwachsenen so notwendig ist, daß ohne dieses Mittel (in gewissen jedem Menschen angepaßten Zwischenräumen gebraucht) der Gnadenstand nicht bewahrt werden kann, auch wenn die Unterlassung dieses Mittels schuldlos wäre. Daß dann im Notfall das ‚votum' dafür genügt, setzt voraus, daß eine necessitas medii in re schon bewiesen ist. Ist nun das die Lehre des hl. Thomas und der Väter? M. a. W. muß nach ihnen Jo. 6,54 so erklärt werden, daß nur eine *necessitas medii* der Eucharistie verstanden werden kann? Wir glauben nicht.

S. Th. III. q. 80. a. 11. hat die Überschrift ‚Utrum liceat omnino a Communione cessare'. Wenn also irgendwo, müßte hier von unserem Kirchenlehrer die necessitas medii hervorgehoben werden. Verf. führt (S. 20 f.) die Antwort des Heiligen an, aber ohne den letzten Satz, in dem klar nur von einer necessitas *praecepti divini* gesprochen wird; es wäre also S. 21 anzufügen: ‚Et ideo manifestum est, quod homo tenetur hoc Sacramentum sumere, non solum ex statuto Ecclesiae, sed — (wer würde hier nicht klar die necessitas medii ausgedrückt erwarten, wenn S. Thomas sie lehrte! aber er sagt bloß) *ex mandato Domini* dicentis Luc. 22, 19: Hoc facite in meam commemorationem'.

Freilich, eine ‚manducatio spiritualis' ist nach Thomas necessitate medii notwendig; aber diese manducatio spiritualis bedeutet nicht den eucharistischen Genuß, sondern das ‚Einverleibt werden' in dem Sinn, wie es q. 73 a. 3 erklärt ist. Das will der Satz des hl. Thomas heißen: ‚Manifestum est autem quod omnes tenentur saltem spiritualiter manducare: quia hoc est Christo incorporari ut supra dictum est (q. 73 art. 3. ad 1).'

Und sehen wir uns nun diese Stelle an, so zeigt sie zunächst, daß der hl. Thomas selbst die Worte Christi (Jo. 6,54 ‚nisi man-

ducaveritis...') nicht vom eucharistischen Genuß versteht, sondern unter Berufung auf Augustinus von der Einverleibung in den mystischen Christus, die Kirche ‚societatem vult intelligi corporis et membrorum suorum, quod est Ecclesia . . .' und weiter ‚nulli est aliquatenus ambigendum, tunc unumquemque fidelium corporis sanguinisque Domini participem fieri, quando *in baptismate membrum corporis Christi* efficitur'. In diesem Sinn gibt er eine necessitas salutis zu, im eucharistischen Sinn (q. 80) aber nur eine necessitas praecepti divini.

Ferner entkräftet der hl. Thomas gerade in diesem Artikel (q. 73. a. 3 ad 2.) auch einen der hauptsächlichsten theologischen Gründe unseres Verf. Er sagt nämlich, daß der Vergleich der heiligen Kommunion mit dem Genusse von leiblicher Speise nicht gepreßt werden darf, da ein großer Unterschied bestehe; die leibliche Speise wird in die Substanz des Genießenden verwandelt, und deshalb kann er das Leben nicht erhalten ohne wirklichen Genuß; die geistige Speise aber verwandelt den Menschen in Christus; es kann aber jemand in Christus verwandelt und ihm einverleibt werden auch durch ein votum mentis, ohne wirklichen Empfang dieses Sakramentes.

Und die Kirchenväter? Zeugnisse aus ihnen, wie der hl. Thomas zwei Aussprüche des hl. Augustinus bringt, könnten noch manche angeführt werden. So wäre vor allem der ganze, wunderschöne Brief des hl. Fulgentius an Ferrandus anzuführen (MSL 65 ep. 12. ad Ferr. 380 ff.) weil er *ex professo* unser Frage behandelt. P. Springer erwähnt in seinem Büchlein ‚O salutaris hostia' S. 18 f. selbst den Anlaß: Ferrandus fragt, ob wohl der (erwachsene) Äthiopier gerettet sei, der gut unterrichtet wurde und das Katechumenat durchgemacht hatte, aber kurz vor der feierlichen Taufe schwer krank wurde und nur die Taufe, nicht aber die hl. Kommunion empfangen konnte. Aber nicht diese Anfrage, die ein Schüler stellt, darf man als Zeugnis für die damaligen Anschauungen anführen, sondern die Antwort, die der hl. Kirchenvater gibt; diese aber ist gegen die vom Verf. verteidigte These: Am Heile des Äthiopiers sei nicht zu zweifeln; was Joh. 6,54 verlangt, hat er durch die Taufe schon erlangt, er ist Christus einverleibt, Glied seines Leibes, auch bevor er die Eucharistie gekostet hat. Auch die vom hl. Thomas angeführte Stelle aus Augustinus in Jo. tr. 26 n. 15—18 (MSL 35,1613 ff) handelt *ex professo* von Jo. 6,54, erklärt

es aber ebenfalls deutlich und öfters von der Einverleibung durch den Eintritt in die Kirche; ohne dieses ‚manere in Christo‘ nützt auch der wirkliche Genuß der Eucharistie nichts.

Ebenso setzen die Väter im Kampf mit den Pelagianern den Empfang der Taufe und das, was Jo. 6,54 zum ewigen Leben gefordert wird, einander gleich. Die Pelagianer behaupteten, die Kinder könnten ohne Taufe zwar das Himmelreich nicht erlangen (Jo. 3), wohl aber das ewige Leben. Dem gegenüber nun zitieren die Väter parallel zu Jo. 3 auch Jo. 6,54, wo nicht vom ‚regnum coelorum‘ sondern von ‚vita aeterna‘ die Rede ist, betonen, daß kein Unterschied ist, verstehen aber das Essen des Leibes und das Trinken des Blutes Christi von der geistigen Einverleibung durch die Taufe. Man vergleiche Innocenz I ep. 30 ad Milevit. n. 5 (MSL 20,592); Augustinus, Contra duas ep. pel. lib. II. c. 4, n. 7, 8. (MSL 44,576) contra Iulian. l. I. c. 4. n. 13. (ib. 648); de gratia Christi et de pecc. orig. l. II. c. 18 (ib. 394). Gelasius I ep. 7. ad episc. in Piceno (MSL 59,37. f) spricht vom Zorn Gottes und vom ewigen Tod, den Christus androht mit den Worten: ‚Qui non manducaverit carnem Filii hominis et biberit sanguinem eius, non habebit vitam in semetipsum‘, versteht es aber wieder von der Taufe der Kinder, da er ja über dieselbe pelagianische Irrlehre schreibt; und er fügt an: ‚ubi utique neminem videmus exceptum; nec ausus est aliquis dicere, parvulum *sine hoc Sacramento* salutari ad aeternam vitam posse perduci; sine autem illa vita, in perpetua futurum morte non dubium est, . . . et si non fuerit *mysterii Christiani participatione mundatus,* ad vitam non potest pervenire perpetuam‘.

Auch P. Springer führt für seine These eine Reihe Väterstellen an, die beweisen sollen, daß die Eucharistie ‚allein‘ es sei, die uns zum ewigen Leben bewahrt.

Zunächst spricht schon gegen diese Stellen, daß sie mehr beweisen würden, als Verf. will; zur Lösung der Schwierigkeiten sagt er am Schlusse selbst (S. 73 unten u. 74) daß die Eucharistie zwar das notwendige Mittel sei, aber nicht allein genügend. Ferner hat Springer die betr. Väterstellen nicht im Zusammenhang betrachtet. Die griechischen Väter sprechen an den von ihm zitierten Stellen immer von der Auferstehung dem Leibe nach, und mit der

Hoffnung, nicht der Sicherheit derselben bringen sie die Eucharistie in inneren Zusammenhang. Das ist aber eine andere Wirkung der Eucharistie als die Bewahrung des Gnadenstandes. Leider müssen wir hier auf ausführliche Darlegung verzichten. Jeder aber, der folgende Stellen im Zusammenhang vergleicht, wird klar unsere Behauptung wiedergegeben finden.

Irenäus will an beiden Stellen (MSG 7,1028 ff u. 1124 ff.) gegen die Häretiker beweisen, daß Christus in seinem eigenen Leibe (in propria carne) erschienen sei, uns erlöst und genährt habe, und daß auch wir Hoffnung haben, daß wir in unserem Fleisch auferstehen werden.

Ebenso Gregorius v. Nyssa (MSG 45,93): Die Seele wird durch den Glauben gerettet, der Leib wird vom zerstörenden Gift befreit und der Unsterblichkeit teilhaftig durch die Eucharistie.

Cyrillus v. Alexandrien (MSG 74,331 ff) überschreibt jenes ganze Kapitel II ‚quod Deo ac Patri consubstantialis sit Filius'. Wir werden wie Rebzweige eins mit Christus dem Weinstock ‚participato Spiritu sancto' durch eine ‚adhaesio voluntatis atque propositi'. Für die Erhaltung dieses Lebens nach der Wiedergeburt durch den hl. Geist führt er andere Mittel an: die Gebote halten, unsern Adel bewahren, den hl. Geist in uns nicht betrüben, in Christo bleiben durch Beobachtung der Gebote. Wenn dann die Irrlehrer sagen, wir seien nur geistig mit Christo eins, fügt er hinzu, daß wir auch dem Leibe nach durch die Eucharistie ihm einverleibt und seine Glieder werden; dafür der Vergleich mit dem Verschmelzen zweier Wachsstücke: die Wirkung dieser leiblichen Vereinigung ist dann die Auferstehung im eigenen Fleisch. ‚Audis eum aperte praedicantem, quod nisi carnem eius manducaverimus . . . non habituri simus in nobis, *hoc est in propria carne* vitam aeternam? Aeterna autem vita jure censebitur caro vitae, hoc est Unigeniti. Haec vero quo pacto nos in extrema die suscitet, audies . . .'

Diese Väter sprechen also von einer andern Wirkung der heiligen Kommunion, daß sie ein Unterpfand der glorreichen Auferstehung dem Fleische nach sei, und verstehen Jo 6,54 ff davon, wofür auch die anderen Verse ‚et ego resuscitabo eum' sprechen[1]).

---

[1]) Basilius (MSG 31,738) beweist nichts, denn er führt für jede Regel nur die Schriftstellen an, ohne nähere Erklärung. Wenn man aus der Zusammenstellung dieselbe Notwendigkeit wie die Taufe folgern wollte,

Wenn also der hl. Thomas und die Väter in Jo 6,54 eine innere Notwendigkeit sehen, so verstehen sie das Einverleibtwerden durch den Eintritt in die Kirche; andere Stellen betreffen die Auferstehung dem Fleische nach. Wenn aber ex professo von der Notwendigkeit des eucharistischen Genusses die Rede ist, so beruft sich Thomas auf das Gebot des Herrn. Und ob nicht folgende Erklärung sowohl den Vätern, als dem Zusammenhang am besten gerecht würde: Der Heiland verlangt G l a u b e n an die Eucharistie. Die strenge Form ,nisi manducaveritis . . .' gebraucht er erst, als die Juden nicht glauben wollen, und das eucharistische Mahl a u s U n g l a u b e n verschmähen. Infolge dessen versteht der Heiland ein ,Nichtessen aus Unglauben' — ein Nichtessen, das ein Zeichen der Trennung vom Heiland und seiner Kirche ist, und in diesem Sinn wäre freilich eine necessitas medii ausgesprochen[1]). Jo 6,54 aber bleibt auch vom eucharistischen Genuß ohne jede Übertreibung und Verdrehung wahr, wenn bloß eine moralis necessitas gemeint ist; sogar wenn es sich bloß um ein praeceptum ecclesiasticum handelte, könnte man sagen ,Wenn ihr zB. am Sonntag nicht die hl. Messe hört, könnt ihr den Gnadenstand nicht bewahren'. Umso mehr, wenn man eine necessitas moralis annimmt, daß es nämlich unter den gewöhnlichen Umständen den Christen moralisch unmöglich ist, den Gnadenstand zu bewahren, wenn sie nicht neben den anderen Mitteln (Gebet, Selbstüberwindung 2c.) nicht auch das von Christus besonders betonte anwenden.

Zum Schluß sei noch der von Leo XIII verworfene Satz Rosminis angeführt (Denzinger 1922 [1767]): ,Quoniam qui non manducat carnem Filii hominis et bibit eius sanguinem, non habebit vitam in se, et nihilominus qui

müßte man dasselbe auch für das Lobgebet bei der Kommunion schließen, da er in derselben Regel 21 cap. IV (Sp. 742) auch einfach sagt: ,quod hymnis laudandus sit Deus ab eo qui sancta participat . . . ,et hymno dicto exierunt in montem Olivarum Mt 21,30'.

Ambrosius aber (MSL 15, in Ps. 118 serm. 18 n. 28 Sp. 1462) — von Springer falsch zitiert — wendet sich an die Juden und versteht unter ,Hinzutreten zu diesem Brote' den Glauben. Er sagt nicht allein: ,accedite et satiamini, quia panis est etc.', sondern auch ,accedite et illuminamini quia lux est . . liberamini quia ubi Spiritus ibi libertas . . absolvimini, quia remissio peccatorum est. Audistis et vidistis et non credidistis, ideo mortui estis . . vel nunc credite, ut possitis vivere'.

[1]) Dies scheint die Erklärung Toletus' zu sein; vgl. dessen Kommentar zu der Stelle.

moriuntur cum baptismate aquae, sanguinis aut desiderii, certe consequentur vitam aeternam, dicendum est, his qui in hac vita non comederunt corpus et sanguinem Christi, subministrari hunc coelestem cibum in futura vita ipso mortis instanti.‘ Freilich ist hier direkt nur der Schlußsatz verworfen; aber da gegen den Untersatz des Syllogismus Rosminis nichts einzuwenden ist, gibt die Verwerfung der Folgerung auch Licht für die Erklärung des Obersatzes.

Diese Ausstellungen sollen den guten Zweck des Büchleins gewiß nicht beeinträchtigen, sondern nur sicherer erreichen helfen.

Innsbruck. Albert Schmitt S. J.

De qualitatibus sensibilibus, in specie de coloribus et sonis. Auctore Huberto Gründer S. J., lectore metaphysicae specialis. Friburgi, B. Herder, 1911. XI + 100 Seiten nebst einer kolorierten Tafel. M 2.40.

Der Verfasser behandelt in diesem Heft eine alte Streitfrage aus dem Grenzgebiet von Erkenntnistheorie, Naturphilosophie, Psychologie und Physik. Er tritt für die sog. ‚neue‘ Ansicht ein; ich würde die Bezeichnung ‚physikalische‘ vorziehen, weil sie durch die Erweiterung physikalischer Kenntnisse zuerst ermöglicht wurde und mit Zuversicht verteidigt werden konnte.

Es werden drei Thesen aufgestellt; die erste weist den Vorwurf zurück, daß die physikalische Ansicht zum Idealismus führe; die zweite behandelt die Töne, die dritte die Körperfarben im Sinne der Physiker und Physiologen. Den Beweisen legt P. Gründer zahlreiche physikalische Tatsachen zugrunde und setzt mit besonderem Nachdruck die Folgerung auseinander, daß die peripatetische Abbildungs- oder Verähnlichungstheorie in den vorgelegten Erscheinungen zu Widersprüchen führe, während die physikalische Ansicht diese Tatsachen einfach und ungezwungen erklärt.

Ein Hauptverdienst des Verfassers besteht darin, daß er die speziell philosophischen Fragen und Schwierigkeiten eingehend berücksichtigt. Damit kommt er insbesondere jenen Philosophen entgegen, die wegen kritischer Bedenken dem wohlempfundenen Gewichte der Tatsachen nicht nachzugeben dürfen glaubten, indem er die Entscheidung der Kontroverse auf ihr eigenstes Gebiet verlegt.

Es mag zur Klärung nicht wenig beitragen, daß durch zahlreiche Zitate aus alter und neuer Zeit die vielerlei Meinungsver-

schiedenheiten, welche bezüglich dieser Fragen unter den Peripatetikern bestehen, recht zum Bewußtsein gebracht werden. Die Wahrheit ist doch nur eine. In den physikalischen Lehrbüchern findet man Einheit und Übereinstimmung bei der Erklärung der Körperfarben und Töne. Einige spezielle Fragen sind von den Physiologen zwar noch nicht erledigt, sie betreffen aber nicht mehr den Kernpunkt der Kontroverse mit den Peripatetikern.

Manche scholastische Philosophen, so bemerkt der Verfasser in der Vorrede, nähern sich schon sehr der physikalischen Ansicht, ‚si rem, non loquendi modum spectaveris' (S. VI); andere Neuscholastiker treten in ihren Werken bereits der physikalischen Ansicht bei (S. 12 f).

Wer sich für diese Fragen interessiert, kann aus dem Studium dieses gehaltreichen Werkchens großen Nutzen ziehen.

Es dürfte für die endliche Austragung dieses Streites förderlich sein, wenn Vertreter der gegenteiligen Ansicht die Bedenken und Einwürfe, welche sie gegen Einzelheiten in der besprochenen Schrift vorzubringen haben, zB. im ‚Philosophischen Jahrbuch der Görresgesellschaft' darlegen würden. Rede und Gegenrede könnten da rascher aufeinander folgen und wären auch leichter zu überschauen als es in selbständigen philosophischen Werken möglich ist.

Preßburg. A. Linsmeier S. J.

1. **Verlauf und Ergebnisse der Mittelschulenquete** des Unterrichtsministeriums 21.—25. Jänner 1908 und andere Beiträge zur Geschichte der österr. Mittelschulreform von Dr. S. Frankfurter. XVII u. 216 S. 8°. Wien 1910, Carl Fromme. K 6.—.

2. **Hochschulfragen.** Von Dr. Joseph Sachs. VIII u. 93 S. 8°. Regensburg 1910, Verl. vorm. G. J. Manz. M 1.50.

1. Die Wiener Mittelschulenquete (Mittelschule im österreichischen Sinn = Gymnasium, Realschule und Zwischenformen) vom J. 1908 ist nicht bloß wegen mancher interessanten, mitunter recht überraschenden Ansichten, die dort geäußert wurden, sondern auch wegen der praktischen Folgen, die schon verwirklicht sind, von Bedeutung. Das gedruckte stenographische Protokoll ist ein umfangreiches Buch von 760 Seiten Großoktavformat geworden; nicht jedem steht es zur Verfügung. Darum ist der kürzere Bericht von Dr. Salomon

Frankfurter, Kustos der Wiener Universitätsbibliothek, ein sehr erwünschter Behelf für die interessierten Pädagogen.

F. begnügt sich nicht mit dem Berichte über die wichtigsten Vorgänge bei den Beratungen, sondern flicht an verschiedenen Stellen kritische Bemerkungen ein; mehr als einmal hat er auch Gelegenheit, auf Widersprüche hinzuweisen — in den heutigen Schuldiskussionen eine leider gar zu häufige Erscheinung. Trotz dieser Zutaten ist der objektive Verlauf der Enquete immer gewissenhaft genau umschrieben; und was F. eingeschaltet hat, zielt meistens auf Rechtfertigung des bestehenden humanistischen Bildungsbetriebes gegen allerlei Vorwürfe. Mit Recht ist dabei verhältnismäßig ausführlich auf die Zeugnisse von Technikern zugunsten der Gymnasialbildung verwiesen worden (S. 38 ff; 149 ff). Allerdings wird derjenige, der den österreichischen Mittelschulproblemen tiefer nachforschen und von den Anschauungen der maßgebenden Kreise — maßgebend jedenfalls, wieweit durch Befähigung berufen, ist nicht zu untersuchen — ein möglichst getreues Bild erhalten will, zu dem Original-Berichte greifen und überdies nach anderen Behelfen suchen müssen. Von ganz wenigen Reden abgesehen, die bei der Enquete dem Schulorganisations-Problem und überhaupt den berührten pädagogisch-didaktischen Fragen einigermaßen grundsätzlich gerecht zu werden suchten, macht vieles den Eindruck des Unsicheren und Nebensächlich-Zufälligen. Wie tief greift dagegen zB. Willmanns ‚Didaktik' in dem einen Paragraphen ‚Die Bildungswege und die Schularten'[1]) in diese Fragen ein!

Außer dem Berichte über die Enquete bietet F. noch seine eigenen zwei Reden in extenso, die er bei diesen Beratungen hielt, ferner drei kleinere Beiträge zur Schulreformfrage und ein ausführliches Referat (S. 176—211), das er 1898 bei einer kleineren Mittelschulenquete über das Werden und Aussehen des österreichischen Gymnasiums gegeben hatte. Sehr beachtenswert ist sein nachdrücklicher Hinweis auf die vernünftigen Grundsätze, die schon der sogenannte ‚Entwurf der Organisation der Gymnasien und Realschulen in Österreich' von 1849 betreffs des richtigen Zusammenwirkens von Elternhaus, Gemeinde und Schule enthält.

Das Buch ist dem (inzwischen verstorbenen) Frh. Jos. v. Helfert gewidmet; daraus darf allerdings noch nicht gefolgert werden, daß die

---

[1]) Es ist der § 90 (in der 4. Aufl. S. 595 ff). Das Verzeichnis der 71 eingeladenen nicht-ministeriellen Enquete-Mitglieder enthält Willmanns Namen nicht. Der damalige Unterrichtsminister war Dr. Marchet.

religiöse Seite, und die ist in Schulorganisationsfragen von grundlegender Bedeutung, gebührend berücksichtigt worden wäre. Die Würdigung des Gymnasiums vor 1848 ist mangelhaft; Prinzipielles und Tatsächliches müßte gut unterschieden werden. Insbesondere verdiente die alte Mittelstufe zwischen Gymnasium und Universität eine ganz andere Bewertung, als sie etwa in den S. 181 zitierten Worten eines ‚Kenners' angedeutet ist: ‚Die philosophischen Kurse, in Disziplin und Lehre ein Zwitterding zwischen Gymnasium und Universität ...'; die einsichtigsten Pädagogen unserer Zeit verlangen ja wieder nach solch einem ‚Zwitterding', freilich in entsprechender organischer Ausgestaltung. — Störende Druckfehler sind viele stehen geblieben (zB. S. 53: ‚sein Schwerpunkt liegt in der klassischen Literatur' anstatt: ‚liegt nicht in der k. L.'; S. 62 unten fehlt ein ganzes Satzglied; S. 83 ‚Reform' anstatt ‚Form'; 193 oben fehlen wieder mehrere Worte, zudem handelt es sich hier um ein bedeutsames Zitat! usw.). Mißverständlich ist in dem Bericht über die Rede des Ärztekammer-Vertreters Dr. Gruß der Satz: ‚Die Mittelschulen seien keine Erziehungs- sondern Unterrichtsanstalten . .'; jedenfalls wollte der Redner diese Auffassung nicht billigen, sondern er tadelt sie.

2. Der Titel der zweitgenannten Schrift von Lyzealprofessor Dr. Sachs gibt wenig Aufschluß über den Inhalt. Organisatorisches behandelt der dritte Abschnitt: ‚Zur Entwicklung der Kgl. Lyzeen in Bayern' (darin auch eine geschichtliche Skizze über das Lyzeum Hosianum in Braunsberg) und zum Teil auch der vierte: ‚Theologie und theologische Fakultäten'. Der kurze Artikel ‚Das Straßburger Priesterseminar' hat seinerzeit seine Bestimmung, beruhigend zu wirken, erfüllt; immerhin verdient er, auch weiteren Leserkreisen noch mitgeteilt zu werden. Das Beste in der Schrift und weithin beachtenswert sind die zwei ersten Aufsätze: ‚Apologetische Vorlesungen für nichttheologische Akademiker' und ‚Apologetik und Philosophie'. Mit einleuchtender Überzeugungskraft wird im Anschluß an eine Resolution der 49. Generalversammlung der Katholiken Deutschlands in Mannheim die Notwendigkeit eigener apologetischer und philosophischer Vorlesungen von Theologie- und katholischen Philosophie-Professoren für die katholischen Akademiker aller Fakultäten dargelegt. In bündiger Kürze und mit weisester Umsicht erörtert dabei der Verf., wie auch in dem Aufsatz über Theologie und theologische Fakultäten, einige der neuestens viel umstrittenen aktuellen Fragen aus den Grenzgebieten von Glaube, Theologie, Wissenschaft. Er begnügt sich aber nicht mit allgemeinen Forderungen, sondern zeigt auch bestimmt die Hauptgegenstände solcher Vorlesungen und den Geist, von dem sie getragen werden müßten.

Mögen derartige Anregungen überall gehört werden! Undurchführbarkeit kann man nicht mehr vorschützen, weil tatsächlich an einigen Orten schon gute Erfolge erzielt worden sind, wie S. einigemale zu erwähnen Gelegenheit findet.

Zu der Anmerkung S. 85 über österreichisches Prüfungswesen wäre zu ergänzen, daß die neueste Prüfungsordnung v. J. 1909 die Semestralprüfungen tatsächlich nicht überall durch die Fachprüfungen ersetzt hat; wenigstens wurde die Prüfungsordnung nachträglich autoritativ so interpretiert, daß sehr stark frequentierte theologische Fakultäten eine gewisse Freiheit in dem Prüfungsmodus behalten.

Innsbruck. Franz Krus S. J.

Johann Michael Sailer als Pädagog. Eine erziehungsgeschichtliche Studie. Von Dr. Lorenz Radlmaier. (18. Beiheft zu den Mitteilungen der Gesellschaft für deutsche Erziehungs- und Schulgeschichte). Gr. 8. X u. 111 S. Berlin 1909, A. Hofmann u. Komp. (M 2.50).

‚Die Bedeutung dieses Mannes (J. M. Sailers), eines der edelsten Charaktere, die die katholische Kirche unter ihren Bischöfen aufzuweisen hat, liegt zu ihrem größeren Teile nicht auf dem Gebiete pädagogischer Wissenschaft, da sein Werk „Über Erziehung für Erzieher" nicht als ein epochemachendes bezeichnet werden kann; Aichinger hat in ... (Sailers) Lebensbeschreibung der pädagogischen Schriftstellerwirksamkeit Sailers kaum eine halbe Oktavseite gewidmet‘. So urteilt Palmer in seinem Artikel über Sailer in K. A. Schmids ‚Encyklopädie des gesamten Erziehungs- und Unterrichtswesens‘ VII (1869). Daß Sailers pädagogisches Hauptwerk ‚Über Erziehung für Erzieher‘ nicht epochemachend genannt werden kann, ist richtig; aber dennoch dürfte es sich allmählich herausstellen, daß die Bedeutung S.s gerade auf dem pädagogischen Gebiete zu suchen ist, wenigstens in dem Sinne, daß seine pädagogischen Ansichten am längsten nachzuwirken und gerade unserem ‚Jahrhundert des Kindes‘ viel Hilfe zu bringen geeignet sind. In Sailers Zeitperiode war ja die Erziehung ‚erstens das Loswort unendlicher Für und Wider; denn in Familien, in Gesellschaften, in Hörsälen war Erziehung das erste Wort, und das jüngst verflossene (18.) Jahrhundert, das sich geduldig so viele große und kleine Namen geben ließ, mußte sich auch das pädagogische nennen lassen. Die Erziehung war zweitens ein Handlungszweig. Erziehungs-

Schriften, Erziehungs-Journale, Erziehungs-Bibliotheken vermehrten, erhöhten den Papierhandel' (Sailer im Beginne seines Buches ‚Über Erziehung für Erzieher').

Mit klarem Auge überschaute Sailer diese vielen pädagogischen Bestrebungen und mit aller Bestimmtheit wies er ihre Mängel nach, ohne das Gute zu verkennen, das sich vorfand. Überaus charakteristisch für seine Gesinnung gegenüber den vielen pädagogischen Größen jener Periode ist eine (von Radlmaier S. 71 mitgeteilte) Notiz in seinem Tagebuch einer Schweizerreise. So sehr Sailer von Achtung auch für Pestalozzi erfüllt war, die Gefahren in dessen rationalistischer Richtung erkannte er klar; er läßt in dem Tagebuch Pestalozzi so sprechen: ‚Mein Institut ist in der Einseitigkeit empfangen, geboren worden, groß gewachsen und ich kann ihm seine organischen Fehler nimmer nehmen. Ich habe mir den Menschen und im Menschen den Bürger aufgegriffen und beide ausgebildet. Christen sah ich keinen, Kirche auch nicht. Darum hielt ich mich nur an die Gemütlichkeit ... an die Religion, die ihr eigen ist'.

Radlmaiers Schrift gibt nach einer kurzen biographischen Skizze eine sehr gut orientierende Übersicht über die pädagogische Wirksamkeit Sailers in seinen persönlichen Beziehungen, in den Schriften und in seinem Einflusse auf viele hervorragende Priester (9—44). R. glaubt den Ausdruck ‚Sailersche Priesterschule' annehmen zu dürfen. Ein anderer Abschnitt (44—94) beschäftigt sich mit dem Geiste der Pädagogik Sailers.

Sehr gut ist die Zeit Sailers und dessen Stellung gegen die rationalistische Richtung gezeichnet. Die Grundlinien seiner Pädagogik werden vornehmlich aus dem Hauptwerke nachgewiesen; in Verbindung mit den Ausführungen über Sailers Stellung zur Volksschule bieten sie die beste Apologie für die Gesinnung Sailers. Wer nur einigermaßen die damalige weite Verbreitung rationalistischer Ideen vor Augen behält, wird die Unvollkommenheiten, die allerdings bei Sailer sich noch finden, ihm nicht zur großen Schuld anrechnen. R. konnte, ohne irgendwie Sailers Ansehen zu beeinträchtigen, in dem Abschnitt ‚S. als Methodiker' das Unhaltbare oder Mißverständliche einiger seiner Ansichten deutlicher kennzeichnen.

Besonders dankenswert ist die Untersuchung über die ‚Quellen der Sailerschen Pädagogik' (64—77), sowie die Beigabe mehrerer noch nicht veröffentlichten Schriftstücke Sailers.

Eben weil in unserer Zeit wiederum ein großer pädagogischer Eifer, aber auch eine Unzahl verfehlter pädagogischer Vorschläge her-

vortritt, so müssen von jedem einsichtigen Pädagogen die einzig haltbaren und erfolgverheißenden Fundamente theoretischer und praktischer Pädagogik, nämlich die religiösen Wahrheiten und Forderungen, nachdrücklich betont werden. Sailer hat dies unerschrocken und mit Ausdauer getan und damit hat er auch für unsere Tage segensreich vorgearbeitet. Wie seine Bemühungen ausgenützt und weiter geführt werden können, das ergibt sich von selbst aus R.s sorgfältiger Studie[1]).

Innsbruck. Franz Krus S. J.

Die böhmischen Landtagsverhandlungen und Landtagsbeschlüsse vom Jahre 1526 an bis auf die Neuzeit. Herausgegeben vom königlich böhmischen Landesarchive. XI. Die Landtage des Jahres 1605. Herausgegeben von Kamil Krofta. I. Teil. Prag 1910. Verlag des kön. böhm. Landesausschusses. 380 S. in 4.

Die wissenschaftliche Einleitung zu diesem 11. Bande der böhmischen Landtagsverhandlungen und Landtagsbeschlüsse wurde schon im XXXIII. Jahrgange (1909) dieser Zeitschrift S. 352—355 besprochen. Nun sind auch die Akten selbst erschienen. Dieser erste Teil enthält die Landtagsakten, welche sich auf den Gang der Verhandlungen und die gefaßten Beschlüsse im Landtage mit Ausschluß des Gebietes von Eger beziehen. Der zweite Teil wird die Akten bringen, welche die Durchführung der Landtagsbeschlüsse sowie die Verhandlungen mit den Bewohnern von Eger, Elbogen und Glatz betreffen. Schon aus der Einteilung in zwei Teile kann man schließen, daß der Umfang der herangezogenen Quellenbestände im Vergleich zu den früheren Bänden viel größer ist. Nicht allein die böhmischen, auch das vatikanische Archiv in Rom und viele andere ausländische

[1]) Ein weiterer erfreulicher Beweis, wie sehr das Interesse für Sailer und überhaupt für die Vergangenheit der katholischen Pädagogik steigt, ist die neue Ausgabe der Schrift Sailers ‚Über Erziehung für Erzieher'. Sie erscheint nun schon zum zweitenmale in Herders ‚Bibliothek der katholischen Pädagogik' (Band XIII). Die erste Auflage (1899) hatte Dr. Joh. Baier—Würzburg besorgt. Die neue Ausgabe (1910) vom Seminardirektor Kanonikus Franz X. Kunz—Beromünster ist durch manche gute Erklärung und durch 5 kurze Beigaben aus Sailers pädagogischen Schriften erweitert.

Archive wurden durchforscht. Krofta suchte eine möglichst große Vollständigkeit zu erreichen und die auf dem Landtage behandelten Fragen mit Einschluß der Religionsfrage nach allen Richtungen hin mit Dokumenten zu belegen. Dadurch gewinnt dieser Band im Vergleiche zu seinen Vorgängern an Brauchbarkeit und wissenschaftlichem Werte.

Nicht nur die engere Landesgeschichte des Königreiches Böhmen, auch die Geschichte des Kaisers Rudolf und seiner Kämpfe mit den Türken wird mit bisher unbekannten Dokumenten belegt, die den Gang und die innere Verknüpfung der Ereignisse deutlicher und klarer erkennen lassen. Dem Inhalte der Verhandlungen entsprechend kommt dieser Gewinn vor allem der Finanz- und Kriegsgeschichte zugute. Aber auch die Kirchengeschichte Böhmens wird durch die Heranziehung der Nuntiaturberichte Ferreris aus den vatikanischen und anderen Archiven Italiens mit bisher noch unbekannten Tatsachen bereichert. Auf dem Lichtmeßlandtag reichten die Utraquisten noch keine Beschwerden ein (Nr. 34 S. 155 und Nr. 41 S. 210). Die Verhandlungen bewegten sich hauptsächlich um die Beschaffung der notwendigen Geldmittel für den Türkenkrieg in Ungarn, auch an eine Änderung der Landesordnung dachte man. Der Nuntius Ferreri wollte diese Gelegenheit benutzen, um den geistlichen Stand wieder unter die Landstände aufnehmen zu lassen (Nr. 44 S. 212). Das lag aber nicht im Sinne der böhmischen Stände. Nicht einmal die utraquistische Priesterschaft durfte im Landtage vertreten sein. Der Priester war schon zu sehr zu der Stellung eines den Ständen willfährigen Dieners herabgesunken. Die weltlichen Stände wollten allein herrschen und selbst die Religion sollte ihnen als Hilfsmittel dienen, um ihre Herrschaft zu befestigen und weiter auszudehnen.

In dem Gesuche um freie Religionsübung, das die Stände auf dem Junilandtag dem Kaiser überreichten, waren ursprünglich nur die zwei höheren Stände, nämlich Herren und Ritter vertreten, die freien Städte mußten erst nachträglich noch um Aufnahme in das Gesuch anhalten (Nr. 35 S. 28 und Nr. 76 S. 269). Dieses Gesuch fand damals noch keine Berücksichtigung. Der Kaiser ließ sich nur zur Ernennung eines utraquistischen Administrators bewegen. Der päpstliche Nuntius Ferreri hätte gerne das utraquistische Konsistorium zum Anschluß an den Erzbischof bewogen. Dadurch wäre die Wahl eines Administrators überflüssig geworden. Allein er vermochte nicht einmal den Aufschub der Wahl auf den nächsten Tag durchzusetzen (Nr. 80, 81 u. 85 S. 274, 275 u. 281). Ferreri verzweifelte an der Bekehrung der Hussiten und suchte daher seine Bemühung auf Gründung eines Seminars zur Heranbildung katholischer Priester zu beschränken. Wegen des großen Priestermangels war ein Seminar unbedingt notwendig. Alle waren hievon überzeugt. Nur das Geld fehlte. Hätte man genug katholische Priester

gehabt, so hoffte man, daß auch manche utraquistische Standesherren ihre Pfarreien mit geweihten Priestern besetzt haben würden, soferne diese die Kommunion unter beiden Gestalten ausgeteilt hätten (Nr. 85 S. 282). In diesem Sinne wollte Ferreri an der Vereinigung der Hussiten mit der katholischen Kirche noch weiter arbeiten. Er freute sich sehr über die Zurückweisung der freien Religionsübung (S. 285 Anm. 1 und Nr. 92 S. 325); in Wirklichkeit war aber diese Abweisung der Stände von keiner Bedeutung, da diese in der Tat handelten, wie sie wollten. Der Kaiser legte ihnen kein Hindernis in den Weg (Nr. 86. Bericht des venetianischen Gesandten vom 13. Juni 1605). Damit war aber die Sicherheit der Katholiken noch keineswegs verbürgt. Bei dem Umgange am Fronleichnamstage kam es zu Störung und Unordnungen, die bewiesen, daß die Verhältnisse in Prag noch nicht gefestigt waren. Die schwache Staatsgewalt konnte diese Störungen nicht verhindern (S. 287. 288 Anm.). Auf dem Bartholomäuslandtage wurde das Gesuch der Stände um Freiheit der Augsburgischen Konfession nicht mehr eingereicht, die Stände warteten auf eine andere Gelegenheit.

Die Behandlung der Akten hat erfreulicher Weise große Fortschritte zu verzeichnen. Krofta begnügte sich nicht mehr mit den oft sehr fehlerhaften und ungenauen Abschriften im böhmischen Landesarchiv. Er ging überall auf die Urschriften zurück, verbesserte die Inhaltsangaben, gab viel zuverlässigere Beschreibung der vorhandenen Vorlagen, verzeichnete auch die Vermerke der Registratoren und Kanzleibeamten und fügte bei Abschriften, wenn mehrere vorhanden waren, auch die Textvarianten in Anmerkungen bei. Ganz neu hinzugefügt sind die erklärenden Anmerkungen, in denen oft noch viel neues Material geboten wird. Dadurch wird die neue Ausgabe der Landtagsverhandlungen und Landtagsbeschlüsse zu einer reichen und sehr brauchbaren Quelle für die böhmische Geschichte. Zu wünschen wäre, daß für die neue Ausgabe auch das erzbischöfliche Archiv mehr herangezogen werden könnte. Die Abschriften im Landesarchiv enthalten nur einen Teil der dort ruhenden Briefschaften und Akten. Der zweite Teil wird zur Benützung des Bandes das unbedingt notwendige Sachregister bringen. Da die wichtigsten Stücke auch deutsch abgedruckt sind, ist das Werk auch jenen zugänglich, die die böhmische Sprache nicht beherrschen.

Innsbruck. Alois Kröß S. J.

Wissenschaftliche Handbibliothek. Dritte Reihe. Lehrbücher verschiedener Wissenschaften.

V. **Handbuch der christlichen Archäologie** von Carl Maria Kaufmann. Mit 39 Abbildungen. Paderborn 1905. Ferdinand Schöningh. XVIII u. 632 S. in 8.

VII. **Lehrbuch der christlichen Kunstgeschichte** von Beda Kleinschmidt O. F. M. Mit Titelbild und 308 Abbildungen im Text. Paderborn 1910, Ferdinand Schöningh. XXXII u. 640 S. in 8.

Die schon lange vorteilhaft bekannte wissenschaftliche Handbibliothek des Schöningh'schen Verlags in Paderborn wählt zur Darstellung auch solche Wissensgebiete, die man sonst nur in umfangreichen Spezialwerken in einer für den Unterricht wenig passenden Form zu bearbeiten pflegt. Wir greifen hier zwei heraus. Vor mehreren Jahren schon erschien ein Handbuch der christlichen Archäologie von Kaufmann, im eben verflossenen Jahre ein Lehrbuch der christlichen Kunstgeschichte von Kleinschmidt. Beide ergänzen einander. Das Handbuch ist ganz der christlichen Kunst des Altertums gewidmet. Darum kann sich Kleinschmidt über diese Kunst kürzer fassen und mehr Raum aufsparen für die Blütezeit der christlichen Kunsttätigkeit in den verschiedenen Ländern und unter den einzelnen christlichen Nationen. Es sei daher gestattet, in dieser Besprechung Kleinschmidts auf das ältere Buch zurückzugreifen und darauf nachdrücklich aufmerksam zu machen. Seit dem Erscheinen des Kaufmann'schen Handbuches im Jahre 1905 sind allerdings einige Abschnitte durch neuere Ausgrabungen und Forschungen ergänzt worden, aber als Handbuch für die christlichen archäologischen Wissenschaften auf höheren Lehranstalten hat es noch immer einen hohen Wert. Die Einteilung des umfangreichen Stoffes ist sehr übersichtlich, die Auswahl der typischen Denkmäler verrät den kundigen Fachmann, die übersichtlichen Tabellen und kurzen Zusammenstellungen der gesicherten Ergebnisse sind sehr dankenswert, die beigegebenen Illustrationen erläutern den Text und vermeiden die Fehler, in die auch Kraus in seinem ersten Bande der christlichen Kunstgeschichte noch öfters gefallen ist.

Das erste Buch ist eine vortreffliche Einführung in die christliche Archäologie. Die Entstehung und der Gebrauch des Ausdruckes ‚Archäologie', der Begriff, den man heute mit diesem Ausdrucke verbindet, und sein Verhältnis zu den Altertumswissenschaften wird genau umgrenzt, die Entwicklung der christlichen Archäologie bis in die neueste Zeit herein, ihre Quellen, ihre Kritik und ihre Hilfsmittel und besonders die in den verschiedenen Ländern und in den verschiedenen Sprachen erschienenen

Werke werden ausführlich beschrieben und charakterisiert und zuletzt auch die Fundorte der altchristlichen Denkmäler in einer Übersichtstabelle dem Benützer des Handbuches dargeboten.

Im zweiten Buche beginnt die Beschreibung und archäologische Deutung der Baudenkmäler des christlichen Altertums sowohl über als unter der Erde. Am besten erhalten sind die Sepulchralbauten unter der Erde oder die Katakomben. Sie vermitteln auch dem Archäologen das meiste Forschungsmaterial. Daher nehmen sie in der Darstellung des Handbuches einen großen Raum ein. Aber auch die Bauten über der Erde, die Zömeterialgebäude, Basiliken, Zentralbauten, Klöster und Xenodochien werden nicht vernachlässigt. Manche wichtige Regel und Winke zu einer sicheren Beurteilung des Alters und der Bedeutung dieser Bauten sind in den Text eingestreut. Den besten Aufschluß hierüber geben die Inschriften. Ihre Beschreibung, ihre Deutung und ihre Klassifizierung bildet den Inhalt des dritten Buches. Es schließt mit einer chronologischen Hilfstabelle. Dadurch wird dieses Handbuch auch zugleich ein Hilfsmittel bei der Einzelforschung. Die drei folgenden Bücher sind ganz der Kunst und dem Kunsthandwerk gewidmet. Malerei und Symbolik, Plastik, Kleinkunst und Handwerk werden da in ihrer Entwicklung und Bedeutung in Bild und Wort vorgeführt und wieder zahlreiche kurze Regeln eingestreut, die ihre Deutung erleichtern. Der Verfasser durchwandert da alle Gegenden, wo sich christliche Denkmäler in größerer Zahl finden. Der koptischen Kunst widmet er einen eigenen Abschnitt.

Kleinschmidt will ein alle Zweige der bildenden Künste umfassendes Lehrbuch bieten. Es ist als Hilfsmittel gedacht, um die jungen Theologen mit der christlichen Kunstgeschichte näher vertraut zu machen und ihnen zu einer richtigen und begründeten Beurteilung der einzelnen Werke der bildenden Künste solide Grundsätze an die Hand zu geben. Kleinschmidt ging wohl vorbereitet an das Werk. Mehrere kunstgeschichtliche Abhandlungen, die er in verschiedenen Zeitschriften erscheinen ließ, beweisen seine Begabung für dieses Gebiet und seinen unermüdlichen Arbeitseifer. In diesem Lehrbuche ist es ihm weniger darum zu tun, neue Gesichtspunkte zu erschließen, als vielmehr das allgemein Anerkannte, das wissenschaftlich Feststehende und gründlich Erwiesene in einer übersichtlichen und geordneten Darstellung den Studierenden vorzulegen und ihnen Freude und Lust an diesem Studium beizubringen. Es ist ihm dieses in hohem Grade gelungen.

Die Haupteinteilung folgt den verschiedenen Abteilungen der bildenden Künste. I. Buch: Baukunst, II. Buch: Plastik, III. Buch: Malerei, IV. Buch: Kunstgewerbe und kirchliche Innenkunst. Dazu kommt noch

als fünftes: Symbolik und Ikonographie. Jedes dieser fünf Bücher ist nach dem Zeitalter und nach den in diesen Zeitabschnitten vorherrschenden Stilen und Geschmacksrichtungen in Kapitel geteilt. Den einzelnen Kapiteln geht gewöhnlich eine Charakteristik der zu behandelnden Periode vorher. Das erweist sich nicht allein beim Vortrage, sondern auch beim Selbststudium als sehr vorteilhaft. Wenn man auch manche Charaktermerkmale, die der Verfasser hervorhebt, nicht gelten lassen will, so sind seine Charakteristiken im Wesentlichen doch zuverlässig. Den neueren Lehren Strzygowskis von der Abhängigkeit der okzidentalischen altchristlichen Kunst vom Oriente hat der Verfasser vielleicht zuviel Bedeutung beigemessen. Aus der Ähnlichkeit der Bauteile und vieler Statuen läßt sich wohl nicht auf eine so weitgehende Abhängigkeit schließen, wie es Strzygowski getan hat, doch ist in dieser Frage das letzte Wort noch nicht gesprochen. — Druckfehler finden sich in der Wiedergabe einiger Namen, wie zB. Terflans statt Serfaus (S. 276), Terlau statt Terlan (S. 282).

Das Lehrbuch ist ebensogut für den Vortrag, wie als Leitfaden für das Selbststudium verwendbar. Die Illustrationen sind nicht sehr reichhaltig, aber sie zeichnen sich durch scharfe und deutliche Wiedergabe aus. Das alphabetische Verzeichnis der wichtigeren Kunstausdrücke am Ende des Bandes ist ein guter Behelf für den Anfänger zur schärferen Erfassung dieser Termini; es sollte aber in einer zu hoffenden zweiten Auflage vermehrt und durch Hinweise auf den Gebrauch dieser Ausdrücke im Texte ergänzt werden. Wir wünschen dem Werke eine weite Verbreitung, besonders unter den Theologiestudierenden und Priestern. Es kann manchem Priester als Führer dienen zur Erkenntnis des Wertes mancher Kunstgegenstände in einer Kirche oder in seiner Wohnung. Auch vor der Neubeschaffung von neuen Gemälden, Statuen und Altären kann man es oft vorteilhaft zu Rate ziehen. Wenn es auch vieles, was noch wissenswert wäre, nur kurz andeutet, trifft man doch selten so viel Stoff auf einem so engen Raum so klar und übersichtlich zusammengedrängt.

Innsbruck. Alois Kröß S. J.

Das Kirchenjahr. Eine Erklärung der hl. Zeiten, Feste und Feierlichkeiten der kath. Kirche, dargeboten von Karl Müller, Professor an der Kantonsschule in Zug. Freiburg im Br., Herder 1911. XX u. 629 S. M. 7.—.

Die liturgische Literatur, welche die Ergebnisse der wissenschaftlichen Forschung in die weiteren Kreise der Gebildeten verbreitet und

für das allgemeine religiöse Leben nutzbar macht, ist noch nicht so reichhaltig, daß nicht jeder gelungene Beitrag freudigst zu begrüßen wäre, besonders wenn er seinen Zweck in so ausgezeichneter Weise erfüllt wie das vorliegende Buch. Die in der Literaturangabe verzeichneten Namen: Amberger, Cabrol, Gihr, Grisar, Guéranger, Meyenberg, Staudenmaier rc. zeigen zur Genüge, in welchem Gedankenkreise es sich bewegt. Der Verfasser hat aber die von anderen gebotenen Anregungen durchaus selbständig verarbeitet. Er bietet so nicht eine trockene doktrinäre Erklärung der Liturgie, sondern vielmehr die reiche Frucht von nahezu 25 Jahren, die er als Priester durchlebt und deren liturgischen Gedanken- und Gefühlsinhalt er sich zu eigen gemacht. M. versteht es ausgezeichnet, die historische Entwicklung der Liturgie in weitestem Umfange zur Erklärung heranzuziehen, dabei aber die aktuelle Bedeutung der gegenwärtigen Liturgie stets so hervorzuheben, daß der Leser die in ferner Vorzeit wurzelnden Gebräuche auch für unsere Zeit noch als lebenskräftig und lebenspendend erkennt.

Die Einteilung des Kirchenjahres verläßt glücklicherweise die hergebrachte Schablone der 3 Festkreise. In feiner Weise werden die 6 Sonntage nach Epiphanie als das Ausklingen der Weihnachtsfestfeier bezeichnet. Pfingsten und Pfingstoktav werden, wie es die Natur der Sache verlangt, als Schlußkapitel in den Organismus des Osterfestkreises einbezogen, da eben am Samstag nach Pfingsten die Osterzeit schließt. Pfingsten bildet den Abschluß der Osterfeier und eröffnet keine neue Festzeit. Daß es jetzt zum Anhaltspunkte dient, um die Sonntage nach Pfingsten zu zählen, ist ein rein äußerlicher Umstand, der auf den Charakter der Zeit keinen Einfluß hat. Passend behandelt darum M. sofort nach Pfingsten die Muttergottesfeste. Sie sind der mariologische Einschlag des im Pfingstfest zur Vollendung und Krönung gekommenen christologischen Kirchenjahres. Darauf folgen in der Darstellung noch vor den Sonntagen nach Pfingsten die Feste zentraler Glaubensgeheimnisse: Dreifaltigkeit, Fronleichnam, Herz Jesu, Peter und Paul, und nach den Sonntagen endlich die Feste der Vollendung: Maria Himmelfahrt, Rosenkranzfest, Allerheiligen und Allerseelen, Kirchweihfest. Gelegentlich dieses Festes wird auch die Einweihung einer neuen Kirche beschrieben und die organische Gliederung der etwas verwickelten Handlung klar herausgehoben. In ähnlicher Weise wird in den ‚Fundamenten des kath. Kirchenjahres‘ die hl. Messe behandelt. Der ganzen Anlage des Buches gemäß

konnten nur jene Feste berücksichtigt werden, welche die Träger der liturgischen Ideen im Kirchenjahre bilden: die Heiligenfeste sind darum bis auf ganz wenige Ausnahmen übergangen.

In der Literaturangabe könnten manche allgemeine Nachschlagewerke gestrichen werden. (Eine Zeilenverschiebung hat den Verfasser der ,,Porta Sion' auch zum Verfasser zweier Werke Cabrols gemacht.) Dagegen wäre öfterer Hinweis auf die benützte Literatur im Verlaufe der Arbeit manchem erwünscht. Ein Register wird — bei den Büchern dieses Verlags eine Ausnahme — vermißt.

Innsbruck. Otto Drinkwelder S. J.

Katholische Kirche und moderner Staat. Das Verhältnis ihrer gegenseitigen Rechtsansprüche von Dr. Karl Böckenhoff, o. ö. Professor des Kirchenrechts an der Universität Strassburg. Köln 1911, Bachem. 140 S.

Sowie es ein ausgezeichneter Gedanke war, über das Verhältnis der Kirche zum modernen Staate ein Publikum für Hörer aller Fakultäten zu lesen, so war es auch ganz am Platze, diese Vorlesungen nachträglich der Öffentlichkeit zu übergeben. Mit Freuden konnte Referent wahrnehmen, wie der Verfasser es verstand, in kluger, psychologischer Weise voranzugehen und nach einer kurzen Einleitung und zwei grundlegenden Vorlesungen über ‚Die Quellen für die Bestimmung der kirchlichen Stellungnahme zum modernen Staate' Schritt für Schritt seine Hörer in das etwas heikle Gebiet einzuführen und ihnen die gerade in unsern Tagen so notwendigen Kenntnisse über das Rechtsverhältnis zwischen Kirche und Staat in ganz katholischem Geiste und mit verständnisvollem Eingehen auf die Bedürfnisse des modernen Staatslebens zu vermitteln.

Es wird hiebei zuerst das dem Nichttheologen leichter faßliche und dem modernen Menschen für gewöhnlich auch leichter Annehmbare vorgelegt (Anerkennung der Staatssouveränität durch die Kirche, Unterordnung der Staatsgewalt unter das göttliche Gesetz, 4.—7. Vortrag) und dann gründlich die der Kirche auch in Bezug auf zeitliche Dinge verliehene Gewalt begründet (8. und 9. Vortrag, S. 72—92). Das geschieht nicht so sehr auf spekulativem Wege durch Deduktion aus dem Wesen der Kirche, sondern fast ausschließlich mit positivem Beweismaterial aus der historischen Entwicklung und aus kirchlichen Dokumenten der Neuzeit. Unter diesen werden besonders der Syllabus Pius' IX, die

Rundschreiben Leos XIII und die Erklärungen und Dekrete Pius' X häufig herangezogen.

‚Kirche und Staat sind jedes auf seinem Gebiete durchaus unabhängig, souverän, der Staat auf dem weltlichen, die Kirche auf dem religiösen Gebiete. Daraus ergibt sich als Grundform für das Verhältnis der beiden Gewalten: Nebenordnung oder Koordination, nicht Unterordnung, Subordination der einen unter die andere Gewalt' (S. 81). ‚Aber mit dieser Theorie des „schiedlich — friedlich" kommt man nicht aus. Dieselbe würde genügen, wenn geistliches und irdisches Zweckgebiet ganz und auf allen Punkten auseinanderfielen, wenn staatliche und kirchliche Interessen in zwei nebeneinander stehenden Kreisen einbeschlossen wären. Dem ist aber nicht so; sie bilden vielmehr sich weithin schneidende, übereinanderfallende Kreise' (S. 82). Hier ist nun das Gebiet, wo durch ‚Übereinkünfte in mehr oder minder formeller Art bis hin zu den feierlichen Verträgen zwischen Staat und Kirche, die man Konkordate nennt', Konflikten vorgebeugt werden soll. In Bezug auf deren Rechtsgültigkeit werden sodann die regalistischen Theorien und die Privilegientheorie zurückgewiesen und dann der Satz verteidigt, es sei ‚daran festzuhalten, daß es sich bei den Konkordaten um völkerrechtliche oder wenigstens quasi-völkerrechtliche Verträge handelt, die beide Vertragschließenden und ihre Rechtsnachfolger in gleicher Weise streng verpflichten' (S. 86).

‚Wie aber, wenn ein Einvernehmen nicht zustande kommt, sondern jede Gewalt nach eigenem Gutbefinden ihre Verfügungen trifft und dabei gegensätzliche Anforderungen an den katholischen Staatsbürger herantreten?' Dann hat zwar nicht immer und unter allen Umständen aber doch für gewöhnlich das kirchliche Gesetz den Vorzug; denn dies ‚gilt erstens unbedingt, wenn es sich nicht um kirchliches Recht im strengen Sinne, sondern um das natürliche oder um geoffenbartes Recht handelt, und zweitens im allgemeinen auch, wenn es sich um menschliches, durch kirchliche Gesetzgebung geschaffenes Recht handelt. Denn wie überall im Leben muß auch hier die natürliche Norm gelten, daß bei unvereinbaren Differenzen stets der Zweck entscheidet, d. h. der höhere Zweck dem niederen vorgeht. Daß aber das religiöse, absolute Ziel der Menschheit dem weltlichen politischen gegenüber den Vorzug hat, kann vom christlichen Standpunkte aus nicht in Zweifel gezogen werden (S. 87). Sehr gut wird dann noch hinzugefügt, daß auch die größere oder geringere Wichtigkeit des Mittels für den Zweck der Kirche oder des Staates in Anschlag zu bringen sei, um im einzelnen Falle zu einem richtigen Urteile zu gelangen.

Was die nun folgenden Deduktionen anlangt, möchte Referent ein kleines Bedenken äußern. Der Verfasser sieht in allen diesen Wirkungen der kirchlichen Gesetze nicht eigentlich Äußerungen einer wirklichen Jurisdiktionsgewalt, die über der weltlichen stünde, sondern

nur eine potestas directiva. Er steht somit wie Peter Reichensperger (vgl. ‚Kulturkampf oder Friede in Staat und Kirche‘ bes. S. 26 ff) und viele andere Katholiken der neuesten Zeit auf dem Boden der vollen Gleichberechtigung beider Gewalten, nur ein moralischer, nicht ein jurisdiktioneller Vorrang kommt der Kirche zu. Da er stets von der tatsächlichen Stellungnahme der Kirche zu den Staatsgesetzen ausgeht (vgl. zB. schon die Titelüberschrift bei Behandlung der Rechtsquellen), so ist diese Anschauungsweise sehr gut verständlich. Tatsache ist es ja, daß die Kirche in der letzten Zeit kaum jemals mehr als eine potestas directiva ausgeübt hat und darum ist auch eine Diskussion darüber zur Zeit des Friedens nicht von großer praktischer Bedeutung. In der Theorie aber bleibt ein Unterschied, der eben gerade bei Konflikten praktisch werden kann, und wenn man dann zugibt, daß bei Kollision von Staatsgesetzen mit kirchlichen (und zwar menschlichen) Gesetzen das kirchliche Recht oft oder ‚für gewöhnlich‘ den Vorzug hat, so muß man, so scheint uns, auch eine der Kirche innewohnende Gewalt zugeben, die über dem Staatsgesetze steht und diesem wirklich seine die Gewissen bindende Kraft nehmen kann auch dort, wo das göttliche Gesetz direkt noch nicht verletzt erscheint. Diese kann aber nur eine im eigentlichen Sinne gesetzgeberische Gewalt sein. Daß auch das Staatsgesetz öfters vorgehen kann, soll nicht geleugnet werden, dürfte aber wohl genügend damit erklärt werden können, daß weder Gott noch die Kirche beansprucht, daß man minder wichtige (affirmative) Gesetze auch dann beobachte, wenn dies nur mit den größten Opfern möglich wäre. Dagegen ist zweifellos zuzugeben, daß dort, wo die Kirche nur erklärt, ein Staatsgesetz befinde sich im Widerspruche mit dem göttlichen Rechte, nicht der Ausspruch des Papstes dem Staatsgesetze die Rechtsqualität nimmt sondern das göttliche Recht. In diesem Falle ist es dann allerdings nicht gerechtfertigt, von der Ausübung einer mittelbaren Gewalt der Kirche über das Zeitliche zu sprechen (vgl. S. 90).

Sehr gut behandelt sind die beiden letzten Abschnitte: III. über die Interkonfessionalität des modernen Staates (10. u. 11. Vortrag) und IV. über Trennung von Kirche und Staat (12.—14. Vortrag).

Auch hier wird die Rechtsfrage: Kann die Kirche eine Ausnahmsstellung allen übrigen Konfessionen gegenüber fordern? — mehr in den Hintergrund gedrängt und dagegen die quaestio facti: Verlangt die Kirche tatsächlich Staatsreligion zu sein oder verlangt sie gar staatliche

Bestrafung der Häresie? — ganz richtig mit einem entschiedenen ‚Nein‘ beantwortet. Diese Frage ist ja natürlich für die Gläubigen die allein praktische.

Bei der Begriffsbestimmung der Trennung von Kirche und Staat sagt der Verfasser ganz richtig: ‚Wenn man die Beziehungen, die im paritätischen Staate zwischen ihm und der Kirche noch bestehen, eine nach der anderen sich wegdenkt, oder, wie Kahl es treffend ausdrückt, „vom universalgeschichtlich gegebenen Rechtsboden der Einheit und Verbindung von Staat und Kirche aus die letzten juristischen Folgerungen bis zum Tatbestande einer Trennung aufrichtig und unerbittlich“ zieht, so gelangt man zu jenem Mindestmaß von Berührungspunkten, das als vollendete „Trennung“ bezeichnet werden darf. Völlige Zusammenhanglosigkeit ist aber weder praktisch zu verwirklichen, noch begrifflich zu konstruieren; das wird sich im Verlaufe unserer weiteren Untersuchung mehrmals zeigen und ist von vornherein dadurch bedingt, daß beide Verbände aus denselben Menschen bestehen, die zugleich Staatsbürger sind und Kirchenglieder‘ (S. 114). Auch diese Trennung bleibt grundsätzlich nicht zu billigen, kann aber als geringeres Übel wünschenswert sein, vorausgesetzt, daß sie wirkliche Neutralität nicht Religionshaß mit sich bringt. Dies wird dann besonders an dem Beispiele Nordamerikas und Frankreichs illustriert.

Das Buch bringt eine für unsere Zeit sehr erwünschte Aufklärung über vielbesprochene Streitfragen. Möge es dazu beitragen, daß die Kenntnis der kirchlichen Grundsätze in immer weitere Kreise dringe und der Kampf, der unvermeidlich ist, so lange das Reich Gottes unter schwachen, sündigen Menschen bestehen und sich ausbreiten muß, immer ruhiger und besonnener geführt werde. Wir wünschen dem Werke weiteste Verbreitung.

Innsbruck. Max Führich S. J.

Analekten

Salzburger Predigten um die Mitte des 15. Jahrhunderts. (Schluß.) 3. Über den Gebrauch scherzhafter Erzählungen und Späße in der Predigt äußert sich der Verfasser eines sermo, welcher in der Handschrift 324 von f. 135b bis 143a steht und überschrieben ist: Sequitur de predicacione id est tercio supra audistis (so statt audito oder ex supra auditis). Das bezieht sich auf die vorhergehende Predigt, in welcher bemerkt wird: Sed quid requiratur ad hoc, quod quis verbum Dei ordinate audiat, hoc postea audietis. Es ist aber der vorliegende Abschnitt in der Handschrift wohl an die vorhergehende Predigt angehängt, jedoch nicht ein Teil dieser Predigt am Feste der Himmelfahrt Christi, sondern eine eigene thematische Predigt. Sie beginnt mit einer Einleitung:

Inter alia opera Christi, que ex sua pietate peweist hat suis discipulis, unum ex eis est illud, quod Christus precepit suis discipulis et omnibus successoribus eorum id est omnibus superioribus, sicut apostolis, episcopis et cardinalibus, abbatibus, prepositis et prelatis, pastoribus ecclesiarum, quod predicarent evangelium omni creature et hoc nobis Dominus in bonum fecit. — Ex quo Christus hoc fecit, quid tunc sui subditi facere debent, quod fructum exinde eis importet et quod perveniant post Christum ad patriam? Ad respondendum super hanc questionem recipio pro me verba b. apostoli Jacobi 1º capit. et lecta sunt hec verba proxima dominica iam transacta in epistola. Ibidem apostolus Jacobus scribit hec verba, ubi dicit: Estotes factores verbi usw. (Jac. 1,22—25). In istis verbis b. Jacobi nobis tua proponuntur. Primo b. Jacobus nos admonet et docet, qualiter debeamus audire verbum Dei et qualiter nos debemus tenere circa sermonem. Secundo dat exemplum et dicit de istis, qui

audiunt solum verbum Dei et opere non perficiunt, quibus vel cui ipsi comparantur. Tercio dicit de istis, qui audiunt et perficiunt, quid ipsi per hoc impetrant, erlangen, et de istis dicam et eciam postea in aliis sermonibus.

Später, im Verlaufe des sermo, erklärt der Prediger, was unter dem Worte Gottes zu verstehen sei, und knüpft daran sein Urteil über Scherze in der Predigt:

(Fol. 138a) Cum verbo Dei intellige sacram scripturam, que hominibus annunciatur in sermonibus, sicut est, quando populo dicitur exposicio simboli vel fidei et exposicio decem preceptorum Dei; et eciam illud dicitur verbum Dei, in quo exponuntur septem sacramenta ecclesie, qualiter homo debet discere cognoscere peccata et qualiter ea debet conteri et qualiter pro suis peccatis debet satis facere; et eciam hoc dicitur verbum Dei, in quo hominibus dicitur de penis infernalibus et de extremo stricto iudicio Dei et de morte hominis, quia per talia abstrahitur homo a peccatis. Eciam per verbum Dei intelliguntur opera Christi, que nobis hic exemplificavit, et eciam opera sanctorum apostolorum, martyrum, confessorum, virginum et viduarum, eciam quando dicitur de quinque sensibus, qualiter homo debet regere suos sensus, et exposicio peccatorum mortalium. Hoc totum dicitur verbum Dei. *Et fabule et alia ficta*, sicut aliquando fit in sermonibus, non dicuntur verbum Dei. Eciam nec tales sermones dicuntur verbum Dei, in quibus[1]) dicuntur fabule, als wie zwen hann (zwei Hähne) mit einander pissen haben und wie di kaz auf dem Dach gee, das dann di reu aus ist oder von eim gugelzipfel und soliche Ding, da durch man vergißt das gots wort und dadurch di menschen chomen zue gespött und glachter, das mannt er nicht, da das solich Ding notdurftig sein ze hörn.

Der Verfasser redet wohl aus Erfahrung und bezeugt, daß in den Predigten mitunter unwürdige Scherze gemacht wurden, welche die Zuhörer zum Lachen reizten und einen Erfolg der Predigt unmöglich machen mußten.

In einer Predigt am Feste der Himmelfahrt Christi in der Handschrift 323 spricht der Verfasser dieselbe Anschauung aus:

(Fol. 82a) Christus dixit: Ite in mundum universum, predicate evangelium id est probatam scripturam, que probata est in biblia et in libris sanctorum. Per hoc voluit Dominus predicatoribus intelligere, quod non predicent fabulas, merl, et alia, que non sunt de necessitate salutis, et alia, que hominibus placent. Et notanter Christus

---

[1]) Cod. quo.

dixit: Predicate evangelium omni creature (82b) et non fabulas et inutilia.

In der Predigt über die Epistel des 5. Sonntags nach Ostern derselben Handschrift wird aber der bescheidene Gebrauch eines anständigen Scherzes beim Predigen für erlaubt erklärt:

(Fol. 76b) Eciam licitus iocus posset fieri in verbo Dei et in sermone, ut cum considerat homines non diligenter attendentes vel dormientes, per quod excitantur, sed debet ibi fieri valde modice.

4. Eine merkwürdige Anschauung über die (materielle) Jungfräulichkeit der hl. Maria Magdalena findet sich in einer Predigt der Handschrift 323, welche die Überschrift hat: In die[1]) Marie Magdalene und dort fol. 144b—147b steht. Im zweiten Teil wird mit sehr fragwürdigen Gründen die körperliche Integrität der heiligen Büßerin verfochten. Die Predigt hat keine Einleitung, gleich zu Beginn, unmittelbar nach der Überschrift folgt die Einteilung:

Ob honorem Dei et Marie Magdalene pretendo duo dicere: primo dicam de misericordia et pietate et dileccione, quam Christus habuit ad genus humanum, secundo in quibus peccatis, in was sünden, Christus invenit Mariam Magdalenam.

Dieser zweite Teil beginnt:

(145b) Sequitur secundum, scilicet in quibus peccatis, in was sunden Maria Magdalena inventa sit vel in cuiusmodi, quare eam diligere deberemus, quia ipsa fuit speculum nostrum, quod eciam sic faciamus, utrum publica peccatrix fuit vel in cuiusmodi peccatis inventa fuit.

Der Leser sieht, daß diese Säße nicht zusammenpassen, der Text ist offenbar hier und auch im folgenden teilweise falsch wiedergegeben.

Ex illo — d. i. den Worten des Evangeliums: que erat in civitate peccatrix — habemus, quod ipsa inventa est in peccatis mortalibus, quia solum propter peccata mortalia quis vocatur peccator et propter venialia peccata homo non dicitur peccator. In cuiusmodi autem peccatis ipsa inventa est?

Hier folgen wieder fehlerhafte Säße, worauf die Frage wiederholt wird. Dann heißt es:

Immaculata a corporalibus peccatis sic, quod terminavit et conclusit vitam eius casta et pura virgo et non fuit talis publica peccatrix, sicut iam recipiuntur publice peccatrices[2]), que se obediunt,

---

[1]) Über der Zeile steht: vigilia. Sie scheint am Vorabende gehalten worden zu sein.

[2]) Cod. peccatores.

untertan machent viris ad peccandum vel ad peccata corporalia. Sed ipsa finivit et conclusit vitam eius in virginitate sic, quod adhuc virgo fuit, dum obiit. Quod hoc sic sit, hoc recipimus ex multis, quod ipsa non amisit virginitatem secundum corpus.

Nun folgen zwölf Gründe, aus welchen der Prediger zu beweisen sucht, daß Magdalena die körperliche Integrität nicht verloren habe. Wir wollen nur einige aus diesen Gründen anführen.

(146a) probatur ex illo, quod ipsa fuit nobilis. Unde Aristoteles primo Ethicorum dicit, quod nobilitas habet innatam disposicionem virtutum, hat eingeborne schickung der tugent, et quilibet nobilis est inclinatus ad disposicionem. Sic fuit Maria Magdalena, ideo dilexit virtutes, Quod autem nobiles inclinati ad virtutes, hoc recipitur ex illo, quia nobilitas venit ex virtutibus. Sic in scolis nobiles promoventur pre aliis, unde proverbium: Sequitur patrem suum proles. — Sic eciam fuit de Maria Magdalena, que fuit de regia progenie et habuit disposicionem virtutum, di schickung, quia fuit grad von leib und grader glieder. — (146b) Quinto quod fuit virgo, recipitur ex eius conversione — quia, quando cecidit ad pedes Christi et lacrimis eius lavit, do greif si auf ir haup und wolt di füß Christi drucken (trocknen), tunc nichil invenit nec habuit in capite eius nisi solum crines et non fuit tecta pepulo, sed parhaupt ivit. Ideo si non fuisset virgo, tunc tecta fuisset cum pepulo vel panno. — (147a) Doctores dicunt, quod ipsa fuit valde preciosa persona secundum complexionem et fuit valde bene disposita in corpore, wol geschickt von leib, et hoc venit ex bona complexione. Unde Aristoteles: Malam complexionem sequitur perversitas morum. Ipsa fuit grader gelieder. Ex illo recipimus, quod ipsa fuit ein Weltmensch, quod maxime diligebatur a mundo, und hat ein groß prenk gehabt und chostlich, sicut communiter nobiles mulieres, que habent longas vestes, et habuit pulchros crines et pulchra ubera et bonos mores habuit, et sic est, quod bonam complexionem sequuntur boni mores.

Als zwölfter Grund wird die Bedeutung der sieben Silben der beiden Namen Maria Magdalena angegeben, ohne daß dies hier des näheren erklärt wird, es wird nur gesagt: quelibet silba aliquid speciale significat. Nach Anführung dieser Gründe zieht der Verfasser den Schluß:

(147b) Ipsa ideo non dicta est peccatrix, sic quod ipsa publica peccatrix fuisset et subiecta fuisset viris in corporalibus peccatis vel particeps, sed von ires pranks wegen verborum et factorum eorum. Si hat primo ein groß prank gehabt in iren worten und mit irem mund, quia habuit valde preciosum os, cum quo forte aliqua verba loquebatur, per que alii incensi sunt ad concupiscenciam eius. Eciam

habuit prank in factis, quia forte aliquos osculata est und ist gar grad gewesen, und ein schon gesicht, ein choſtlich schon har und ein langs, und ist frei gewesen und ist nicht gedruckt und gesmogen gangen und hat frisch in di welt geluegt, et habuit pulchras vestes, quia ipsa nobilis fuit, und von ires pranks wegen hat man si ein sünderin gehaissen. Sic ipsa comparata est vel ei appropriata, cum dicitur, quod universis viciis plena fuit, ideo quia habuit radicem, ex qua radice omnia peccata mortalia eveniunt, et hoc fuit superbia. Et ita superba fuit, quod eciam ipsa non obedivisset viris, quod adhuc est, quando nobiscum dicimus: ee, ipsa est nimis vilis in coniugem. Sic ipsa fuit nobilis et dives, quia ipsi habuerunt magnam partem in Jerusalem. Nam Lazarus habuit partem in Jerusalem, Maria Magdalena habuit das geslos dictum Magdala et Martha habuit Bethaniam. Sic dividebant inter se, et homines magnam delectacionem circa eam habuerunt et quilibet libenter eam habuisset, ideo dicta fuit peccatrix von ires hochfertigen pranks wegen. Ideo Johannes (sic) in prologo super Johannem scribit, quod in nupciis, ubi Jesus aquam vertit in mundum, aliqui dicunt, quod sanctus Johannes ibidem fuit sponsus et Maria Magdalena fuit sponsa, aliqui autem dicunt, quod ipsa non fuit sponsa, ideo quia Johannes solum fuit piscator et pauper, sed Maria Magdalena fuit nobilis et dives, quod ei displicuit Johannes, qui tamen valde pulcher homo fuit et speciosus. Ex quo noluit recipere Johannem, multo minus ipsa subiecit se viris ad peccandum.

In der nächstfolgenden Predigt derselben Handschrift (147b—151a), welche am darauffolgenden Tage gehalten wurde, kommt der Verfasser nochmals im ersten Teile kurz auf den Gegenstand zurück:

Sed utrum ipsa fuit publicana, ein offenbare sünderin, sic quod subjecisset se viris, hiet untertan gemacht, cum corporalibus peccatis, hoc non factum est, ut heri in proximo sermone supra audistis, sed ipsa fuit virgo et eternaliter est, huius habuistis proxime supra duodecim probaciones. — Eciam heri audistis, quare ipsa nuncupatur peccatrix, — quia ipsa fuit eines freiens lebens und hat sich auf prängt mit chostlichem gewant hinz auf di erden sicut nobiliste, und mit chostlichen häftlen et annulis in digitis et cum eius uberibus et aliis ornamentis, was solicher hochfertigen ding sein.

Ferner wird verwiesen auf jene Predigt im ersten sermo auf das Fest Mariä Himmelfahrt:

(Fol. 167a): Et Martha, quam Christus sanavit a fluxu sanguinis, quem fluxum ipsa valde diu et longo tempore habuit, quare ipsa nec ante nec postea virum duxit, sed semper virgo permansit. Et eciam soror eius, Maria Magdalena, virgo permansit, ut audistis in eius festo, scilicet Marie Magdalene.

In der gleichen Handschrift 323 steht dann nach dem sermo dominica 17. (post Trinitatis) eine Note, welche denselben Gegenstand behandelt: (fol. 206b—208b) Quod Maria Magdalena sit expers[1]) et immunis a peccato luxurie, probatur per duodecim conclusiones sequentes. Darauf folgen dieselben Gründe, welche im sermo in vigilia Marie Magdalene angeführt werden. Die Spielerei mit den Silben der beiden Namen wird an dieser Stelle ausgeführt, während sie dort nur angedeutet ist. Schließlich versucht der Verfasser die Einwendungen gegen seine These zu widerlegen. Darunter sind bemerkenswert die Sätze:

Item ad illud de pictoribus, qui eam depingunt in habitu corrupto, non autem cum nudo capite, respondeo secundum Isidorum Ethymol., quod pictoribus et poetis in suis facultatibus concessa est licencia menciendi specialis. — Item in Lombardia ipsa depingitur crinibus dissolutis, igitur simul esset corrupta et virgo, quod falsum est[2]).

In der Handschrift 324 ist gleichfalls auf die Predigt der Handschrift 323 in dem ‚sermo utilis' de sancta Maria Magdalena verwiesen[3]):

Anno preterito dictum est ex decem causis, quod ipsa carnaliter non peccaverit et coram Deo est adhuc virgo corporis, sed non mentis, quod ipsa habuit multas malas concupiscencias et causas peccati dedit aliis hominibus.

Diese eigentümliche, mit der in der Liturgie am Feste der Heiligen ausgesprochenen Tradition der Kirche nicht übereinstimmende Anschauung fand ich noch in zwei anderen Handschriften der Stiftsbibliothek St. Florian. Die eine, XI 232, hat die Überschrift: Pronunciamenta de sanctis per circulum anni et incepta sunt post circumcisionem Domini etc. 52[4]). Diese Sammlung von Predigten, legendarischen Aufzeichnungen und Auszügen aus einem Martyrologium scheint Beziehungen zu Salzburg zu haben, da auch die Legenden des hl. Rupert und Virgilius aufgenommen sind, dann beim hl. Martinus bemerkt ist: precipue incole urbis Juvavie, qui presencia sui corporis, ut

---

[1]) Bis zur Silbe ex inclusive in roter Schrift.

[2]) Fol. 208b. [3]) Fol. 192b.

[4]) Diese Zahl ist wohl zu ergänzen: 1452. Ob in diesem Jahre die Schrift begonnen oder angefangen wurde, die Predigten zu halten, ist nicht sicher zu entscheiden, obwohl der Wortlaut der Überschrift mehr für das letztere spricht.

fertur, gaudent. Dort ist fol. 151b zu lesen: Ob reverenciam beate Marie Magdalene propono hanc conclusionem affirmativam, quod Maria Magdalena sit expers et immunis (Cod. immunda) a peccato luxurie et hoc, quod in hac mundiali vita pure et munde vixerat et tandem vitam suam finivit in continencia virginali. Hanc conclusionem probo per duodecim membra. Am Schlusse begegnet uns der schon aus Cod. 323 angeführte Satz: Item in Lombardia depingitur crinibus dissolutis. Die andere Handschrift, XI 236, welche nach einer fol. 19b mitten im Texte stehenden Bemerkung 1455 in Kirchdorf geschrieben ist, eine Sammlung von 28 Predigten von octava pentecostes bis zum 19. Sonntag nach Pfingsten, darunter auch Heiligenpredigten enthält, hat auf fol. 51a bis fol. 55b eine Predigt auf das Fest der hl. Magdalena, jedoch ohne Überschrift, in welcher das dubium vorkommt: an b. Maria Magdalena in hac mundiali vita vitam in continencia virginali finierit. Dubium illud de se incertum est quoad veritatem in se, sed opinative imaginacio plus apparet, quod sic, ob eius devocionis fervorem. Es werden dieselben Gründe angeführt, wie in der Handschrift 323. Auch hier wird auf die bildliche Darstellung hingewiesen. In Lombardia ipsa depingitur crinibus solutis et non ut corrupta. Besonders letzterer Satz legt die Vermutung nahe, daß alle drei Predigten aus der gleichen Quelle geschöpft haben.

5. Am Schlusse der Predigtsammlung in der Handschrift 323 steht eine ‚Gelegenheitspredigt' von fol. 252a bis 252b. Da sie nicht uninteressant ist, soll sie hier auch mitgeteilt werden.

(252a) *Item in investitura*[1]) *domini N. plebani in Sekirchen ad sui commendacionem*[2]) *facta fuerat hec sequens exhortacio.* Ad laudem et honorem Dei omnipotentis et eciam sanctorum martyrum N. et N., quorum festum hodie peragimus, et ad commendacionem novi plebani seu pastoris presentis ecclesie preposui mihi dicere hec verba, que scribuntur Joh. 2° et leguntur dominica secunda post octavas epiphanie, et sunt hec: ‚Quodcunque dixerit vobis, hoc facite.' Hec verba secundum literalem sensum sunt verba virginis Marie et loquebatur ipsa hec verba in nupciis ad Christum filium eius. Postquam ipsa Maria petivit Christum et preposuit sibi defectum nupciarum, scilicet quod vinum non adesset, et virgo Maria cognovit, quod Christus exaudivit eam, pro quo eam rogabat, tunc virgo Maria dixit ministris nupciarum: ‚Quodcunque dixerit vobis, faciatis', vulgariter:

---

[1]) Cod. investura. [2]) Cod. comemoracionem.

was er euch haist tuen, das tuet. Tunc ministri adimplebant ydrias aqua et fecerunt. Eciam hec verba: ,Quodcunque dixerit vobis, faciatis', eciam possunt spiritualiter intelligi et sic cum ministris intelligitur quilibet christianus homo, ad quem vel ad quos loquitur virgo Maria hec verba: ,Quodcunque dixerit vobis, hoc facite', id est: Quodcunque Deus vobis precipit vel iubet, quod nos hoc voluntarie et libenti animo faciamus, quia Deus nichil precipit, nisi quod iustum et (252b) beatum et meritorium est, sicut sunt sua precepta, que sunt facilia et levia, sicut Dominus met dicit: ,Tollite iugum meum, est suave et onus meum leve'. Et sic sequamur virginem Mariam, que loquitur ad nos, quod perficiamus omne illud, quod nobis Christus dixerit. Tercio loquuntur[1]) hec verba ad vos plebesanos huius ecclesie de presenti vestro plebano, *quem ego de precepto archiepiscopi vobis eum denuncio vestrum verum plebanum*, qui scilicet episcopus per me dicit: Quodcunque dixerit vobis, faciatis, was er euch haist, das tuet, quia est vester pastor et tenetur procurare, versorgen, animas vestras, quod non pereant, sed quod salventur, quia hec cura animarum exposcit, quod sic curam gerat de eis. Et cura animarum concludit in se tria, que causa brevitatis obmittuntur. Si tunc vester plebanus debet curare, versorgen, tunc eciam vos tenemini eum exaudire in illo, quod vobis precipit, quia suum precipere, sein gepieten, nichil erit aliud, nisi quod iustum et rectum est, id est secundum precepta Dei. Et eciam tenemini eum exaudire, quod vos porrigatis[2]) sibi suam iusticiam, id est quod mere debetis sibi porrigere, sicut sunt census et redditus ecclesie et offertoria und selgerath et sic de aliis, et in his tenemini eum exaudire, sicut mihi preceptum est, quod debeo vobis eum denunciare, verchunden, quod vos sibi talia porrigatis, et ad hoc ego vos fideliter admoneo. Et quod ipse vobis sic presit, quod vos una secum post hanc vitam possideatis vitam eternam, hoc prestet vobis Deus Pater, Deus Filius, Deus Spiritus sanctus. Da mit nur sel, leib, er und guet sez ich in den scherm Gots Vaters und Suns und des heiligen Geist, Amen.

Diese Predigt wurde nach dem Wortlaute gehalten, als der vom Erzbischof dazu Delegierte den neuen Pfarrer von Seekirchen seiner Gemeinde vorstellte. Aus der Handschrift 323 ging dieser sermo in die um 1482 in St. Florian vom Chorherrn Augustin Auer und anderen geschriebene Handschrift XI 350 über; dort hat sie die Überschrift: Nota, quando aliquis plebanus debet investiri.

---

[1]) Das Zeitwort loqui ist hier passiv gebraucht.

[2]) Cod. porrigimini.

Im Anhange will ich noch einige Stellen mitteilen, in welchen an bildlichen Darstellungen Kritik geübt oder auch die Bedeutung einer solchen erklärt wird.

In einer Predigt an der Vigil von Epiphanie, welche über das Zusammenwohnen von Maria und Joseph handelt, in der Handschrift 339, erklärt der Prediger, warum die Maler den hl. Joseph als alten Mann darstellen. Nachdem er dargelegt, daß Joseph bei achtundzwanzig Jahre alt und ein schöner Mann war, fährt er fort:

(Fol. 22a) Sed diceret aliquis: Si Joseph fuit iuvenis, quare tunc pictores depingunt eum senem, sicut nonaginta annorum vel ultra? non peccant? Responsio: non gratis faciunt, quia estimo, quod ideo faciunt, quod cum isto significent integritatem virginis, di rainichait, et eciam suam integritatem. — Secunda causa, quare eum senem depingunt, est: wan als sich angefengt hat die neu ee, novum testamentum, tum fides katholica adhuc parva fuit et adhuc vita virginis Marie et eciem Joseph non fuit ita fundata in cordibus hominum, sicut iam nostris temporibus, quia non ita fortiter crediderunt, sicut nos. Ne ergo cogitarent, quod virgo Maria concepisset a Joseph, ideo depingunt Joseph senem, ut apud ipsos videretur quasi impotens. Sed si iuvenem depinxissent, tunc multi ex eis male de eis cogitassent et forte credidissent. Ideo hodiernis temporibus adhuc melius est, quod depingatur antiquus. Tercia causa, quare senex depingitur, quia poete, di dichter, et pictores sunt liberi in suis scienciis et ergo ex voluntate eorum sic depingunt eum, faciunt enim imagines ad placitum, sic eciam istam.

Eine andere Darstellung beschreibt der Verfasser eines sermo de visitacione virginis Marie in der Handschrift 324, eine Darstellung, welche versinnbildet, daß die Mutter Gottes die Strafgerichte ihres göttlichen Sohnes aufhält. Die Stelle (fol. 181b) lautet:

Pingitur Christus communiter mit eim pogen und oben auf dem pogen ein stral, als er schiessen wolt, und Mariam malt man unter im mit eine ausgerecktem mantel, di mit irem mantel auffecht (auffängt) die geschoß Christi, et significat, quod quando Christus sic commovetur super peccatores, so halt si sein geschoß auf id est iram.

Ablehnend verhält sich der Verfasser der Predigt in vigilia annunciacionis b. virginis Marie der Handschrift 339 gegen jene Bilder, in welchen die Maler die Muttergottes entfernt vom Kreuze Christi darstellten: (fol. 64a) dicit evangelista, quod stetit cum cruce prope et non remote, sicut depingitur. Der sermo bespricht eingehend die Worte: Stabat iusta crucem mater eius und erörtert in ausführlicher und sehr gesuchter Weise die Bedeutung des Wortes stare.

Nicht einverstanden erklärt sich eine Predigt am Karsamstag in der Handschrift 323, welche die Überschrift hat: Sabbato sancto sermo bonus et utilis und von der Grablegung und dem Hinabsteigen der Seele Christi in die Vorhölle handelt, mit jenen Bildern, in welchen der Leichnam des Herrn auf dem Schoße seiner Mutter liegt:

(Fol. 61b) Aliqui dicunt, quod Maria statim recepit corpus Christi super sinum, auf ire schôs, sicut adhuc depingitur apud nos. Sed non est verisimile, versechlich, quod hoc sic factum fuerit, quod eum recepisset auf ir schos, quia corpus Christi valde grave fuit et cum hoc valde distortum et sanguinosum propter flagellacionem. Sein leichnam ist gewesen pluetig und unsauber von dem Verspeiben (von dem Anspeien) der Juden und slegen, wan sein antliz was alles mit pluet unterlaufen von den slegen und dar zue heten si im unter die augen gespiben, das er aller unsauber war und grausam anzesehen und plutig, das Maria ein grauen ob im hab gehabt et non recepit super sinum vel humerum eius. Aber Maria, mater Christi, (62a) hab sich gesezt ad caput Christi et caput Christi posuit super sinum eius, auf ir schos.

St. Marienkirchen. Hugo Weishäupl, regul. Chorherr von St. Florian.

Wann ist Albert der Große geboren? 1. Albert der Große nennt sich selbst für die Zeit, als er noch im elterlichen Hause weilte, juvenis[1]). Desgleichen bezeichnet er sich als juvenis für die Zeit, da er das elterliche Haus verlassen hatte und in Venedig weilte[2]).

Was versteht nun Albert unter einem juvenis? Ist es möglich, aus Albert selbst die Zeitgrenzen der juventus zu bestimmen?

Albert bietet hierüber wiederholt die eingehendsten Aufschlüsse. In seiner Schrift ‚De aetate sive de juventute et senectute' schreibt er: In homine *prima aetas* vocata est *puerilis*, secunda autem juventus sive virilis: rectius autem vocatur virilis quam juventus, quia *juventus ad pueritiam videtur pertinere*. Tertia vero vocata est senectus et quarta et ultima senium sive aetas decrepita (opp. IX, 307).

Er unterscheidet ferner in der prima aetas oder pueritia 5 Abstufungen. Sie heißen infantia, aetas dentium plantativa, aetas concussiva, aetas pubertatis und *aetas juventutis*. Ihre

---

1) De animalibus lib. 8 tr. 2 cap. 6; opp. (ed. Borgnet) XI 453.

2) Mineralium lib. 2 tr. 3 cap. 1; opp. V 48.

Zeitgrenzen bestimmt er in folgender Weise: In homine magis notae sunt istae distinctiones: et prima est usque ad annum communiter, secunda autem usque ad septimum, tertia autem usque ad duodecimum vel undecimum, quarta usque decimum sextum et ultima [juventus] est usque ad vigesimum quartum et in quibusdam usque ad trigesimum vel etiam finis ejus est usque ad trigesimum quintum, secundum complexionum diversitatem (opp. IX, 310). Das sind nach Albert die 5 Stadien der aetas augens oder puerilis.

Also der juvenis steht im 5. Stadium der aetas puerilis oder pueritia, bestimmter zwischen dem 16. und 24. bis 35. Jahre. Soweit kann sich nach Albert die pueritia erstrecken. Eine ähnliche Auffassung trägt er in seinem Werke ‚De animalibus' vor (opp. XI 607; vgl. XX 294 f. XXX 107. 109).

Albert war mithin zur Zeit, da er sich als juvenis in seiner Heimat an jener Vogeljagd beteiligte, von der er spricht, wenigstens etwa 16 Jahre alt, vielleicht schon viel älter, und zählte eine Reihe von Jahren mehr bei seinem Aufenthalt in Italien. Daß er mit 16 Jahren in den Orden eingetreten sei, ist folglich ausgeschlossen.

Dasselbe Resultat ergibt sich aus anderen feststehenden Tatsachen. Albert redet von jener Jagd so, daß der Leser den Eindruck gewinnen muß: Albert ist damals ein gereifter junger Mann, nicht ein frühreifer Junge gewesen. Er erscheint nicht als Anhängsel einer Jagdgesellschaft, sondern als ein hochinteressierter Teilnehmer, der als Waidmann mit seinen Jagdgenossen auf gleicher Stufe stand.

Nach Verlauf einer unbestimmbaren Zeit, jedenfalls aber vor dem Eintritt in den Orden, war Albert Student in Padua. Von einem Brunnen wußte er noch in späten Jahren, daß er seit langem verschlossen war, infolgedessen sich giftige Dünste darin entwickelten. Ein Mann, der hineinstieg, um ihn zu reinigen, starb sofort; ebenso ein zweiter. Ein dritter, der sich überlehnte, um nachzusehen, weshalb jene beiden nicht zum Vorschein kämen, wurde derartig betäubt, daß er kaum in zwei Tagen das Bewußtsein wieder gewann. Als aber die fauligen Dünste aus dem Brunnen entfernt waren, wurde das Wasser gut und trinkbar[1]).

Es handelt sich hier nicht um eine Untersuchung, die Albert später angestellt und in frühere Zeiten verlegt hat, sondern es handelt sich um

---

[1]) Meteororum lib. 3 tr. 2 cap. 12; opp. IV 629.

Daten, die, als er sie niederschrieb, einer längst verflossenen Epoche angehörten, um Daten, die sich ungleich besser und naturgemäßer erklären durch die Annahme, daß das zielbewußte Interesse eines reiferen Geistes sie gesammelt hat, als die planlose Neugierde eines Knaben.

Klar tritt dies auch hervor in dem Bericht Alberts über ein Erdbeben in der Lombardei. Wenn der Sommer oder der Winter, sagt er, wegen des Einflusses der Gestirne herbstlich oder frühlingsmäßig ist, stehe nichts im Wege, daß es im Sommer und im Winter ein Erdbeben gibt. Diese Beobachtung hatte er einmal in der Lombardei gemacht. Das Erdbeben beunruhigte mehrere Städte jener Gegend und kam häufiger um Mitternacht. Die Sonne aber, berichtet er, stand damals im Zeichen des Steinbocks[1]).

Diese kurze, in hohem Grade lehrreiche Erzählung, die gleichfalls nur wiedergibt, was Albert seiner Zeit beobachtet hatte, setzt für die Zeit der Beobachtung eine geistige Entwicklung voraus, wie sie auch bei Wunderkindern kaum anzutreffen ist. Jedenfalls müßte durch sehr zwingende Argumente nachgewiesen werden, daß Albert ein solches Wunderkind gewesen ist. Seine späteren Riesenleistungen beweisen das keineswegs. Die Geschichte weiß bisher von dem Wunderknaben Albert nichts, und die spätere Sage will sogar wissen, daß er ein schwach begabter Kopf gewesen sei. So lange aber der Beweis einer ganz außergewöhnlichen, durchaus abnormalen Entfaltung seiner schönen Geistesgaben nicht erbracht ist, sind jene Texte auf Grund normaler Verhältnisse zu erklären.

Ein überlegenes Interesse für naturwissenschaftliche Fragen und eine anerkannte Schulung auf diesem Gebiet bekundete Albert auch in der Zeit, da er sich als juvenis vor seinem Eintritt in den Orden zu Venedig aufhielt. Er erzählt später, daß dort Marmorblöcke zersägt wurden für die Täfelung der Wände einer Kirche. In einem dieser Blöcke habe sich in hübscher Ausführung und von der Farbe der Steine das Bild eines gekrönten Königshauptes mit großem Bart gezeigt. ‚Wir alle, die wir anwesend waren‘, sagt Albert, ‚wußten, daß diese Darstellung im Stein ein Naturgebilde war.‘ Ein einziger Fehler habe sich bemerkbar gemacht: die Stirn des Königshauptes sei zu hoch gewesen. Woher diese Erscheinung? Die Anwesenden wünschten eine Aufklärung und fragten Albert, um sich von ihm belehren zu lassen. Es ist klar, man wußte, daß sich Albert eifriger als andere mit naturwissenschaftlichen Studien

---

[1]) Meteororum lib. 3 tr. 2 cap. 9; opp. IV 626.

befaßte und daß man von seinen gediegenen Kenntnissen auf diesem Gebiet überzeugt war. Albert erteilte den gewünschten Bescheid[1]). Ganz unwahrscheinlich aber ist es wiederum, daß sich die Interessierten an einen Knaben gewendet haben.

Sodann teilt Albert mit, daß er einmal veranlaßt worden sei, im Auslande zu verweilen, daß er sich dort nach fernen erzreichen Gegenden begeben habe, um die Natur der Metalle zu erforschen. Aus demselben Grunde habe er sich bei den Alchymisten Rats erholt über die Veränderungen der Metalle, um auf diese Weise irgendwie ihre Natur und ihre Eigenschaften zu erfahren (opp. V, 59). Allem Anscheine nach beziehen sich diese Worte auf die Zeit vor seinem Eintritt in den Orden und verstärken die Beweise für ein reifes Alter, bevor Albert Dominikaner wurde. Das ist auch die Auffassung des Freiherrn von Hertling, Albertus Magnus, Köln 1880, 4⁴.

2. Zu dem Selbstzeugnis Alberts in Sachen seines Alters zur Zeit, als er Dominikaner wurde, paßt trefflich eine Bemerkung in dem Briefe[2]), welchen der Ordensgeneral Humbert von Romans an Albert schrieb, als sich das Gerücht verbreitete, daß dieser Bischof werden sollte. Humbert führte ihm, der sein Untergebener war, mehrere Gründe vor, um ihn von einem Schritte abzuhalten, den er im Interesse des Ordens für ein Unglück hielt. Es war dem Ordensobern schwerer Ernst mit seiner Forderung, daß Albert sich mit aller Energie gegen die ihm zugedachte Prälatur wehre. ‚Möchte ich doch hören', sagt er, ‚daß mein geliebter Sohn auf der Totenbahre liege, bevor er auf den bischöflichen Stuhl erhoben wird'. Humbert weist in seinem Briefe darauf hin, daß Albert durch seine Verdienste sich und seinen Orden mit Ruhm bedeckt habe, daß er aber diesen doppelten Ruhm schädigen würde, wenn er auf das Ansinnen des Papstes einginge — jetzt am Ende seines Lebens, in ultimo vitae.

Der Brief wurde in starkem Affekt geschrieben. Gewiß. Es ist indes nicht abzusehen, weshalb der Verfasser dem Adressaten ein höheres Alter hätte zuschreiben sollen als er tatsächlich hatte. Stand aber Albert 1260 in ultimo vitae, dann war er damals sicher älter als 53 Jahre. Man pflegt von einem Menschen nicht zu sagen, daß er an seinem Lebensende stehe, wenn er nicht älter ist als 53 Jahre.

---

[1]) Opp. V 48 f.

[2]) Der Brief steht bei Petrus de Prussia, Vita b. Alberti, doctoris magni, ex Ordine Praedicatorum, episcopi Ratisponensis, Antverpiae 1621, 253 ff.

Nur e i n Fall wäre denkbar, daß Humbert sich doch dieser Wendung bedienen konnte, auch wenn der Angeredete noch kein hohes Alter erreicht hätte. Albert hätte schwer leidend, hätte ein Todeskandidat sein müssen, wenn er zu Anfang der fünfziger Jahre als ein Mann gelten mußte, der sich am Ende seines Lebens befand. Aber das war Albert nicht, und der Brief Humberts legt davon selbst ein deutliches Zeugnis ab. Der General gedenkt der Schwierigkeiten des Ordenslebens, die etwa für Albert die Veranlassung sein könnten, eine Würde anzunehmen, die mehr Bequemlichkeit bietet, und schreibt: ‚Wenn auch die Beschwerden des Ordens größer wären, als sie je gewesen sind oder sein werden, und wenn unter ihrer Last andere auch unterliegen würden, so müßten doch Eure Riesenschultern sie freudig tragen'.

Es unterliegt keinem Zweifel, daß hier außer anderen Schwierigkeiten auch die körperlichen Strapazen einbegriffen sind, die mit dem Leben in einem strengen Orden verbunden zu sein pflegen. Nach der Darstellung Humberts ist Albert damals allerdings ein Greis, aber auch eine selten rüstige Kraft gewesen, die allen Mühseligkeiten des Ordenslebens spielend gewachsen, ein Mann, der kerngesund und nicht nur intellektuell, sondern auch rein physisch ein Titane war. Tatsächlich hat Albert nach diesem Briefe noch 20 Jahre gelebt und eine bewunderungswürdige Tätigkeit entfaltet.

3. Übereinstimmend damit bezeugt der Dominikaner und Geschichtsschreiber Ptolomäus von Lucca, der in seiner vor 1300, also nicht lange nach dem Tode Alberts fertig gestellten Kirchengeschichte das Leben Alberts erzählt und ihn in einem Alter von mehr als 80 Jahren sterben läßt[1]).

Dieselbe Nachricht findet sich bei Bernardus Guidonis O. Pr., der den unvollendeten Traktat des Stephan de Salanhaco: De quattuor, in quibus deus Praedicatorum ordinem insignivit, abgeschlossen und im Jahre 1305 herausgegeben hat. In dieser Schrift steht eine wertvolle Liste der Pariser Theologieprofessoren aus dem Domini-

[1]) Ptolomäus, Historia eccles. lib. 22 cap. 19, bei Muratori, Scriptores XI 1151 B—C. Der Wert dieses Zeugnisses wird nicht abgeschwächt durch den in seiner Unbestimmtheit wenig sagenden, unbewiesenen Einwand, daß Ptolomäus ‚in chronologischen Dingen vielfach unzuverlässig' sei (Historisches Jahrbuch der Görres-Gesellschaft 1910, 295). Zu beweisen wäre, daß Ptolomäus von Lucca in Dingen, die ihm sehr nahe lagen, die ihn sehr interessieren mußten und die er sehr leicht wissen konnte, vielfach unzuverlässig ist.

kanerorden. Unter Nr. 8 heißt es von dem Frater Albertus Theutonicus Coloniensis: Hic obiit in conventu Coloniensi anno domini MCCLXXX° octogenarius et amplius[1]).

Ob nun Bernardus Guidonis die Nachricht aus Ptolomäus von Lucca oder anderswoher geschöpft hat, kommt bei der Gewissenhaftigkeit dieses Autors nicht in Betracht, der bloßes Gerede von sicher beglaubigten Tatsachen sehr wohl zu unterscheiden wußte[2]).

4. Ein weiteres ausdrückliches Zeugnis, daß Albert der Große noch im 12. Jahrhundert geboren wurde, ist niedergelegt in der ‚Historia de Alberto Magno' des Ludwig von Valladolid. Das Werk stammt noch aus dem 14. Jahrhundert[3]), wurde aber erst um 1414 herausgegeben. Der Verfasser meldet, daß Albert im Jahre 1280 im Alter von etwa 87 Jahren gestorben sei[4]).

Dasselbe berichtet ein Kölner Anonymus um etwa 1483, dem zufolge Albert ungefähr 70 Jahre im Orden der Predigerbrüder zugebracht hat[5]), eine Angabe, die für das Geburtsjahr in das 12. Jahrhundert weist.

Die beiden Berichte bei Ludwig von Valladolid und bei dem Kölner Anonymus haben nur einen Wert als Niederschlag einer damals bestehenden Tradition. Diese Tatsache, daß im 13. und 14. Jahrhundert eine solche Tradition über die Geburtszeit Alberts des Großen bestand, wird nicht beseitigt durch Aussagen, die sich bei denselben beiden Autoren finden und mit jenen zwei Zeugnissen in unversöhnlichem Widerspruch stehen. Beide berichten nämlich nicht bloß, daß Albert etwa im Jahre

---

[1]) Bei Denifle, Quellen zur Gelehrtengeschichte des Predigerordens im 13. und 14. Jahrhundert, in dem Archiv für Literatur- und Kirchengeschichte des Mittelalters 1886, 205.

[2]) Vgl. Historisches Jahrbuch der Görres-Gesellschaft 1910, 296[1].

[3]) Ptolomäus von Lucca, Bernardus Guidonis und Ludwig von Valladolid schrieben im 13. und 14. Jahrhundert und treten ein für Alberts Geburt im zwölften. Trotzdem sagt Mandonnet in der Revue Thomiste 1897, 105: Albert est né à la fin de 1206 ou au commencement de 1207. Il est entré dans l'ordre des Frères Prêcheurs à Padoue au printemps de 1223, agé d'un peu plus de seize ans. *Ces données sont absolument certaines et confirmées par toutes les sources anciennes du XIIIe et du XIVe siècle.*

[4]) Catalogus codicum hagiographorum bibliothecae regiae Bruxellensis II 1889, 99. Vgl. ebd. 83 und Analecta Bollandiana 1900, 264.

[5]) Analecta Bollandiana l. c. 283.

1193 geboren worden, sondern auch, daß er mit etwa 16 Jahren in den Orden eingetreten sei[1]). Daß diese Daten sich nicht vereinbaren lassen, liegt auf der Hand. Denn Dominikaner wurde Albert sicher 1223, was mit einem Altersansatz von 16 Jahren und mit der Geburt im Jahre 1193 unverträglich ist. Den beiden Autoren war es, wie ihre Schriften klar beweisen, mehr um aszetische Zwecke zu tun, als um die historische Zuverlässigkeit ihrer Meldungen[2]).

5. Woher stammt doch die Notiz, daß Albert mit etwa 16 Jahren Religiose geworden ist? Die noch in das 13. Jahrhundert hinaufreichenden Schriftsteller Ptolomäus de Lucca und Bernardus Guidonis wissen davon nichts. Im Gegenteil: Nach ihnen ist Albert im 12. Jahrhundert geboren. Der erste bekannte Autor, welcher der 16 Jahre gedenkt, ist ein Dominikaner, der 1370, also 90 Jahre nach dem Tode Alberts gestorben ist, Heinrich von Herford.

Da nun die bisher namhaft gemachten Momente für ein reiferes Alter Alberts bei seinem Eintritt in den Orden, sein Selbstzeugnis, das Zeugnis seines Generals Humbert und die Aussagen durchaus glaubwürdiger Geschichtsschreiber nur durch die stärksten kritischen Gründe entkräftet werden können, so frägt es sich: Bietet Heinrich von Herford die nötige Bürgschaft, daß ihm, trotz widersprechender früherer Zeugnisse, gefolgt werden darf?

Nur die Überzeugung, daß Heinrich, der spätere Chronist, mit ungewöhnlicher Akribie vorgegangen ist, daß er bisherige Legenden scharfsinnig als solche aufgedeckt und der Wahrheit zum Siege verholfen hat, nur die Wahrnehmung, daß er im Hinblick auf seine umsichtigere Forschung, besonders in chronologischen Fragen, große Beachtung verdient, könnte gegenüber älteren Zeugnissen zu seinen Gunsten in die Wagschale fallen.

Die Annahme besonderer kritischer Schärfe erweist sich indes bei Heinrich von Herford als unbegründet. Zumal für die Zeit vor 1250 ist die Autorität Heinrichs gleich Null. Potthast, der vorzügliche Kenner und Herausgeber der Chronik Heinrichs (Göttingen 1859), hat dies S. XXVI, XXXI f und durch häufige Hinweise in den Noten zum Text der Chronik gezeigt. Aber auch nach 1250 bis etwa 1320 ist

---

[1]) Catalogus l. c. 96 und Analecta Bollandiana l. c. 272.

[2]) Daß der Satz: Albertus a pueritia ordinem Praedicatorum intravit in der Schrift eines Johannes Colonna nicht als das Zeugnis eines Zeitgenossen in Anspruch genommen werden darf, folgt aus der Bemerkung Paul v. Loe's in den Analecta Bollandiana 1900, 260.

Heinrich nur mit großer Vorsicht und scharfer Kritik zu benützen. So sind seine Daten über König Heinrich VII in der Zeit von 1309 bis 1312 vielfach falsch und scheinen auf bloßes Gerede zurückzuführen zu sein, das der Chronist in gutem Glauben nachgeschrieben hat (die Belege bei Potthast l. c. S. XXVI).

Es soll indes damit nicht gesagt sein, daß Potthast alles vermerkt hat, was als den Tatsachen widersprechend zu verzeichnen war. Dem Herausgeber mag es als genügend erschienen sein, daß er S. XXXI im Allgemeinen die Chronologie Heinrichs bis dorthin, wo er als Zeitgenosse schrieb, als sehr mangelhaft bezeichnet hat. Wenn ein Geschichtsschreiber an der einen Stelle richtig sagt, Beda der Ehrwürdige sei 735 gestorben, und an einer andern Stelle, wo er gleichfalls sein Todesjahr nach bestem Wissen angeben wollte, schreibt, ‚nach Wilhelm' sei er 733, ‚nach vielen' andern 731 und wieder ‚nach andern' 729 gestorben, so ist das sehr bezeichnend für seine Verworrenheit und es folgt daraus, daß er, als er diese Notizen an zweiter Stelle gab, wahrscheinlich nicht mehr gewußt hat, was er an erster Stelle als eigene feste Ansicht ausgesprochen hatte.

Ein anderes Beispiel: Heinrich von Herford berichtet nach dem Fabulisten Martinus Polonus, Kaiser Friedrich II sei von seinem natürlichen Sohne Manfred durch ein Kissen erstickt worden. Als Todesjahr aber nennt derselbe Heinrich mit aller Bestimmtheit 1254 (ed. Potthast 194). Nun, das Todesjahr Kaiser Friedrichs II, 1250, zu ermitteln, konnte einem Chronisten des 14. Jahrhunderts keine sonderlichen Schwierigkeiten bereiten. Der Ansatz 1254 und die Fabelei von dem Kissen Manfreds sprechen Bände für den Wert chronologischer Daten bei Heinrich von Herford.

Indes vielleicht ist Heinrich von Herford zuverlässiger, wenn es sich um eigene Ordensbrüder handelt, mit denen ihn ein lebhafteres Interesse verband?

Diese Vermutung ist zum Vorhinein nicht wahrscheinlich. Denn ein Autor, der die Erzählung seiner Begebenheiten den Regierungsjahren der Kaiser anreiht und nicht einmal das Sterbejahr Kaiser Friedrichs II richtig zu bestimmen weiß, wird wahrscheinlich auch in andern, weiter zurück liegenden Daten nicht vertrauenswürdiger sein.

Diese Befürchtung bestätigt sich leider auch gerade bezüglich der Chronologie Alberts des Großen. Heinrich von Herford hat bewiesen, daß er auch die hervorstechendsten Ereignisse im Leben Alberts des Großen nicht chronologisch richtig zu fixieren wußte: Ereignisse, deren Zeitbe-

stimmung ihm unschwer gelingen mußte, wenn er nur das Bedürfnis nach ein wenig größerer Gründlichkeit empfunden hätte. Es mußte ihm ein Leichtes sein, die Dauer der bischöflichen Amtstätigkeit Alberts zu ermitteln. Aber seine Angabe trifft das Rechte nicht. Denn es ist falsch, daß Albert post tres annos dem Bistum entsagt habe. Es ist falsch, daß dies unter Klemens IV. geschehen ist, falsch, daß die Abdankung im 12. Jahre des Königs Richard erfolgte.

Leicht mußte es für Heinrich auch sein, in großen Umrissen die Entstehungsgeschichte des westfälischen Klosters Paradies bei Soest zu ermitteln. Er war ja selbst eine Westfale, gehörte einem westfälischen Dominikanerkonvent an, ist selbst in Soest gewesen und hat hier vielleicht mehrere Jahre verweilt (Potthast in der Einleitung S. VI). Was er aber von Albert dem Großen bezüglich des Klosters Paradies sagt: fundari jubet, ist unhistorisch. Wußte man in Paradies selbst im 14. Jahrhundert darüber nicht mehr Bescheid, so hätte dem Chronisten der eingehende Bericht Heinrichs von Osthofen, ersten Priors und Beichtvaters der Nonnen von Paradies, den tatsächlichen Hergang genau angegeben.

Ferner: Nachdem Heinrich von Herford den Verzicht Alberts auf das Bistum Regensburg gemeldet, heißt es in seiner Chronik: In Coloniam ad fratres suos redit nolens ab eorum conversatione et studio, quibus assueverat, ulterius alienari nec factis extraneis acquiescens occupari.

Nach Heinrich von Herford hat Albert Köln nie mehr verlassen. Et ut in summa dicatur: Colonie positus studet, dictat, scribit, orat, psallit et dulciter ex devotione sepe lacrimatur. Locum sepulchri sui singulis diebus visitans vigilias pro se legit quasi jam defuncto (ed. Potthast 201 f.).

Das sagt Heinrich von Herford mit verblüffender Sicherheit und doch stand er diesen letzten 18 Lebensjahren Alberts zeitlich ziemlich nahe. Es hätte auch keiner besonders tiefen Forschungen bedurft, um von der weitausgreifenden Tätigkeit seines großen Ordensbruders gerade während dieser Jahre etwas zu erfahren: von seiner päpstlichen Legation, von der Kreuzpredigt, die ihm für ganz Deutschland und für Böhmen vom Heiligen Stuhle aufgetragen war, von den Bemühungen Alberts als Schiedsrichter und als Friedensstifter, von seinen amtlichen Reisen in der Schweiz und längs des Rheins bis nach Holland, von seinem Vordringen in den deutschen Osten, von seiner Reise nach Paris, wo er, der feurige Greis, für die Lehre seines geliebten Schülers Thomas, der

nicht mehr unter den Lebenden weilte, eine Lanze einzulegen gedachte und eingelegt hat.

Von alledem erfährt der Leser bei Heinrich von Herford nichts. Nach diesem hat Albert in Köln während dieser ganzen Zeit studiert, geschrieben, gebetet und geweint.

Eine derartige Darstellung ist nicht bloß unvollständig, sondern falsch.

Unverzeihlicher als alle diese Irrungen und Verstöße in der Chronologie eines der größten Männer des Mittelalters, der zudem Heinrichs Ordensbruder war, ist es, daß dieser Chronist nicht einmal das Todesjahr Alberts des Großen richtig angibt. Er nennt als Todesjahr Alberts ausdrücklich das Jahr 1279 (ed. Potthast S. 196). Es war dies keine vorübergehende Gedankenstörung. Denn S. 209 verweist er auf ebendiese Stelle. Das richtige Todesdatum Alberts aber ist der 15. November 1280.

Und dieser nämliche Heinrich von Herford, der sich nicht nur in zahlreichen andern kontrollierbaren Angaben, auch aus dem 14. Jahrhundert, dem er selbst angehörte, sondern vornehmlich über Albert den Großen die schwersten Blößen gegeben hat, soll ohne weiteres Glauben verdienen, wenn er über ein ungleich schwieriger zu ermittelndes Datum, als z. B. das Todesjahr oder die Dauer der bischöflichen Regierung Alberts ist, ohne Berufung auf vertrauenswürdige Zeugen irgend etwas behauptet? Das widerspricht doch allzu sehr der historischen Kritik. Ein Autor, der dort, wo er kontrolliert werden kann, sich auffallend schlecht unterrichtet zeigt, k a n n dort, wo er unkontrollierbar ist, einmal das Rechte getroffen haben. Ob er es aber wirklich getroffen hat, entzieht sich der Beurteilung; die Sache muß dahingestellt bleiben. Noch viel weniger aber kann ein derartiger späterer Autor irgend welche Instanz bilden gegen die völlig einwandfreien früheren Zeugnisse des Ptolomäus de Lucca, des Bernhardus Guidonis, sowie seines Generals Humbert von Romans und gegen das Zeugnis Alberts selbst, der sich für die Zeit vor dem Eintritt in den Orden so geschildert hat, daß ein unbefangener Leser nie auf den Gedanken kommen kann, es handle sich hier um einen Burschen von etwa 15 Jahren.

6. Noch weit minderwertiger als die Aussage des Heinrich von Herford, Albert sei mit 16 Jahren in den Orden eingetreten, sind drei Zeugnisse, welche angeführt worden sind zum Beweis dafür, daß Albert jedenfalls in früher Jugend Dominikaner wurde. Das, heißt es, bezeugt vor allem ein von ihm verfaßtes Gebet: Domine Jesu Christe,

summe paterfamilias, qui me primo mane in vineam tuam vocasti, dum me a juventute mea ad laborandum in religionem pro denario vitae aeternae conduxisti etc. Also, wird gefolgert, hat sich Albert in sehr früher Jugend dem Predigerorden angeschlossen.

Das Gebet steht in der Ausgabe der Werke Alberts von Borgnet im 13. Bande S. 353. Da es nicht ohne Belang ist, das vollständige Gebet zu kennen, so sollen hier auch die auf conduxisti folgenden Worte Platz finden: cum sero factum fuerit in judicio et reddes operariis mercedem: quid dabis mihi, qui non solum in foro saeculi, sed in ipsa vinea religionis tota die vitae meae otiosus steti? Domine, qui non ponderas opera nostra ad pondus publicum, sed ad pondus sanctuarii, fac me saltem in undecima hora resipiscere et, quia tu bonus es, oculus meus omnino nequam non inveniatur. Amen.

Daß dieses Gebet für die in Rede stehende Frage nichts beweist, hat schon vor mehr als 30 Jahren Freiherr von Hertling in seiner Schrift über Albert den Großen 3[1] ausgesprochen und bewiesen. Denn obiges Gebet, das sich an das Evangelium von Septuagesima anlehnt, steht in einer Sammlung von Gebeten, die Albert im Anschluß an die Sonntagsevangelien des ganzen Kirchenjahres und, wie der Inhalt lehrt, zunächst für den Gebrauch seiner Ordensbrüder verfaßt hat. ‚Es fehlt daher schlechterdings', sagt v. Hertling, ‚an jeder Berechtigung, in diesem einen eine Anspielung auf den äußern Verlauf von Alberts eigenem Leben erblicken zu wollen'.

Wie wenig übrigens Albert in dem Gebete an Septuagesima den Ausdruck primo mane gepreßt wissen will, beweist die spätere Wendung, daß der Ordensmann, den er sich als Beter vorstellt, schon in foro saeculi müßig gestanden sein soll. Die Beziehung dieser Worte auf einen Menschen unter dem 16. Lebensjahre ist hart und erscheint ausgeschlossen. Alles wird verständlich, wenn man bedenkt, daß Albert nicht bloß an einer Stelle seiner Schriften die juventus bis zu 30 und mehr Jahren ausdehnt (oben S. 561 f).

So läßt sich der biblische Ausdruck (Matth. 20, 1) primo mane mit dem stare otiosum in foro saeculi in befriedigender Weise vereinbaren.

Jedenfalls, und das ist hier das einzig entscheidende, ist aus dem Gebete für die Altersbestimmung Alberts zur Zeit seines Eintritts in den Dominikanerorden keinerlei Schluß zu ziehen.

7. Dies gilt auch von der Bemerkung eines Zeitgenossen und Ordensbruders Alberts, des Franzosen Gerardus de Fracheto, der in seinen für erbauliche Zwecke geschriebenen Vitae fratrum (ed. Reichert, Lovanii 1896) die Art der Berufung eines jungen Menschen zum Dominikanerorden mitteilt und sagt, diese Berufung sei erfolgt, cum adhuc juvenculus studeret Paduae. Daß sich aus dieser Stelle kein sicherer Schluß bezüglich des Lebensalters Alberts des Großen bei seinem Eintritt in den Dominikanerorden ziehen läßt, ergibt sich aus folgenden Erwägungen:

Der ursprüngliche Text Gerards nennt in der ganzen Stelle (bei Reichert S. 187 f.) den Namen des betreffenden Bruders nicht. Es ist ja richtig: die Ausdrücke Frater quidam, vir fame eximie, excellentis status in ordine passen recht gut auf Albert, aber sie könnten auch auf manchen andern Dominikaner der damaligen Zeit gepaßt haben. Nun fügt allerdings die Handschrift der Vitae fratrum 818 auf der Leipziger Universitätsbibliothek den Namen Albert ausdrücklich bei in dem Zusatz: eximie et sanctitatis magne, qui excellens fuit in Physica et prior provincialis in Theutonia, frater Albertus Theutonicus . . .

Aus dieser Fassung ergibt sich, wie Hauck, Kirchengeschichte Deutschlands IV, Leipzig 1903, 464[3], richtig bemerkt, daß der Zusatz nach dem Tode Alberts gemacht worden ist, also nach dem Jahre 1280. Die Ergänzung stammt also nicht mehr von Gerard selbst (vgl. Reichert S. XVI) und es ist fraglich, ob sie der Wahrheit entspricht. Ich würde mich daher heute vorsichtiger äußern als in meiner Geschichte des deutschen Volkes III, 73[2].

Aber angenommen auch, daß die ganze Erzählung Gerards sich auf Albert den Großen bezieht, so frägt es sich, ob Gerard, der in den Jahren 1256—1260 die erste Redaktion seiner Vitae geschrieben und in der Zeit von 1265 bis 1271 erweitert hat, über das Alter Alberts zur Zeit seines Eintritts genau orientiert war. Man wird Grund haben daran zu zweifeln; denn er nennt ihn in demselben Bericht das eine Mal juvenculus, das andere Mal juvenis. Das Lebensalter Alberts war dem Verfasser eine große Nebensache. Weder auf sein juvenis noch auf sein juvenculus läßt sich ein sicherer Schluß bauen.

Es ist Gewicht darauf gelegt worden, daß Gerard am Schluß seiner Erzählung versichert: Hec autem ipse frater narravit sepius. Nun, abgesehen davon, daß die Beziehung des ganzen Textes auf Albert den Großen durchaus nicht feststeht, so ist die Berufung auf diesen

Schlußsatz Gerards ganz und gar ungerechtfertigt. Denn dieser Schlußsatz bezieht sich, wie aus dem Zusammenhange hervorgeht, zunächst und unmittelbar auf die eben erwähnte Geschichte über die Berufung Alberts, wobei dem Verfasser als höchst untergeordnetes Moment erschienen ist, ob Albert damals juvenis oder juvenculus war. Andernfalls hätte er sich eines Wortes bedient, das klarer seinen Gedanken zum Ausdruck gebracht hätte, nicht zweier verschiedener Worte. Kurz: es ist durchaus unwahrscheinlich, daß der Satz: Hec autem ipse frater narravit sepius als ein Zeugnis Alberts über sein Alter beim Eintritt in den Orden gelten will. Sicher aber ist, daß sich Albert selbst, so oft er der Zeit vor seinem Eintritt in den Orden gedenkt, immer juvenis und nie juvenculus nennt[1]).

8. Deutliche Hinweise auf das jugendliche Alter Alberts zur Zeit seines Eintritts in den Orden glaubte man endlich bei einem Autor gefunden zu haben, der ihn ausdrücklich puer, ja puerulus nennt. Es ist Roger Bacon.

Man hätte es vermeiden sollen, in der vorliegenden Frage an diesen Mann zu appellieren. Denn Roger Bacon ist wegen seiner gallichten Schwarzseherei im allgemeinen ein schlechter Gewährsmann, im besondern aber verdienen seine Aussagen über Albert den Großen, wenn sie zu dessen Verkleinerung gemacht wurden, keinen Glauben. Es berührt in hohem Grade peinlich, zu sehen, wie ein Ordensmann, ein Sohn des demütigen hl. Franziskus, von wahrhaft verzehrender Eifersucht gegen einen mit vollstem Recht gefeierten Zeitgenossen, wie Albert der Große es war, erfüllt ist, und um ihn herabzusetzen, zu den lächerlichsten Übertreibungen und Verleumdungen greift.

Roger Bacon, der Feind Alberts, leugnet feststehenden Tatsachen und dem neidlosen Zeugnis gegenüber, das Siger von Brabant, Alberts wissenschaftlicher Gegner, abgelegt hat, dessen Verdienst um die Philosophie, gibt zwar zu, daß viele gute Männer, die man für sehr weise hält, ihn hoch schätzen, aber er behauptet, sie seien betrogen gewesen; denn es quälte ihn die Wahrnehmung, daß Albert noch bei Lebzeiten in Paris als wissenschaftliche Autorität ersten Ranges zitiert wurde: ‚Die große Masse glaubt, daß Alexander von Hales und Albert alles

---

[1]) Bei Quétif-Echard, Scriptores I 164[5], heißt es: Nec vero mirum praesertim in gymnasiis, in quibus sunt venerandi senes, sodales, qui nondum trigesimum compleverunt, juvenes, immo et juvenculos appellari.

wissen und man hängt an ihnen als ob sie Engel wären'. ,Wie Aristoteles, Avicenna und Averroes in den Schulen zitiert werden, so auch Albert. Er lebt noch und genießt bei Lebzeiten eine Lehr-Autorität, wie niemals ein Mensch. Denn Christus hat es soweit nicht gebracht; er ist samt seiner Doktrin noch bei Lebzeiten verworfen worden'[1]).

Freilich muß selbst der Nörgler Roger Bacon gelegentlich die geistige Größe Alberts anerkennen. Aber der vorherrschende Affekt, so oft er auf ihn zu sprechen kommt, ist ein verärgerter Ingrimm darüber, daß er selbst dem berühmten Lehrer so weit nachstand.

Daß nun tatsächlich die allgemeine Wertschätzung Alberts auf Täuschung beruhte, meint Roger Bacon sehr einfach bewiesen zu haben durch die Bemerkung, Albert sei als junges Bürschchen, als puer zwischen 10 und 20 Jahren, in den Orden eingetreten, wie dies nach Roger Bacon bei den Franziskanern und bei den Dominikanern die Regel war. Solche Leute, fährt er fort, wissen natürlich bei ihrem Eintritt nichts, was Wert hätte für die Theologie. Sie können weder den Psalter noch den Donatus lesen, werden aber sofort nach der Profeß zum Studium der Theologie bestimmt. Also, das soll die Schlußfolgerung sein, verdienen Albert und Thomas von Aquin die allgemeine Achtung nicht, die ihnen entgegengebracht wurde.

Diese Behauptung ist so evident falsch, daß sie eine Widerlegung überflüssig macht. Unwahr ist auch, daß diejenigen, welche in die neuen Orden eintraten, ,durchgehends' zwischen dem 10. und 20. Lebensjahre standen und wegen ihres Alters nichts Tüchtiges wissen konnten. Denn gerade zur Zeit, da Albert in den Orden eintrat, erhielt dieser, wie der General Jordan von Sachsen berichtet, einen starken Zuwachs von Doktoren, Magistri und andern gründlich vorgebildeten Kräften. Ebenso verhielt es sich in derselben Zeit nach dem Zeugnis eines Chronisten um 1300 im Orden des hl. Franziskus[2]).

---

[1]) Über Roger Bacon urteilt richtig Mandonnet in der Revue Thomiste 1897, 107 f. Hier auch die einschlägigen Quellentexte. Das Zeugnis Sigers ebd. 109. Über die Unzuverlässigkeit Roger Bacons s. auch Denifle im Archiv für Literatur- und Kirchengeschichte des Mittelalters 1888, 277 ff.

[2]) B. Jordanis de Saxonia opera, ed. Berthier, Friburgi Helvetiorum 1891, p. 89 n. XXXII; p. 96 n. XL; p. 98 n. XLII. Vgl. Mortier, Histoire des Maîtres généraux de l'Ordre des Frères prêcheurs I, Paris 1903, 144 ff. — Circa ea tempora [generalatus Fr. Jordani] multi viri scientia et sanctitate illustres, abjectis sae-

Die Unwahrheit des gehässigen Textes Roger Bacons liegt also auf der Hand und seine Bezeichnung Alberts des Großen als puer ist wertlos.

Noch wertloser ist eine andere Stelle, die aus Roger Bacon zum Beweis für die Tatsache der unreifen Jugend Alberts bei seinem Eintritt in den Orden kürzlich herangezogen worden ist. Sie lautet: Alter, qui vivit, intravit ordinem Fratrum *puerulus* nec unquam legit philosophiam nec audivit eam in scholis nec fuit in studio solemni *antequam theologus* nec in ordine suo potuit edoceri, quia ipse est primus magister de philosophia inter eos. Et edocuit alios, unde ex studio proprio habet, quod scit (Historisches Jahrbuch 1910, 296).

Um diesen Text irgendwie fruchtbar zu machen für die Lösung einer Albert den Großen betreffenden Frage, ist die erste Bedingung, nachzuweisen, daß sich die Worte in der Tat auf Albert den Großen beziehen. Diese Hauptbedingung hat bisher noch niemand erfüllt. Es ist also auch unbewiesen, daß nach Roger Bacon Albert der Große zur Zeit seines Eintritts in den Orden ein puerulus, soll heißen, ein Mensch von 16 Jahren gewesen ist.

Hat indes wirklich Roger Bacon diesen Text auf Albert den Großen bezogen, so ist in seinem Munde das puerulus, selbst wenn er Albert persönlich gekannt hätte, ebenso belanglos wie das puer im vorigen Texte[1].

---

cularium divitiarum copiis, Christum pauperem imitari conantes ad Praedicatorum et Minorum ordines confluxerunt; bei Hilarin Felder, Geschichte der wissenschaftlichen Studien im Franziskanerorden, Freiburg i. Br. 1904, 166 ff.

[1]) Wenn übrigens aus dem letzten Texte geschlossen wurde, daß Albert seine theologischen Studien als Dominikaner gewiß an keinem studium solemne, also auch nicht in Paris, gemacht hat, so ist auch dieser Schluß irrig. Denn es handelt sich in dem ganzen Texte um die Philosophie und nicht um die Theologie. Der betreffende puerulus war nach Roger Bacon in seinem Orden der erste Magister in der Philosophie und konnte daher in demselben Orden nicht unterrichtet werden — versteht sich in der Philosophie. Er war deshalb auch begreiflicherweise an keinem studium solemne *antequam theologus*. Daraus zu schließen, daß er auch die Theologie auf keinem studium solemne gehört habe, ist unstatthaft; vielmehr folgt das Gegenteil. Meine Vermutung, daß Albert seine theologischen Studien vielleicht in Paris gemacht hat (Geschichte des deutschen Volkes III 74), ist also nicht widerlegt.

Roger Bacon, Gerardus de Fracheto und das Gebet von Septuagesima sind also nicht imstande, die oben geltend gemachten Zeugnisse zu entkräften. Alles spricht mithin dafür, daß die Geburt Alberts vor das Jahr 1200 anzusetzen ist. Es ist daher kritisch nicht haltbar, was behauptet wurde, daß die Quellenangaben sich unvermittelt gegenüber stehen und daß man vorläufig weder das von Ludwig von Valladolid mitgeteilte Jahr 1193 noch das Jahr 1207 noch irgend ein anderes auch nur mit Wahrscheinlichkeit als das Geburtsjahr Alberts bezeichnen kann. Denn nach dem Gesagten folgt, daß die größere Wahrscheinlichkeit entschieden für 1193 spricht. In diesem kritisch vollauf berechtigten Sinne darf also 1193 als das Geburtsjahr Alberts des Großen gelten[1]).

Diesen Ausführungen habe ich zur Widerlegung der hierauf bezüglichen und gegen mich gerichteten Bemerkungen von J. A. Endres im Historischen Jahrbuch der Görres-Gesellschaft 1910, 293 ff nichts hinzuzufügen.

Innsbruck. Emil Michael S. J.

Zu den Abhandlungen ‚De horis canonicis' aus dem Ende des 14. Jahrhunderts, und Bitterfelds ‚Collatio sacerdotum, vom Jahre 1418. Wie in Zeitschrift für katholische Theologie 29, 1905, Seite 605 von mir nachgewiesen werden konnte, hat der Mönch des Dominikanerklosters zu Brieg (in Schlesien) Heinrich Bitterfeld (Henricus Wenceslai Venken de Bithervelt, wie er mit vollem Namen in einem der alten vatikanischen Register einmal genannt wird) nachmals eine ansehnliche Tätigkeit zu Prag als Professor der Theologie an der Universität und als Pfarrer an der Kirche Sankt Klemens zu Prag ausgeübt.

Zu den Schriften, die Bitterfeld damals gegen Ende des 14. Jahrhunderts zu Prag veröffentlichte, gehört auch ein Werkchen, das den Titel führt ‚Tractatus brevis et utilis de horis canonicis', und den für das Mönchsleben von jeher so wichtigen Gegenstand des Horenlesens in ziemlich breiter Weise, hier und da unter Bezugnahme auf Autoren der älteren Zeit, behandelt[2]). Es liegt in zahlreichen Hand-

---

[1]) Das hatte ich ausgesprochen und kurz bewiesen in dieser Zeitschrift 1903, 360 f und in meiner Geschichte des deutschen Volkes III, 1903, 69.

[2]) Eine Ausgabe von Bitterfelds besonders wichtiger, bisher nur dem

schriften des 15. Jahrhunderts anonym[1]), im Kodex Latinus 5338 der Münchener Hof- und Staatsbibliothek Blatt 205—210 und einigen andern dagegen auf den Namen des Heinrich Bitterfeld vor[2]). Indem Nr. 5338 erst neuerdings von mir genauer hat eingesehen werden können, stellte es sich heraus, daß es derselbe Traktat ist, den Hartwig[3]) nach drei von ihm gesehenen Wiener Handschriften und zwei vor 1500 erschienenen Inkunabeldrucken dem sogenannten jüngeren Heinrich von Hessen (dessen genauerer Name Heinrich von Altendorf ist) beigelegt hat. Es ist nun, wie Hartwig selbst angibt, in der einen jener Wiener Handschriften der Name des Verfassers übergangen, und ebenso bot der eine der Inkunabeldrucke den Traktat anonym dar[4]). In die beiden andern Handschriften wird der Name Heinricus de Hassia durch Mißverständnis der betreffenden Abschreiber hineingekommen sein, indem Heinrich von Altendorf (de Hassia) einen Traktat ‚De passione Do-

Titel nach aus zwei Handschriften zu Eichstädt und Nürnberg bekannter Schrift über den Dominikanerorden, dem Tractatus de formatione et reformatione ordinis praedicatorum (Incipit: Lex peribit a sacerdote, et consilium a senioribus . . . Explicit: ad textum constitutionis accedam, ut promisi) wird demnächst in Band III der Quellen und Forschungen der Geschichte des Dominikanerordens erscheinen.

[1]) So zB. Wien, Hofbibliothek oder Kodex Latinus 4178, Blatt 360a—364b; Berlin, Königl. Bibliothek Kodex Lat. 826, Blatt 327b—329b; Marburg, Universitätsbibliothek D 21, Blatt 221a—226b (geschrieben 1468 zu Magdeburg). Dagegen haben die beiden Handschriften Wien, Latinus 4749, Blatt 211a—214b und Lat. 4766, Blatt 113a—119a den Traktat auf den Namen des Heinricus de Hassia. In der Marburger Handschrift finden sich Blatt 226a die folgenden vier Verse angehängt, die kaum auf Bitterfeld zurückgehen, sondern ihrer Einfältigkeit gemäß, und da sie sich sonst bei dem Werkchen Bitterfelds nicht vorfinden, ein Fabrikat des Schreibers der Marburger Handschrift sein werden:

Quid facis extra thorum, qui debitor officiorum
Es divinorum, cur induis acta vagorum?
Desine stare foras, quia Christus ponderat horas,
Et numerando moras distinguit qualiter horas.

[2]) Die Münchener Handschrift 5338 ist Folio, in Papier, und enthält 26 verschiedene Abhandlungen. Sie ist von verschiedenen Händen um 1433 geschrieben; Blatt 317b lautet die Explicit-Notiz: ‚Scriptus anno domini 1433, 17. Marcii‘.

[3]) O. Hartwig, Henricus de Langenstein. Marburg 1857. Teil II, Seite 23—24.

[4]) L. Hain, Repertorium bibliographicum II, 1, Seite 11, N. 8406.

mini per septem horas canonicas' verfaßt hat, der in sehr zahlreichen Handschriften vorliegt[1]) und zufälliger Weise zum Incipit dasselbe Bibelwort hat, mit dem auch der Traktat Bitterfelds beginnt.

Bei Pez, Thesaurus anecdotorum novissimus Band I, Wien 1721, Isagoge Seite LXXVIII wird das Werk ‚De passione etc.' nach dem Vorgang Tritheims, und auf Grund einer Melker Handschrift, unter den Schriften des berühmten Heinrich von Langenstein sogar mitgenannt. Wie eine einfache Betrachtung zeigt, geschah dies zu Unrecht: Langenstein hat von hier in Betracht kommenden Schriften nur eine solche unter dem Titel ‚De horis canonicis' verfaßt, deren Incipit lautet: ‚Ut doctorum testatur auctoritas'[2]).

Bitterfelds Traktat beginnt in der Münchener Handschrift, wie auch sonst: ‚Sepcies in die laudem dixi tibi', darauf heißt es dann weiter: ‚Quamvis enim deus semper et[3]) in omni tempore laudandus sit a nobis et benedicendus, congruis tamen horis ab ecclesia ordinatis et statutis specialiter a nobis est laudandus, de quo potest sumi verbum preallegatum etc.' Das Herkömmliche betreffs der Siebenzahl der geweihten Stunden wird aus den Gebräuchen des Judentums nachgewiesen. Wie Aaron siebenmal am Tage zu gewissen Stunden Blutopfer in seiner Eigenschaft als Hohepriester darzubringen pflegte, so verhält es sich auch mit dem modernen Gebetsopfer. Hore enim canonice sunt septem tube, quibus angeli septem

---

[1]) Hartwig aaO. II. S. 24—25; F. W. E. Roth, Zur Bibliographie Langensteins. Leipzig 1888. S. 15. Die königliche Bibliothek zu Berlin hat den Traktat im Kodex Latinus 405. Vgl. V. Rose, Verzeichnis der Berliner Handschriften II 1, S. 240. An entlegener Stelle stieß ich auf den Traktat auch: Königsberg, Universitätsbibliothek Hds. 1144. Das Incipit lautet: Sepcies in die laudem dixi tibi. Rogasti me, ut aliquem modum contemplandi in passione dei monstrarem tibi secundum horas diei. Der Titel lautet in der Königsberger Handschrift: ‚Contemplacio de passione domini secundum septem horas diei'.

[2]) Pez aaO.; Roth aaO. In der Wiener Hofbibliothek findet sich Langensteins Traktat vor: Kodex Lat. 4178, Blatt 352b—360a; 4749, Blatt 211a—214b und München, Kodex Lat. 5338, Blatt 199a—206b. Die Überschrift an letzterer Stelle, Blatt 199a, lautet: Incipit tractatus magistri Hainrici de Hassia de septem horis canonicis secundum correspondenciam ad horas diei. Da Langenstein in der Abhandlung öfter auf Pariser Berechnung Bezug nimmt, wird die Schrift sicherlich in der Zeit vor Langensteins Pariser Professur, also vor 1383, entstanden sein.

[3]) Im Zitat bei Hartwig II S. 23 ist et übergangen.

canebant, et sunt septem candelabra ante dominum lucencia, in quorum medio filius hominis existit, ut in apocalipsi scribitur. Daß es ‚in die' (am Tage) geschieht, hat seinen Grund darin, daß auch Christus ‚tota die, et eciam nocte, sine intermissione laboravit'; und auch die beim Sprechen des jedesmaligen Gebets zugrunde liegende Absicht ist in Betracht zu ziehen. Hore enim canonice propter laudem humanam et vanam gloriam non sunt decantande, sed ad dei laudem et gloriam, quia ipsi soli secundum apostolum debetur honor et gloria, ut quilibet dicere valeat horas persolvendo illud psalmiste: per singulos dies benedicam tibi, et laudabo nomen tuum in seculum et in seculum seculi. Quilibet enim, cum audierit campanam ad horarum persolucionem nos invitantem, cogitare debet devota mente et dicere: ‚hoc signum magni regis est, eamus et requiramus eum, et offeramus ei munera, aurum, thus et mirram'. Die Horen sind mit Andacht zu lesen, so daß der Eifer jedoch gleichzeitig zutage tritt, quia deus plus respicit animum quam clamorem vocum secundum illum versum: non clamor sed amor pulsat in aure dei, . . . melior est septem psalmorum decantacio cum cordis puritate a serenitate consciencie et spirituali hilaritate, quam tocius psalterii modulacio cum anxietate cordis et tristicia. Sehr gründlich handelt Bitterfeld sodann über die sieben ‚impedimenta' des Horenlesens, wozu er rechnet, wenn jemand versuchen wollte, die Horen ‚discurrendo' herunterzulesen, oder ‚syncopando', oder wenn der Priester profane Dinge in den zu verlesenden Text einflechten wollte, oder zu spät für den Zweck der Verlesung in die Kirche kommt, oder sie verläßt, ehe der Gottesdienst beendigt ist, oder bei der Verlesung Vögel mit zum Altar bringt, Hunde mit sich führt und dergleichen. Die Devotion beim Lesen der Horen ist nach jeder Richtung hin die Hauptsache. Und das Schlußkapitel hebt in besonders nachdrücklicher Weise die Gründe noch eigens hervor, weshalb die Horen nur zu gewissen Zeiten des Tages zu lesen sind, und der Priester hierin keine Willkür zur Anwendung bringen darf. — Was endlich die Kranken anlangt, so sind sie vom Lesen der Horen zu entbinden, gleichwie auch das Anhören der Horen den Kranken nicht als Pflicht obliegt. — Si eciam esset febris quartana vel alia modica et tollerabilis infirmitas, qua non obstante alia sua negocia quis procuraret, secus esset de excusacione horarum. Et sicut Jacob servivit pro Rachel septem annis, et ipsam obtinuit, sic qui devote septem horas cottidie persolvit, vitam eternam habebit.

Wie hier in erfreulicher Weise der auf das Praktische gerichtete Sinn Bitterfelds[1]) hervortritt, so auch in seiner am 23. Dezember 1418 in der Niederschrift fertig gestellten ,Collatio sacerdotum'. Ich fand sie im Kodex Quart. 27 der Bibliothek der Marienkirche zu Danzig vor[2]), und es werden Anweisungen erteilt, in welcher Weise die Priester und Mönche die Ansprachen, die sie vor den Gläubigen halten, im einzelnen einzurichten hätten. Der Verfasser, von einer Erklärung des Wesens einer guten geistlichen Predigt (divini collacionis vel sermonis) ausgehend, legt die Eigenschaften dar, die der Priester oder Mönch sich zu eigen machen müsse, um eine gute Predigt halten zu können. Es wird daher in zwei Kapiteln von der Würde des Priesterstandes im allgemeinen gehandelt, darauf in je einem Kapitel darüber, wie sich der Priester verhalten müsse, um von Unmäßigkeit, Neid, Schlemmerei, Zorn, Verschwendung usw. frei zu bleiben. Darauf erörtert Bitterfeld in einem Kapitel die sieben Gaben des heiligen Geistes, ferner die geistigen Eigenschaften des Stolzes, der Frömmigkeit, des Wissens (scientia), der Tapferkeit und schließt mit einer Betrachtung über den Geist des Erkennens (de spiritu intelligencie).

Zu der in Zeitschrift für katholische Theologie 29, Seite 166 von mir erwähnten Postillensammlung der Sermones dominicales ist nachzutragen, daß sie nicht von Heinrich Bitterfeld herstammt, in der von mir angegebenen Wiener Handschrift Blatt 162 vielmehr schon die Datierung vom September 1339 sich angegeben findet. Der Verfasser ist ein um 1324 lebender Dominikaner Heinrich von Rimini[3]), den Hurter ohne ersichtlichen Grund als Deutschen bezeichnet[4]). Da er seinem, in

---

[1]) Bitterfelds ebenfalls interessante Determinatio contra simoniam ist in den drei Handschriften Prag, Universitätsbibliothek 1687, 1777 und 2354 (neuere Zählung Truhlář's) anzutreffen.

[2]) Die ältere Zählung der Handschrift ist Quart 17. Sie ist Papier, unfoliiert, und im 15. Jahrhundert von verschiedenen Händen niedergeschrieben worden. Bitterfelds Abhandlung umfaßt darin 18 Blatt, und ist der Zählung nach Stück 9 des Kodex.

[3]) Blatt 107a der Wiener Hds. heißt es: Incipiunt predicaciones dominicales, compilata per fratrem Hainricum Arriminensem, ordinis fratrum predicatorum. — Dominica in adventu domini: Dicite filie Syon, ecce deus tuus venit mansuetus etc.

[4]) H. Hurter, Nomenclator literarius recentioris theologiae catholicae. Bd. IV. Oeniponti 1899. Spalte 384. In der dritten Auflage, die mir noch nicht zu Gesichte kam, soll Hurter den Fehler verbessert haben.

den Handschriften mehrfach sich findenden Traktat ‚De quatuor virtutibus cardinalibus‘ die Widmung ad Venetos gab[1]), spricht vielmehr alles dafür, daß Heinrich von Rimini der italienischen Nationalität angehört habe.

Königsberg i. Pr. Dr. Gustav Sommerfeldt.

Franz Xavier und ein Übersetzungsfehler. Schon über ein Jahr hatte der Apostel Japans in Kagoshima gewirkt und mit Hilfe des bekehrten Japanesen Paul Yajiro wenn nicht viele, so doch über hundert Japanesen zur Annahme des Christentums vermocht. Jetzt ging er, aus Kagoshima vertrieben, nach dem Inselchen Hirado, wo er mit seinen Gefährten, dem Priester Cosmo Torres und dem Laienbruder Juan Fernández, in wenig Tagen ebenso viele bekehrte, als in Kagoshima in einem ganzen Jahr. Allein gerade über die Zeit seines Wirkens in Hirado soll er, wenn wir manchen Geschichtschreibern glauben dürfen, das merkwürdige Geständnis abgelegt haben, daß weder er noch seine beiden Gefährten damals Japanesisch verstanden hätten. Die Bekehrungen von Hirado wären also sämtlich ohne Beihilfe eines Dolmetschers, bloß durch das mechanische Ablesen einer japanesischen Katechese bewirkt worden, die der Heilige zur Hälfte selbst nicht verstand. So zu lesen in den neuesten Geschichtswerken, die sich mit Franz Xavier beschäftigen. James Murdoch zB. in seinem fleißigen, aber dem Christentum durchaus abgeneigten Buche beruft sich auf die angeblichen Xaveriusworte und man kann sich denken, in welchem Sinn[2]). Auch der protestantische Pfarrer Dr. Hans Haas, der in seinem wohlwollenden Buch redlich bemüht ist, Xavier gerecht zu werden, läßt ihn bekennen, ‚daß, als sie in Hirado waren ... keiner von ihnen Japanisch konnte, und sie sich auf die Vorlesung der Katechismusübersetzung beschränken mußten‘[3]). An dies ‚Bekenntnis‘ des Heiligen müssen wir unsererseits

[1]) Hain, Repertorium I, 1, Seite 199, Nr. 1649 und 1650.

[2]) ‚Writes Xavier: None of us knew Japanese etc.‘ A History of Japan during the century of early foreign intercourse (1542—1651). By James Murdoch M. A. in collaboration with Isoh Yamagata (Kobe, Japan 1903) pag. 62.

[3]) Geschichte des Christentums in Japan von Pfarrer Hans Haas. I. Erste Einführung des Christentums in Japan durch Franz Xavier, Tokyo 1902, S. 91. Vgl. 165, wo dasselbe Geständnis des Heiligen wiederkehrt.

das andere anreihen, daß wir weder gegen Murdoch noch gegen Haas hier einen Vorwurf erheben können, denn Tursellinus, auf dessen Ausgabe der Xaveriusbriefe man bisher fast ganz angewiesen war, läßt in Wirklichkeit den Heiligen am 20. November 1550 schreiben: ‚Nemo tamen nostrum Japonice sciebat, nihilosecius semi-iaponico illo volumine recitando et sermonibus ad populum habendis eorum complures ad Christi cultum traducebamus‘[1]).

Nachdem indes seit dem Jahre 1900 die Xaveriusbriefe in neuer Ausgabe und zwar größtenteils in der Originalsprache vorliegen[2]), wäre es Zeit, daß jenes ‚Geständnis‘ Xaviers aus den Geschichtsbüchern verschwände. Es beruht nämlich nur auf einem kaum begreiflichen Übersetzungsfehler Tursellins. Die betreffende Stelle in dem Brief vom 20. November 1550 lautet nämlich: En este tiempo ya uno de nosotros sabía hablar la lengua de Japón, y leyendo por el libro que avíamos traducido, con otras pláticas que hacíamos, se hicieron muchos xpianos en este lugar[3]). Das heißt zu deutsch nicht: keiner von uns konnte Japanesisch, sondern es heißt: Zu dieser Zeit konnte bereits einer von uns die japanesische Sprache sprechen und indem wir vorlasen aus dem Buch, das wir übersetzt hatten, und durch die Predigten, die wir hielten, bewirkten wir, daß viele an diesem Ort Christen wurden. Der ‚eine von uns‘, der bereits japanesisch sprach, ist Juan Fernández, ein ehemaliger Kaufmann, der als Laienbruder in die Gesellschaft Jesu eintrat, mit Franz Xavier in Japan die größten Strapazen teilte und durch sein Sprachtalent ihm und später noch der Mission von größtem Nutzen war.

Doch mit der Berufung auf den Urtext des Briefes vom 20. November 1550 ist die Sache noch nicht zu Ende. Dieser Brief kann nämlich, wie er vorliegt, aus Xaviers Feder nicht geflossen sein und ganz sicher kann er nicht aus dem Jahr 1550 stammen. Wahrscheinlich ist er zusammengesetzt aus Stücken von andern echten Xaveriusbriefen[4]) und in der Tat findet sich die oben ausgehobene Stelle in so gut wie

---

[1]) Fr. Xaverii epistolarum libri quatuor, Romae 1596, 114. (lib. III ep. 7).

[2]) Monumenta Xaveriana ex autographis vel ex antiquioribus exemplis collecta. Tomus primus, S. Francisci Xaverii epistolas aliaque scripta complectens. Matriti 1899—1900.

[3]) Mon. Xav. I. 660.

[4]) Vgl. Mon. Xav. I 969. Cros, Saint François de Xavier. Sa vie et ses lettres 2, Toulouse 1900 p. XXXIII sv.

wörtlicher Übereinstimmung in dem Briefe, den Xavier von Cochin aus am 29. Januar 1552 an die Gesellschaft Jesu in Europa schrieb. Der Brief ist portugiesisch abgefaßt, die fragliche Stelle lautet: A este tempo já hum de nós sabia falar japão, e lemdo pelo liuro, que tiramos em limgoa de japão, com otras praticas que taziamos, se fazião muitos cristãos[1]).

Noch in einem andern 1551 geschriebenen Brief spricht Xavier von derselben Sache. Dieser Brief ist freilich vollständig nicht mehr vorhanden, er lag aber Alexander Valignani noch vor, der in seiner ,Geschichte des Anfangs und Fortgangs der Gesellschaft Jesu im östlichen Indien' ein Bruchstück daraus anführt. Die uns hier interessierende Stelle lautet[2]): Y en pocos días se hizieron allí cerca de cient xpianos con lo que predicaua el Hermano, que ya sabía hablar, y con el libro que les leya hecho en lengua de Japón: in wenig Tagen bekehrten sich dort (in Hirado) ungefähr 100 Christen durch die Predigten, die der Bruder (Juan Fernández) hielt, der bereits zu sprechen verstand, und durch das in japanischer Sprache verfaßte Buch, das er ihnen vorlas.

Innsbruck. C. A. Kneller S. J.

Dr. Michael Napotnik, Fürstbischof von Lavant hat die von ihm verfaßten **Send- und Lehrschreiben** gesammelt und herausgegeben (Marburg 1911, Selbstverlag des Herausgebers, 1071 S.)[3]). Vielmehr als der einfache Titel vermuten läßt, bietet der vorliegende stattliche Band. Es werden nämlich darin keineswegs nur religiöse Gegenstände behandelt, sondern sozusagen alles, was in den 2 letzten Dezennien ein christliches, pariotisches Österreicher-Herz ergreifen konnte, findet ein Echo. Nicht wenige Sendschreiben besitzen überdies allgemeine Bedeutung, da sie Zeitbilder der jüngsten Vergangenheit entwerfen und Heilmittel für die Not der ganzen Menschheit darbieten. Sie zeichnen sich im allgemeinen durch sehr gute Verwertung der heiligen Schrift aus. Weil es nicht zulässig ist, auf Einzelnheiten einzugehen, so seien nur kurz die Hauptgruppen der behandelten Gegenstände berührt.

[1]) Mon. Xav. I 681.

[2]) Ibid. p. 125.

[3]) Nicht zu verwechseln mit dem Oktavband von 786 S., der 1906 erschien, und die bis dahin in slovenischer Sprache verfaßten Hirtenbriefe desselben Fürstbischofes enthält.

Rein religiösen Inhalt bekunden beispielsweise die Lehrschreiben über die unendliche Liebe Christi im Sakramente des Altares (20. Jänner 1895), über den größten Triumph Christi auf Erden in seiner Auferstehung (25. März 1901), über die Weihe an das göttliche Herz des Welterlösers (9. Juni 1898), über das ‚Ave Maria' (26. Jänner 1896), über die siebenfachen Schmerzen Mariä (11. Febr. 1899), den Rosenkranz (2. Febr. 1905), die Unbefleckte Empfängnis Mariä (11. Febr. 1904), über Verehrung der Engel, über die Notwendigkeit und den Nutzen der äußeren und inneren Selbstverleugnung (25. Jän. 1891), u. a. m.

Das soziale Leben berühren besonders die Sendschreiben über die hl. Familie zu Nazareth und den Verein der hl. Familie (21. Jan. 1894), über die religiöse Unwissenheit, öffentliche Unsittlichkeit und dreiste Auflehnung gegen die Autorität (13. Nov. 1910), über die Wahlpflicht der Gläubigen, speziell über die Reichsratswahlen (21. April 1907), über die Würde des Lebensberufes oder über das Kreuz des Berufes (20. Jän. 1907) u. a.

Tiefes Verständnis für unsere Zeit und ihre Gefahren spricht aus dem Sendschreiben vom 2. April 1899: ‚über die Zeitverhältnisse'.

Anlässe, die patriotische Gesinnung zu vertiefen, ließ sich der hohe Kirchenfürst kaum jemals entgehen; so die Jubiläen Sr. Majestät Kaiser Franz Jos. I., das ergreifende Hinscheiden der Kaiserin Elisabeth u. a.

Da auch die gemeinsamen Hirtenschreiben der Bischöfe Österreichs in den letzen beiden Dezennien in die Sammlung aufgenommen wurden, erlangt dieselbe Bedeutung für ganz Österreich und enthält Aktenstücke, welche historischen Wert für alle Zeit besitzen, so beispielsweise der Dank des Kaisers an seine Völker anläßlich seines diamantenen Regierungsjubiläums.

Tiefe, warme, religiöse und patriotische Begeisterung spricht aus dem Herzen des Lavanter-Fürstbischofes, dessen Worte darum auch in die Herzen dringen.

Innsbruck. Michael Hofmann S. J.

Neue biblische Literatur. Von der *Synopsis Evangeliorum* secundum Matthaeum, Marcum et Lucam auctoribus A. *Camerlynck* et H. *Coppietters* (Brügge, Verlag C. Beyaert, LXXVI und 198 S. fr. 5.50) ist nach zwei Jahren schon die 2. Auflage notwendig

geworden. Wegen seiner praktischen Anlage, den reichen Literaturangaben und textkritischen Noten hat das Werk verdienten Beifall gefunden. Daß alle Harmonisierungsversuche unbestrittene Aufnahme finden würden, konnten die Herausgeber bei der Schwierigkeit der Fragen nicht erwarten. Bezüglich der Harmonisierung der Abendmahlsberichte zB. sei nur hingewiesen auf den Artikel von S. Bernhard, War Judas der Verräter bei der Einsetzung der hl. Eucharistie gegenwärtig? (Z. f. k. Th. oben 2. Heft S. 30—65). Große Aufmerksamkeit ist in der Einleitung der synoptischen Frage geschenkt. Diese Abhandlung hat in der 2. Auflage eine beträchtliche Erweiterung und Umarbeitung erfahren. Die Literatur zu dieser Frage ist sorgfältig zusammengetragen, die Gründe und Gegengründe für die einzelnen Meinungen sind kurz und klar dargestellt, das Schlußurteil (S. LX—LXVIII) ist vorsichtig abgewogen. Die Art und Weise, mit welcher hier die sogenannte Benutzungshypothese vorgelegt wird, verdient Beachtung.

Eine gedrängte Übersicht über die wichtigsten Einleitungsfragen bietet Fr. Romualdus Peeters O. F. M., in seinem *Tractatus de Quatuor Evangeliis* (Nimwegen, L. C. G. Malmberg 1910. VIII u. 104 S.). Das kleine Buch ist fast nur ein schematischer Abriß. In einigen schwierigeren Fragen wäre wohl ein tieferes Eingehen erwünscht gewesen; vgl. nur die Ausführungen des Verfassers über das synoptische Problem (S. 41—2). Besser dagegen und auch moderne Anschauungen berücksichtigend ist die johanneische Frage (S. 44—55) behandelt. Doch ist auch hier die Lösung der Schwierigkeit bezüglich der Echtheit der Perikope von der Ehebrecherin (Joh 7,53 — 8,11) zu flüchtig. Auch in der Frage über die Dauer der öffentlichen Wirksamkeit Jesu befriedigt die Stellungnahme des Verfassers nicht. Die erste wunderbare Brotvermehrung wird von Peeters in die Zeit zwischen dem Pfingstfest und dem Laubhüttenfest verlegt. Das unbequeme Wort τὸ πάσχα bei Joh. 6,4 muß dann natürlich als Glosse erklärt werden (S. 87—8). Die gegen die ‚Einjahrhypothese‘ aus Mk 6,39 sich erhebende Schwierigkeit wird weiter nicht beachtet (Vgl. hiezu nur L. Fonck, Die Wunder des Herrn im Evangelium[2]. I, S. 343—4). Ein günstiges Prognostikon kann dieser Schrift nicht gestellt werden.

In der Sammlung: *Textes et Documents* pour l' étude historique du christianisme, publiés sous la direction de Hippolyte *Hemmer* et Paul *Lejay* ist als 13. Bändchen erschienen: *Évangiles apocryphes* I: Protévangile de Jacques, Pseudo-Matthieu, Évangile de Thomas, textes annotés et traduits par Charles *Michel*

(Professor an der Universität Lüttich); Histoire de Joseph le charpentier, rédactions copte et arabe traduites et annotées par P. *Peeters* (Bollandist). Paris, Alph. Picard 1911. XL und 255 S. 12°. Das Ziel, welches sich die Herausgeber gesteckt haben, ist ein praktisches. Die veröffentlichten Texte sollen geeignete Textbücher für seminaristische Übungen sein. Unter dieser Rücksicht können sie als ein Analogon zu den bekannten ‚Kleinen Texten für Theologische und Philologische Vorlesungen und Übungen, herausgegeben von Hans Lietzmann', oder der Krüger'schen Sammlung ausgewählter kirchen- und dogmengeschichtlicher Quellenschriften bezeichnet werden. Diesem praktischen Zwecke entspricht auch das vorliegende Bändchen in schöner Weise. Im einzelnen möge hier nur die Stellungnahme von Professor Ch. Michel zum Protevangelium des Jakobus hervorgehoben werden. Im Anschlusse an Harnack nämlich unterscheidet er ebenfalls drei Teile: die Γέννησις Μαρίας (entstanden gegen Ende des 2. Jahrh., kurz vor Origines), das Apocryphum Josephi (2. Jahrh.), und das Apocryphum Zachariae (nach der Ansicht von Peeters etwa kurz vor dem 6. Jahrh.). Bezüglich des Verfassers lehnt Michel die auch von J. Belser (Einleitung in das N T² S. 892) und O. Bardenhewer (Patrologie³. S. 77) angenommene Ansicht, daß der Verfasser ein Judenchrist sei, ab. Ob dem Verfasser, ‚einem gewissen Jakobus', nur der erste Teil, die Γέννησις Μαρίας, oder das Buch, in welchem dieselbe mit dem zweiten Teile, dem Apocryphum Josephi, vereinigt war, zuzuschreiben sei, läßt er unentschieden.

Praktischen Zwecken dienen noch zwei weitere, dem Referenten zur Besprechung vorliegende Schriften. Der Direktor des Priesterseminars von Besançon, zugleich Professor der speziellen Dogmatik, Dr. E. Perrin, veröffentlichte unter dem Titel: *L'Évangile et le temps présent* (Paris, Pierre Téqui 1910. XI u. 372 S.). 52 ‚Studien' zu den Sonn- und Festtags-Evangelien des Kirchenjahres. Dieselben sind zuerst im Wochenblatte ‚Semaine religieuse de Besançon' erschienen und liegen nun hier gesammelt vor. Gegenüber so manchen nur allgemein und abstrakt gehaltenen Homilien und Predigten sucht der Verfasser zeitgenössische Themata anzuschlagen und die ewigen Wahrheiten des Evangeliums in edlem modernen Geiste und mit apostolischem Freimut zugleich den Franzosen ‚de cette fin de siècle' näher zu bringen. Mag auch manches in diesen ‚Studien' gesucht, oder auch gekünstelt erscheinen, die Grundidee ist gewiß eine gute, und man begreift, daß der Verfasser, der sich als guter Psycholog und Menschenkenner zeigt,

bei Priestern und gebildeten Laien mit diesen zeitgemäßen Reflexionen vielen Beifall gefunden hat.

Ruhiger als in dem eben erwähnten Buche des lebhaften Franzosen fließt die Sprache von Professor Joh. Ev. Belser in seiner neuesten Schrift ‚Anleitung zur Verwertung der Jakobusepistel in der Predigt' (Freiburg, Herder 1911. V u. 104 S.) Die kleine Schrift ist aus den Vorträgen hervorgegangen, welche Prof. Belser aus Anlaß des homiletischen Kurses in Ravensburg (13., 14. und 15. September 1910) gehalten hat. Daß der Jakobusbrief in homiletischen Vorträgen, speziell Exerzitienvorträgen, sich wohl verwerten läßt, hat der Verfasser uns schön gezeigt. Themata, wie ‚Der Christ im Leiden', ‚Die inneren Anfechtungen', ‚Die Betätigung barmherziger Liebe', ‚Die Pflicht des Christen in Bezug auf das Reden' usw., sind für bestimmte Verhältnisse des christlichen Lebens immer praktisch und werden ihren Widerhall in den Seelen finden, besonders wenn die Salbung des hl. Geistes, die ja den Worten der hl. Schrift vor allem zukommt, den Worten des Priesters, des Menschen, eine höhere Weihe verleiht.

Innsbruck. J. Linder S. J.

Neuere historische Quellensammlungen. 1. Von Braunsbergers monumentalem Werke ‚*Beati Petri Canisii epistulae et acta*' ist im verflossenen Jahre der fünfte Band ausgegeben worden, der seinen Vorgängern inbezug auf Achtsamkeit und Fleiß im Sammeln, sowie in der Genauigkeit und Sorgfalt der Wiedergabe der gefundenen Briefe und Akten nicht nachsteht. Auch dem Inhalte nach tritt er ihnen würdig zur Seite. Es finden sich da Briefe aus der Zeit der arbeitsreichsten Jahre des Seligen. Seine Reise nach Rom zur Wahl des P. Franz von Borgia zum General der Gesellschaft Jesu, seine Gesandtschaft zu den deutschen Fürsten und Bischöfen, die er im Auftrage des Papstes Pius IV unternahm, seine Tätigkeit auf dem Reichstage zu Augsburg, die Gründung mehrerer Kollegien und besonders der Beginn seiner schriftstellerischen Tätigkeit gegen die Magdeburger Zenturiatoren wird hier teils in eigenhändigen Briefen des Seligen, teils in anderweitigen Dokumenten ausführlich geschildert. Daher wurden mehrere Briefe schon früher von den Schriftstellern dieser Zeit benutzt. Aber erst Braunsberger hat sie hier zum ersten Mal im vollen Wortlaute nach den noch vorhandenen Originalen veröffentlicht. Es genügt auf den

wichtigen Brief Nr. 1463 aufmerksam zu machen, der als eine Zusammenfassung der wichtigeren katholischen Reformationspläne des Seligen betrachtet werden kann. Reiches Material zur Geschichte der Jahre 1565 bis 1567 wird auch in den Anmerkungen geboten. Kein Geschichtschreiber dieser Zeit wird dieses wichtige Werk außer acht lassen dürfen. Das treffliche Inhaltsverzeichnis erleichtert sehr seinen Gebrauch. Die Technik der Ausgabe ist dieselbe wie in den früheren Bänden, deshalb verweisen wir diesbezüglich auf ihre Besprechung in dieser Zeitschrift.

2. In Budapest erschien gleichzeitig mit den Briefen des seligen Canisius der erste Band der Briefsammlung des Kardinals Peter Pázmány, Erzbischofs von Gran, der zuerst die katholische Reformation in Ungarn, in etwas breitere Bahnen gelenkt und sich um die katholische Kirche in diesem Königreich unsterbliche Verdienste erworben hat. Die Sammlung beginnt mit dem Jahre 1601, wo Pázmány als Jesuit und Professor der Theologie mehr in die Öffentlichkeit trat. Der erste Band reicht bis zum Jahre 1628 und umfaßt somit außergewöhnlich bewegte Jahre der ungarischen Geschichte. In diese Zeit fallen die Missionen der Jesuiten in Siebenbürgen und ihr wechselvolles Geschick, die Kriege des Kaisers und des Erzherzogs Matthias mit den Türken, der Austritt Peter Pázmánys aus der Gesellschaft Jesu und sein Übertritt in die Kongregation der Somasker, seine Wahl zum Propst von Thurocz und hierauf zum Erzbischof von Gran, seine Tätigkeit während der Kriege des Fürsten von Siebenbürgen Bethlen Gabor mit dem Kaiser Ferdinand II, der Beginn der katholischen Reformation in Ungarn und viele andere wichtige Ereignisse. Vorliegende Briefsammlung enthält hiezu wichtige Belege und bietet außerdem einen tiefen Einblick in die Seele des Ordensmannes und Kirchenfürsten. Der Band enthält 514 größtenteils noch nicht veröffentlichte Briefe und einen Anhang von 24 Briefen, die entweder an ihn gerichtet waren, oder über ihn handeln. Die Ausgabetechnik entspricht im allgemeinen den heutigen Grundsätzen, doch wäre es sehr wünschenswert gewesen, wenn der Herausgeber, Professor Franz Hanuy in Budapest, in der Einleitung über den Inhalt der Briefe sich etwas eingehender ausgesprochen hätte. Die Einleitung ist zuerst in ungarischer Sprache verfaßt und dann auch in ein fließendes Latein übersetzt worden, die Inhaltsangaben und Anmerkungen dagegen sind nur in ungarischer Sprache. Das erschwert etwas die Benützung des Bandes für alle, die diese Sprache nicht beherrschen. Da jedoch die meisten Briefe

lateinisch sind, kann das Werk auch außerhalb Ungarns Verbreitung finden. Diese wäre unzweifelhaft gefördert worden, wenn der Verfasser bei den ungarischen Briefen wenigstens eine zuverlässige Inhaltsangabe in lateinischer Sprache vorausgeschickt hätte. Die Sammlung ist viel vollständiger als alle bisherigen Ausgaben der Briefe des großen Kardinals, doch scheinen dem Verfasser noch die wichtigen Briefe des Ordensmannes an den Papst (Vatikanisches Archiv. Letere d. principi LVII. f. T. 162. (149) entgangen zu sein, obwohl diese eine Erklärung wären, wie es kam, daß Pázmány die Gesellschaft Jesu verließ. Für den Anhang wären noch einige Stellen aus den Briefen des P. Generals Aquaviva an den Provinzial der österreichischen Provinz und an andere Obere von Interesse gewesen, da sie manchen charakteristischen Zug und auch manche kleine Fehler des großen Mannes bringen, die oft sehr viel zu dessen Charakterbild beitragen könnten[1]).

[1]) Am 31. Jänner 1604 schrieb Aquaviva an den Provinzial Carillo über Pázmány folgendes: . . . ‚Pater autem Pasmann in variis occupationibus aliis utilis esse potest et applicandus alibi videtur tamdiu, dum aliquanto magis ingenium maturescat'. Am 29. Oktober 1605 riet Aquaviva dem P. Carillo, den P. Pázmány noch nicht zur Promotion und Profeß zuzulassen mit den Worten: ‚P. Petrus Pazman adhuc nobis differendus videtur quod attinet ad gradus doctoratus, etsi gaudeo illum bene pergere, ut R. V. testabatur, idemque censeo dicendum de gradu in societate' (Reg. Austr. 1601—1620). Erst am 29. November 1606 erteilte Aquaviva dem P. Carillo die Erlaubnis, ihn promovieren zu lassen: ‚P. Petrus Pazman promoveatur ad quatuor, si praemissa consultatione R. V. viderit emendatum esse' (AaO.). Inbetreff der Reise des P. Pázmány schreibt Aquaviva am 11. Oktober 1614 an den Visitator Busaeus: ‚. . . Septembris 25. scribit R. V., P. Pazman parari ad iter Romanum. Eum, cum venerit, animari conabimur ad labores atque ad debitam disciplinam revocare, et omnino de patre nobis pollicemur fore, ut saniora consilia sequatur'. Der Nachfolger Aquavivas Mutius Vitelleschi schrieb am 28. Mai 1616 [an P.] Ferdinand Alber: ‚Atque imprimis de Pasman, intelligo, illum, quamdiu Pragae fuit, etsi in collegio egerit, habitu tamen et victu a communi societatis usu distincto usum fuisse, nempe in cubiculo suo non in communi triclinio pene semper cibum sumpsisse, collare mensy [?] supra sotanam (ut vocant) reflexum more saecularium gestasse, barba promissa cum chirotecis in manibus in publicum sequente famulo plerumque prodiisse; quae si vera sunt, miror a P. rectore talia omnia tolerata nec ea de re nos monitos fuisse' (AaO.).

Die Ausstattung des Werkes ist sehr vornehm. Eröffnet wird der Band mit dem Bilde und dem Wappen des Kardinals, am Schlusse folgen noch mehrere Phototypien von seinen Briefen. Der lateinische Titel lautet: ‚PETRI CARDINALIS PÁZMÁNY; ECCLESIAE STRIGONIENSIS ARCHIEPISCOPI ET REGNI HUNGARIAE PRIMATIS EPISTOLAE COLLECTAE'. Editae a senatu academico regiae scientiarum universitatis Budapestinensis. Recensionem ex mandato inclytae facultatis theologicae eiusdem universitatis accurante Francisco Hanuy, ss. theologiae doctore et iuris canonici in facultate theologica eiusdem universitatis professore p. o. Tomus I. (1601—1628). Budapestini MDCCCCX. XLIV u. 804 f. in 4°.

3. Von dem in dieser Zeitschrift wiederholt rühmend angezeigten Werke ‚Die römische Kurie und das Konzil von Trient unter Papst Pius IV. Aktenstücke des Konzils von Trient. Im Auftrage der historischen Kommission der kaiserlichen Akademie der Wissenschaften bearbeitet von Josef Šusta' liegt nun schon der dritte Band vor. Er umfaßt die Zeit vom September 1562 bis Mitte Mai 1563, eine Zeit heißer Kämpfe auf dem Konzil. Die Verhandlungen wurden namentlich auch durch die Einmischung der weltlichen Fürsten erschwert. Die spanischen Bischöfe vertraten oft allzu eifrig die Ansichten ihres Königs, die französischen hielten sich lange von Trient ferne und waren sehr eingenommen für die sogenannten gallikanischen Freiheiten, von Deutschland her drohten der Kaiser und andere Fürsten mit Maßregeln, wenn ihre Reformvorschläge und Gesuche um Gestattung des Kelches und der Priesterehe und andere Erleichterung nicht bewilligt würden. Überdies wurde das Konzil in vielen Gegenden und besonders auch am kaiserlichen Hofe verdächtigt, daß es nicht frei sei, sondern vom Willen des Papstes abhänge und sich zu sehr um das Dogma und zu wenig um die so notwendige Reform der Kirche kümmere. Darum hielt der Kaiser Beratungen in Innsbruck, wie das Konzil zum Eingehen auf sein Reformlibell und zur Änderung seiner Tagesordnung gezwungen werden könnte. Alle diese Anklagen und Beschuldigungen werden durch die Veröffentlichung Šustas berichtigt. Man gewinnt einen tieferen Einblick in die Haltung der Konzilsväter gegenüber der römischen Kurie und in die Absichten und Pläne, von denen sich der Papst leiten ließ. So erfahren die bis jetzt von Dr. Sickel herausgegebenen Akten eine sehr erwünschte und notwendige Ergänzung, da hier nicht bloß die kaiserlichen Legaten, sondern die Vertreter des Papstes und im zweiten

Teile auch die Vertreter anderer Nationen zum Verhöre gelangen. Manche neuere Darstellung dieser Vorgänge auf dem Konzil wird dadurch entwertet. Die Art der Ausgabe ist dieselbe geblieben, wie im ersten und zweiten Bande, die in dieser Zeitschrift seiner Zeit ausführlich besprochen wurden.

4. Neben diesen umfangreichen und wichtigen Quellensammlungen verdient auch die Fortsetzung der Quellensammlung Dr. Podlahas zur bömischen Kirchengeschichte im sechzehnten und siebzehnten Jahrhundert Erwähnung. Podlaha wählte für die No. IV seiner Sbírka pramenu církevních dějin českých stol. XVI—XVIII. eine Chronik des Zisterziensers P. Mauritius Vogt (Chronici Plassensis privati ‚Tilia Plassensis' inscripti a. F. Mauritio Vogt, S. O. Cist. Plassii professo exarati pars tertia. II. Benedicti (cum continuatione aliorum) de abbatibus monasterii Plassensis et de monasterii Plassensis professis. Z rukopisu kláštera Oseckého vydal Dr. Antonín Podlaha. V Praze 1909.) (Sbírka pramenu církevních dějin českých stol. XVI.—XVIII. Čislo IV. Preis 6 K) und ein Verzeichnis der Äbte und Professen des Klosters mit kurzen Lebensdaten. Von der Chronik veröffentlicht er nur den dritten Teil, die Zeit von 1619 bis 1729 umfassend, für die der Verfasser Vogt teilweise als unabhängiger Zeuge gelten kann. Da diese Zeit für das Stift besonders unter dem Abt Georg Waßmut sehr ereignisreich war, ist diese Chronik nicht nur für die Geschichte des Klosters, sondern auch für die Lokalgeschichte jener Gegend von großer Wichtigkeit. Vorausgeht eine Beschreibung der Handschrift und der Abdruck einer von P. Vogt gezeichneten Karte jener Gegend. Der Herausgeber hat durch seine mit nicht unbedeutenden Auslagen verbundene Arbeit sich ein Verdienst erworben um die Geschichte eines aufgehobenen Zisterzienserklosters.

5. Für die Geschichte der katholischen Restauration des sechzehnten Jahrhunderts und der Religionskämpfe in Deutschland sind die Akten von Bedeutung, die Dr. Ludwig Cardauns zur Ergänzung seiner Ausgabe der Nuntiaturberichte aus Deutschland herausgegeben hat, unter dem Titel: ‚Zur Geschichte der kirchlichen Unions- und Reformbestrebungen von 1538 bis 1542.' (Rom 1910. Löscher). In den Nuntiaturberichten kommen die Politiker, hier aber die Theologen zu Worte. In einer Zeit, in der die Religionsfragen den Angelpunkt der Politik bildeten und wesentlichen Einfluß auf die Gestaltung des Reiches hatten, ist es von großer Wichtigkeit, die verschiedenen Ansichten und Lehren der Theologen kennen zu lernen, wenigstens in soweit, als sie

auf den verschiedenen Religionsgesprächen zur Grundlage der Religionspolitik der Fürsten genommen worden sind. Viele politische Maßnahmen treten dadurch erst ins richtige Licht. Mitgeteilt werden vierzehn zum Teile sehr umfangreiche Stücke, von denen die meisten bisher ganz unbekannt waren. Das erste Stück: ‚Der leipziger Unionsentwurf vom Januar 1639‘ beweist, wie weit manche Katholiken vor dem Konzil von Trient den Anschauungen der Protestanten Rechnung zu tragen suchten, um die Einheit im Glauben nicht zu stören. Dieses Aufgeben oder Abschwächen unabänderlicher Glaubenssätze konnte natürlich den Beifall der lehrenden Kirche nicht finden. Daran scheiterten zuletzt alle Reunionsbestrebungen, weil die Protestanten von Gott geoffenbarte Lehrsätze nicht anerkennen und die Katholiken sie nicht zu Gunsten unmaßgeblicher Meinungen der Neuerer preisgeben wollten. Daraus kann man auch zugleich sehen, daß die Reunionsbestrebungen der Kirche eher Schaden als Nutzen brachten. Sie verwirrten die Geister und schwächten die Glaubensüberzeugung von vielen. Das zweite Stück: ‚Zusammenstellung der wichtigsten Streitpunkte zwischen Katholiken und Protestanten‘ dat. Gent 1540. März, enthält nichts Neues, doch kann man mit Hilfe der Noten, die der Herausgeber beifügt, die Kluft ermessen, die Katholiken und Protestanten schon im Jahre 1540 von einander trennte. Es folgen Denkschriften und Gutachten aus demselben Jahre, die sich auf das Religionsgespräch von Hagenau und Worms beziehen und die Stellung der Katholiken zu den Ansichten der Neuerer trefflich beleuchten. Merkwürdig ist ein Gutachten über die Wiedergewinnung Deutschlands mit Hilfe eines Bundes gegen die Türken. Es ist hier unter No. 11. mitgeteilt und beweist, wie wenig man in Italien noch im Jahre 1538 die Tragweite der religiösen Spaltung erkannte. Der Verfasser glaubte mit größeren Geldmitteln die armen Prediger gewinnen zu können.

Neben den Reunionsbestrebungen waren einsichtigere Männer fortwährend mit der Anbahnung einer gründlichen Reform der Kirche beschäftigt, die mit Beibehaltung der unabänderlichen Glaubenssätze und der unveräußerlichen Hinterlage der Offenbarung Gottes eine Besserung der Verhältnisse und der Menschen anstrebte. Auf die Denkschrift Morones [No. 12.] folgte der umfangreiche Reformentwurf des Erzbischofs Albrecht von Mainz, der am tiefsten in das Leben der Priester und der ganzen Kirche eingreift. Er ist zugleich ein wichtiges Beweisstück für die Treue und Anhänglichkeit des Erzbischofs und seiner Geistlichkeit an die Kirche. Viele von diesen Verordnungen wurden vom Konzil von Trient in kürzerer Form für die ganze Welt vorgeschrieben.

Diesen Dokumenten gehen Aufsätze voraus, die ihre Bedeutung für die Geschichte der Reunionsbestrebungen und der kirchlichen Reform klarlegen. Fabri, der Verfasser mehrerer Stücke, wird hier zu scharf beurteilt. Im Anhange fügt Cardauns noch eine kurze Abhandlung bei über einen Reunionsversuch im achtzehnten Jahrhundert, der mit ungedruckten Aktenstücken aus der Kölner Nuntiatur des vatikanischen Archivs belegt wird. Das Werk ist mit Sorgfalt durchgearbeitet und muß daher als eine wertvolle Bereicherung der Bibliothek des kgl. preußischen Institutes in Rom, zu deren fünftem Band es gehört, betrachtet werden.

Innsbruck. Alois Kröß S. J.

Kleinere Mitteilungen. 1. Eine neue astronomische Arbeit wird von den Theologen zumal den Exegeten gewiß mit Interesse gelesen werden. Die Schrift ist betitelt: ‚Der Stern der Weisen'. Astronomisch-kritische Studie von Hans Hermann Kritzinger. Mit einem Geleitwort von Gen.-Superint. D. W. Faber. Buchschmuck von Martin Faber. Preis 2,50 M. (Verlag von C. Bertelsmann in Gütersloh.) Nach K. ist dieser Stern die sogenannte Königskonjunktion, d. h. eine Konjunktion von Jupiter und Saturn, die im Jahre 7 v. Chr. im Sternbild der Fische sichtbar wurde, und auf deren Bedeutung für die Lösung dieses Problems der berühmte Astronom Kepler bei ihrem Wiedererscheinen im Jahre 1604 zuerst hingewiesen hat. Auf die Arbeiten des Jesuiten und bekannten Keilschriftenforschers P. Kugler gestützt, zeigt K., welche besondere Bedeutung die Babylonier gerade den Konjunktionen der Planeten geschenkt haben. Damals war die Erwartung des Anbruches eines neuen Weltalters allgemein, und das Sternbild der Fische wurde als sehr bedeutungsvoll für diesen Anbruch betrachtet. Die genannte Konjunktion im Jahre 7 v. Chr. fand zuerst am 28. Mai statt, und wiederholte sich zweimal in demselben Jahre, nämlich am 3. Oktober und am 3. Dezember. Jedesmal war die Zusammenkunft in der Nähe des Sternes Zeta Piscium; und bei der dritten Zusammenkunft war der Mond sehr in der Nähe der beiden Planeten. K. bringt astronomische Beweise dafür, daß diese dreifache Konjunktion sogar seltener sei als eine Zusammenkunft aller Planeten in einem Tierkreiszeichen. Alles dies hätte nach K. einen tiefen Eindruck auf die Magier machen müssen. Indem er die Übersetzung der Stelle Matt. 2, 2 ‚εἴδομεν γὰρ αὐτοῦ τὸν ἀστέρα ἐν τῇ ἀνατολῇ' als ‚wir haben seinen Stern im Frühaufgange gesehen' mit Angabe seiner Gründe be-

vorzugt, beweist er astronomisch, daß die erste Zusammenkunft der erwähnten Planeten in den frühen Morgenstunden stattgefunden hat, was den Magiern Anlaß gab ein Empfängnishoroskop zu machen. Die zweite Zusammenkunft am 1. Oktober bezeichnet die Zeit der Abreise, die dritte die ihrer Ankunft in Bethlehem. Zur Erleichterung des Verständnisses für die astronomischen Tatsachen sind viele Karten und Tabellen beigegeben. K. betrachtet als Hauptergebnis seiner Untersuchung das Resultat, daß Christus Ende November oder Anfang Dezember im Jahre 7 vor Beginn unserer Zeitrechnung (— 6 astronomisch) geboren ist.

K. geht auch auf die exegetischen Schwierigkeiten, die sich bei Auffassung des Sternes der Weisen als einer Planetenkonjunktion ergeben, wenngleich nur vorübergehend, ein. Das Vorherziehen und endliche Stillestehen des Sternes ober dem Aufenthaltsorte des Kindes wird wohl kaum ganz befriedigend erklärt, doch bleibt der Versuch, die Keplersche Meinung mit allen Hilfsmitteln der modernen Astronomie und Keilschriftforschung neuerdings zu begründen, sicher interessant genug, um auch der Exegese Anregung zu bieten, in dieser Richtung weiter zu forschen. Auch denjenigen, die sich für die Frage der Feststellung des Geburtsjahres und Geburtstages Christi, oder für die zeitliche Fixierung der Schätzung des Quirinius interessieren, kann diese Schrift von Nutzen sein, da sie die astronomischen Tatsachen und Rechnungen kurz und klar darstellt. Man gewinnt bei ihrer Lektüre beinahe den Eindruck, als ob die Magier zu ihrer Reise aus rein astrologischen Gründen bewogen worden wären. Sicher war neben der Himmelserscheinung eine innere Erleuchtung der Gnade von Nöten, auch dürften wohl alte Prophetien beim Entschluße zur Reise mitgewirkt haben.

— Bei dieser Gelegenheit möchten wir auch auf die Neuauflage eines anderen astronomischen Werkes aufmerksam machen. Die Frage von der Belebtheit anderer Welten als der unsrigen ist in neuester Zeit nochmals stark in den Vordergrund des allgemeinen Interesses getreten durch die begeisterte, nach der Meinung vieler überbegeisterte Verteidigung derselben von Seite des bekannten amerikanischen Marsforschers Perzival Lowell. Dem, der über diese und ähnliche Fragen sichere und sachliche Orientierung sucht, könnte kein besseres Buch empfohlen werden als das bekannte Werk ‚Die Sternenwelten und ihre Bewohner' des unermüdlichen Prof. Dr. Pohle, das jetzt in einer sechsten, vollständig umgearbeiteten Auflage vorliegt (Köln, Bachem 1910). Hauptzweck des Werkes ist es aber nicht, bloß

die Frage der Belebtheit anderer Himmelskörper zu diskutieren. Vielmehr bezweckt der Verfasser eine leichtfaßliche, auf die letzten sicheren Resultate sich stützende Einleitung in die moderne Astronomie darzubieten.

Interessant ist die Bemerkung Pohles, ‚daß die auch von Astronomen manchmal stark betriebene Suche nach Planetenbewohnern heute gar kein astronomisches Problem mehr darstellt, sondern trotz der Erfindung von Riesenteleskopen eher Sache der philosophischen Spekulation als der empirischen Forschung ist und bleibt'. Allerdings kommen die philosophischen Argumente ‚über das Niveau bloßer Wahrscheinlichkeit schwerlich hinaus'.

Es mag uns gestattet sein, darauf hinzuweisen, daß der amerikanische Forscher Chamberlain nicht ein Astronom, wie er im Register genannt wird, sondern ein Geologe ist. Es waren sogar Schwierigkeiten auf dem Gebiete der Geologie, die ihn zur Ausarbeitung der Planitesimal-Hypothese als Ersatztheorie für die Laplacesche Hypothese veranlaßten; in genannter Ausarbeitung hatte er seinen astronomischen Kollegen auf der Universität Chicago (Vereinigte Staaten v. A.), Prof. Dr. Moulton, als Mitarbeiter.

Wenngleich dem Verfasser nach seiner eigenen Erklärung die Hypothese von Astralgeschöpfen nur als eine ‚Art von Staffage' dienen soll, um daran ‚die Forschungsergebnisse und Anschauungen der modernen Astronomie anzulehnen,' so ist doch gerade diese Annahme, welche in früherer Zeit bei manchen Theologen auf so großen Widerstand stieß, auch jetzt noch nicht ganz ohne theologisches Interesse. In dieser Hinsicht bietet gerade das letzte (11.) Kapitel ‚Die Mehrheit bewohnter Welten vor dem Richterstuhl des Christentums', manche interessante Daten. Ah.

2. Aszetisches. Das ausgezeichnete Werk des hl. Kirchenlehrers Alphons Maria von Liguori ‚Der Priester in der Einsamkeit' bietet zwar keine ausgeführten Betrachtungen, wohl aber einen reichlichen Stoff dazu und ist besonders durch die Menge der Belege und Stellen aus den Kirchenvätern sehr wertvoll. P. Seb. Aigner C. SS. R., der Bearbeiter der vorliegenden 4. Auflage (Regensburg, Verlagsanstalt 1911) war bemüht, im Texte möglichst treu das Original wiederzugeben, und deshalb hat er auch manche Winke und Ausführungen des hl. Lehrers beibehalten, welche für unsere Zeiten und Verhältnisse weniger passen, und auch manche weniger beglaubigte Beispiele gelassen; das Hauptgewicht hat er aber auf die Prüfung der vom heiligen Vater angeführten Stellen gelegt, was wohl bei der Menge der Zitate keine geringe Mühe

war. Es sind aber doch in dem Buche einige Aussprüche und Texte geblieben, wo die Belege fehlen, und welche der Genauigkeit und Vollständigkeit wegen hätten belegt werden sollen. So zB. Gregor v. Nazianz (S. 27, 225), Ephräm (68), Chrysostomus (72, 177), Bernard (171), Augustin (187, hier wäre das Werk anzugeben), J. v. Avila (303), Franz v. Sales (315), Thomas (295), Hieronymus (285) u. a. -- Bei den Zitaten aus dem corpus juris ist anzuraten, die bei den Juristen gewöhnliche Zitationsweise anzuwenden. Das Sternchen * (als Zeichen der Unechtheit bei der ep. ad Trall. des hl. Ignatius (S. 166, Anm. 8) wird wohl nur ein Versehen sein. Es ist wohl nicht nötig, das vorzügliche Buch des hl. Alphons dem hochw. Klerus und den Priesterkandidaten mit vielen Worten zu empfehlen.

— In 30 Betrachtungen wird von einem Anonymus die Tugend der Demut in ihrem Wesen, Wirkungen und Vorzügen vorgeführt. Priesterliche Übungen (Probatio) über die Demut (Straßburg, Le Roux 1910). Der Verfasser zeigt nicht bloß eine tiefe aszetische Bildung, sondern auch eine feine psychologische Beobachtungsgabe. Besonders schön sind die Stellen, wo er vom ‚Gesetze der Barmherzigkeit und Demut' und von dem Unterschiede der wahren und falschen Demut spricht. Durch gleichmäßigere Verteilung des Betrachtungsstoffes (vgl. zB. die Fülle des Stoffes in der 15. und 16. Betr., dagegen die 3. oder 26. Betr.), sowie durch eine einfache Stilisierung würden die Betrachtungen noch an Wert gewinnen. Es empfiehlt sich auch in einem aszetischen Buche, die angeführten Stellen der hl. Schrift und der Väter zu belegen. Das Büchlein ist keineswegs bloß für Priester allein bestimmt, wie man aus der Aufschrift schließen könnte, sondern kann auch von Laien, besonders Ordensleuten mit großem Nutzen gebraucht werden.

— Den Inhalt des Buches ‚Lex Levitarum oder Vorbereitung auf die Seelsorge' bilden elf Vorträge, welche von dem hochwürdigsten Verfasser, Bischof John Cuthbert Hedley O. S. B. von Newport in England, den Studierenden der Philosophie und Theologie im St. Cuthbert-Kolleg, Ushaw in Form von Konferenzreden vor einigen Jahren gehalten wurden (Übersetzung von P. Odilo Stark. Paderborn, Bonifaziusdruckerei 1911). Im engen Anschluß an den ‚Liber regulae pastoralis' des hl. Gregor des Großen werden hier in schöner Sprache die wichtigen Grundsätze in Bezug auf den Beruf, den wahren Seeleneifer, das Seminarleben auseinandergesetzt, besonders aber viele Winke für das Studium der Priestertums-

kandidaten gegeben. Überall werden die modernen Verhältnisse und Bedürfnisse der heutigen Zeit berücksichtigt (vgl. besonders das achte Kapitel vom Studium der Literatur und das elfte: Die Wissenschaft und das Priesteramt). Eine Einleitung über die ‚Regula pastoralis' sowie zwei Predigten des Verfassers über den hl. Papst Gregor sind den Konferenzen vorausgeschickt. Das Buch ist ein Beispiel, wie man die Schriften der alten Kirchenväter sehr gut auch für die moderne Zeit mit ihren Bedürfnissen verwerten kann.

Die ‚Lex Levitarum' ist sowohl den Priesterkandidaten zur Lesung, wie auch als Hilfsmittel bei den an die Zöglinge der Priester- und Knabenseminarien zu haltenden Vorträgen zu empfehlen. An einige Stellen, wo es sich um grundlegende Begriffe und Definitionen handelt (zB. vom Berufe S. 71, von der göttlichen Seite der moralischen Tugenden S. 184, von der aszetischen und mystischen Theologie S. 133, vom metaphysischen System S. 173, von der Definition der Wissenschaft S. 235) würde man mehr Präzision wünschen. Sp.

3. Eine neue kath. Zeitschrift ist im Zentrum der unierten Rumänen von Siebenbürgen anfangs dieses Jahres erschienen. Sie wird von den Theologieprofessoren in Blasendorf (Balászfalva, rum. Blaj) redigiert und ist die einzige katholische, theologische Zeitschrift in rumänischer Sprache. Unter dem Titel ‚Cultura crestină' = Die christliche Kultur, erscheint sie zweimal monatlich (Preis 10 K, im Ausland 12 Fr). An erster Stelle werden natürlich solche Fragen behandelt, welche die Rumänen betreffen, wie: ‚Ein Wort vor dem rumänischen Sion', (Über die kirchliche Union und ihren Nutzen), ‚die Sprache der kirchlichen Bücher', ‚die Epiklese', ohne aber die anderen wichtigen Ereignisse der kath. Welt zu vernachlässigen. In der Chronik bringt sie kurze, interessante Notizen aller Art. G.

4. Das altbekannte ‚Handbuch der Pastoraltheologie' von Ignaz Schüch O. S. B. ist in 13. und 14. Auflage erschienen (Innsbruck 1910, Verlag von Fel. Rauch. XIII + 898 S. gr. 8. K 10.80, Hlbfrz. 13.80). Zum zweitenmal besorgte Dr. Amand Polz O. S. B. die Herausgabe. Mit großem Fleiße hat er die Ergänzungen, die seit dem Erscheinen der 13. Auflage notwendig geworden sind, und auch mehrfache Umarbeitungen vorgenommen. Die einzelnen Teile dieses Pastoralwerkes werden ja seit einiger Zeit mit Vorliebe selbständig behandelt, so besonders die Homiletik und die Katechetik. Wer alles, was von jeher mit dem Sammelnamen ‚Pastoraltheologie' bezeichnet

worden ist, in Einem Buche zur Hand haben will, wird wohl am liebsten zu dem bewährten Schüch greifen. Durch besondere praktische Brauchbarkeit zeichnet sich der Hauptteil des Werkes aus: ‚Verwaltung des Priesteramtes‘ (allgemeine und spezielle Liturgik S. 252—759). Vgl. diese Zeitschrift 1878, 385—392; 1896, 758 f. K.

5. Soeben ist erschienen eine Sammlung von 22 Vorlesungen über Pädagogik: ‚Pädagogische Grundfragen‘ von Franz Krus S. J. (Innsbruck 1911, Fel. Rauch 450 S., brosch. K 4.60, gebd. K 5.60). Ein allseitig abgeschlossenes Lehrbuch der Pädagogik will das Werk nicht sein; dem Autor erscheint als dringendste Aufgabe eines Lehrers künftiger Jugendbildner, ihnen die unverrückbaren Grundlagen der praktischen wie der theoretischen Pädagogik zu zeigen und deren Berechtigung und Unersetzlichkeit gegenüber den zahllosen Angriffen einer ungläubig gerichteten Erziehungskunst zu erweisen. Insbesondere die Religionslehrer und jene katholischen Erzieher, die über ihre eigene praktische Pädagogik hinaus auch für die vielen pädagogischen Strömungen unserer Zeit ein aufmerksames Auge haben müssen, dürften an dem Buche eine willkommene Hilfe zu einer prinzipiellen Orientierung finden.

6. Seit Beginn des Jahres 1911 erscheint die Zeitschrift ‚Studien und Mitteilungen aus dem Benediktiner- und dem Zisterzienserorden‘ unter neuem Titel als: ‚Studien und Mitteilungen zur Geschichte des Benediktinerordens und seiner Zweige‘ in der Abtei St. Peter in Salzburg (Verlag Anton Pustet, Salzburg). Der frühere Redakteur P. Maurus Kinter, Kapitular des Stiftes Raigern, der durch 31 Jahre umsichtig seines Amtes waltete, hat dieses nunmehr an P. Josef Strasser in St. Peter abgetreten. Gleichzeitig mit dem Übergange der Schriftleitung trat auch eine Programmerweiterung der Zeitschrift ein, indem außer den Zisterziensern auch noch andere Zweige der großen Benediktinerordensfamilie zum Gegenstande der Besprechung gemacht werden sollen. Das bereits erschienene 1. Heft der neuen Folge bildet einen vielversprechenden Anfang. Wir wünschen dem Unternehmen und seinem neuen Redakteur den besten Erfolg. F.

7. Die Leogesellschaft eröffnet eine neue Subskription auf das von Professor Buchberger herausgegebene ‚Kirchliche Handlexikon‘. Alle 8 Tage erscheint eine Lieferung (K 1·20). Bezüglich der bereits bekannten Partien des ausgezeichneten Werkes verweisen wir vorläufig auf die in dieser Zeitschrift schon früher erfolgten Besprechungen (vgl. Bd. XXVIII (1904) S. 796 und XXXIV (1909) S. 517).

8. Novi Testamenti Lexicon Graecum auctore Francisco Zorell S. J. Parisiis, Lethielleux 1911 [fasciculus primus: ab A usque ad εἰς; fasciculus secundus ab εἰς usque ad κυλλός]. Die zwei bereits vorhandenen Lexika: ,Clavis Wilke-Grimm' und ,Preuschen, vollständiges griechisch-deutsches Handwörterbuch zu den Schriften des N. T. und der übrigen urchristlichen Literatur' verhalten sich nicht so zu einander, daß durch das neue das ältere überflüssig wird. Für die außerchristlichen Belegstellen wird man immer noch zum lateinischen Clavis greifen müssen. Dagegen sind die apostolischen Väter und die außerkanonischen Evangelien mit ihrem Wortschatz besser bei Preuschen zur Erklärung des neutestamentlichen Textes herangezogen. Letzterem ist es fast über Gebühr vorgeworfen worden, daß er die Parallelstellen aus der klassischen und hellenistischen Literatur ganz beiseite gelassen habe. Das Wörterbuch des P. Zorell bietet hier Ersatz. Zur Zeit ist es natürlich unmöglich, für jedes Wort sämtliche Paralleltexte anzuführen. Hiezu sind die notwendigen Vorarbeiten nicht weit genug gediehen. Deißmann und Nägeli sind rüstig an der Arbeit, Ergänzungen zu bieten. Aber darin besteht der Unterschied in der äußeren Anlage zwischen Preuschen und Zorell, daß ersterer Nichts, letzterer das bis jetzt Erreichbare aus der außerchristlichen Literatur zu bieten sucht. Als Teil des lateinischen Cursus Scripturae sacrae kann das neue Lexikon auch auf starke außerdeutsche Verbreitung rechnen. — Dem Beispiele von Wilke-Grimm folgend, übernahm auch Preuschen zu den griechischen Wörtern die ,hebräischen Äquivalente'. Dadurch, daß die semitischen Formen ohne Erklärung beigefügt sind, geht hier der Herausgeber weit über den Horizont seiner Leser hinaus; er wollte nicht direkt für den Sprachforscher arbeiten, sondern Studierenden und Geistlichen behilflich sein. Viele dieser Äquivalente sind für den neutestamentlichen Text ohne jeden Belang, andere, die auf das Griechisch der LXX stark eingewirkt haben und sich im N. T. wiederfinden, sind nicht vor den andern genug markiert; auch ist an den verschiedenen Stellen das Hebräische sehr ungleichmäßig behandelt. Zorell führt die aramäischen und hebräischen Formen an, wo sie zur Klärung geeignet scheinen. Von einer Konkurrenz in der Lexikographie kann noch gar keine Rede sein. Auf Bibliotheken wird man froh sein, mehrere Hilfsmittel, die sich ergänzen, neben einander zu benutzen; alle zusammen genommen lassen viele Wünsche unerfüllt. So sollten zB. bei einem Wort wie ἐπίσκοπος nicht nur die Stellen lose neben einander gereiht werden, an denen das Wort gebraucht wird,

sondern auf die Umwandlung zum terminus technicus ‚Einzelvorsteher‘ hingewiesen werden. Bei dem Wort εὐχαριστία läßt sich dies als Muster für spezifisch christliche Umdeutung am leichtesten dartun. Die Papyri, die heidnische und jüdische gleichzeitige Literatur sind bei vielen Worten in außerordentlich dürftiger Weise berücksichtigt. H. B.

Mit Genehmigung des fürstbischöflichen Ordinariates von Brixen und Erlaubnis der Ordensobern.

Literarischer Anzeiger der ‚Zeitschrift für kath. Theologie'*)

Nr. 128. **1911.** Innsbruck, 1. Juni.

Bei der Redaktion eingelaufen seit 10. März 1911:

Aar, Der, Illustrierte Monatsschrift f. d. gesamte katholische Geistesleben der Gegenwart. Herausgeg. u. geleitet von Dr. Otto Denk. Pustet, Regensburg. Vierteljährl. M 4, Einzelne Hefte M 1.50. 1. Jahrg.

Abhandlungen, Kirchenrechtliche. Herausgeg. von Dr. Ulrich *Stutz.* 72. Heft: Die Offiziale der Bischöfe von Halberstadt im Mittelalter von Dr. Nikolaus *Hilling.* (XII, 134) Stuttgart 1911, Enke. M 5.—.

Acta Pontificii Instituti biblici. Nuntia de rebus Instituti. Roma 1911. Bretschneider. Pro folio 20 cent., N 4, 5.

Apostolat der christl. Tochter (St. Angela-Blatt). Wien I Wollzeile 32. Ganzj. K 3. 23. Jhrg.

Arbeiterpräses, Der. Berlin, Verlag des ‚Arbeiter'. Jährlich 12 Hefte, Pr. M 4.—. 6. Jahrg.

Arndt Aug. S. J., Das Buch der Psalmen. Lateinisch u. deutsch mit erklärenden Anmerkungen. (VIII, 480) Regensburg 1911, Pustet. Geb. M 1.40.

Baumann Jakob, Joseph Georg von Ehrler, Bischof von Speyer. Ein Lebensbild. (X, 348) Freiburg u. Wien 1911, Herder. M 3.50 K 4.20.

Bastien Peter O. S. B., Kirchenrechtliches Handbuch für die religiösen Genossenschaften mit einfachen Gelübden. Nach den neuesten Erlassen des Hl. Stuhles. Mit mehreren Anhängen. Unter Mitwirkung des Verfassers a. d. Französ. übertr. v. Konrad Elfner O. S. B. (XX, 456) Freiburg u. Wien 1911, Herder. M 4.50 K 5.40.

Beaudouin Reginaldus O. Pr., Tractatus de Conscientia, editus cura et studio R. P. A. *Gardeil* O. P. (XIX, 145) Tornaci 1911, Desclée.

Blätter, Christlich-pädagogische. Herausgeg. vom Wiener Katechetenverein. Wien, H. Kirsch. Jährl. 12 Hefte, Pr. K 4.—. 33. Jg.

Bock J. P. S. J., Die Brotbitte des Vaterunsers. Ein Beitrag zum Verständnis dieses Universalgebetes und einschlägiger patristisch-liturgischer Fragen. (XVI, 400) Paderborn 1911, Bonifacius-Druckerei. M 5.—.

Borodzicz Jos., Pod wozem i na wozie. Pamiętniki (270, IV) W Krakowie 1911, Nakladem autora.

Bouvier Fr., Animisme, Préanimisme, Religion (pag. 64—104) (Extrait des Recherches de Science religieuse, Nr. 1, 1911) Paris 1911, Bureaux des ‚Recherches de Science Religieuse'.

---

*) Da es der Redaktion nicht möglich ist, alle eingesendeten Schriften in den Rezensionen oder Analekten nach Wunsch zu berücksichtigen, so fügt sie jedem Quartalhefte ein Verzeichnis der eingelaufenen Werke bei, um sie zur Anzeige zu bringen, mag nun eine Besprechung derselben folgen oder nicht. Eine Rücksendung der Einläufe findet in keinem Falle statt.

Bouvier P., ‚Notion Traditionelle de la vocation sacerdotale à un Superieur de Grand Séminaire. (76) Paris 1911, Lethielleux. F 1.—.

Bury Benedikt, Der Heilige Geist und der Christ. Ausführlicher Unterricht über das Sakrament der Firmung nebst Gebeten. (504) Einsiedeln 1910, Benziger. Geb. M 1.35 K 1.60.

Campana Dr. Emilio, Maria nel Dogma Cattolico (XVI, 822) Torino 1909, Marietti. L 8.—.

Cappello Sac. Felix M., De Administrativia amotione Parochorum seu commentarium in Decretum ‚Maxima cura'. (124) Romae 1911, Pustet. L 2.

— — De Curia Romana juxta reformationem a Pio X sapientissime inductam. Vol. I. De Curia Romana ‚Sede plena'. (635) Romae 1911, Pustet. 2 Bde. L 12.50.

Cathrein Victor S. J.. Philosophia moralis in usum scholarum ed. 7. ab auctore recogn. et aucta. (Cursus philosophicus pars VI). (XVIII, 520) Freiburg u. Wien 1911, Herder. M 4.80 K 5.76.

Clericus Rhenanus, Die Kommunion der Kinder. Aktenstücke u. Erläuterungen zu dem Dekrete Pius' X vom 8. August 1910. (IV, 88) Mainz 1911, Kirchheim. M —.80.

Johannes Chrysostomus, Homilien über das Evangelium des hl. Matthäus. Neubearb. v. Prinz Max, Herzog zu Sachsen. 2. Band (IV, 621) Regensburg 1911, Manz. M 6.—.

Cultura Crestina 1. Jhrg. 1911, Blaj (Balazsfalva in Ungarn) Tipografia Seminarcului theologic. gr. cat., monatl. 2 Hefte, Jhrg. K 10.

Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum editum consilio et impensis Academiae Litterarum Caesareae Vindobonensis. Vol. LVII: S. Aureli Augustini Operum Sectio II. S. Augustini Epistulae (Pars IV) ex Recensione Al. Goldbacher. (656) Vindobonae 1911, Tempsky. K 21.—.

Cursus Scripturae Sacrae, Auctoribus R. Cornely, J. Knabenbauer, Fr. de Hummelauer. S. J., Novi Testamenti Lexicon graecum. Auctore Fr. *Zorell* S. J. (fasciculus primus ab A usque ad εἰς). Paris, Lethielleux. F 5.

Egger Dr. Franc., Episc. auxil. Brixin., Enchiridion theologiae dogmaticae specialis. Ed. VII. (1141) Brixen 1911, Weger.

Encyclopedia, The Catholic, an international work of reference on the Constitution, Doctrine, Discipline and History of the Catholic Church. Vol. X: Mass—Newman (XV, 800). New-York 1911, Robert Appleton Company. Alleinvertrieb für Deutschland u. Österreich-Ungarn bei Herder, Freiburg i. Br, Subscriptionspreis pro Bd. M 27.

Felder Dr. Hilarin O. M. Cap., Jesus Christus. Apologie seiner Messianität u. Gottheit gegenüber der neuesten ungläubigen Jesus-Forschung. Erster Band: Das Bewußtsein Jesu. (XI, 523) Paderborn 1911, Schöningh. M 8.50.

Ferreres Juan B., S. J., La communión frecuente y diaria y la primera comunión, según las enseñanzas y prescripciones de Pío X. (204) Commentarios canónico-morales sobre los decretos »sacra tridentina synodus« y »quam singularis«. 3. ed. corr. y aum. Barcelona 1911, Gili. L 2.50.

Fillion L. Cl., Les Miracles de N. S. Jésus-Christ. 2 vol. I. Étude d'ensemble (XI, 191). II. Les Miracles groupés par catégories; les Miracles étudiés isolément. (II, 416) Paris 1911, Lethielleux. F 6.—.

Forschner Carl, Vorträge für Vereins- und Familienabende. (Vierter Zyklus) (‚Soziale Briefe' VIII. Bändchen) (VIII, 122 S.) Mainz 1910, Kirchheim. M 1.50.

— — Wilhelm Emmanuel Freiherr von Ketteler, Bischof v. Mainz. Zu seinem 100jährigen Geburtstag. Mit dem Bilde des Bischofs. (VIII, 133) Mainz 1911, Kirchheim. M 1.20.

Frassinet Joseph, Jesus Christus, das Vorbild des Priesters. Nebst einigen Lebensregeln u. tägl. Übungen vom sel. Gregorius Barbarigo. 2. revid. Aufl. (160) Besorgt v. P. Leo Schlegel O. Cist. Einsiedeln 1910, Benziger. Geb. M —.90 K 1.10 Fr 1.15.

Gatterer Mich. S. J., Der päpstliche Erlass über das Alter der Erstkommunikanten (Sonderabdruck a. d. Schrift ‚Die Erstkommunion d. Kinder' (16) Brixen 1911, Tyrolia K 0.10, 50 St. K 4.—.

Gebetsschule der heiligen Theresia. Neu herausgeg. von Fr. Joseph vom hl. Geiste. (XII, 208) Regensburg 1911, Pustet. Geb. M 1.40.

Gelegenheitsreden. Begründet von J. Ev. Zollner u. Jos. Ziegler. Unter Mitwirkung mehrerer kathol. Geistlichen herausgeg. v. Franz X. Aich. 5. Band (VIII, 432) Regensburg 1911, Manz. M 4.—.

Gillet dominicain, La Valeur éducative de la Morale catholique (‚Bibliothèque théologique' (XII, 379) Paris 1911, Gabalda et Cie. F 3.50.

Gougaud Don Louis, Les Chrétientés Celtiques (Bibliothèque de l'enseignement de l'histoire ecclesiastique). (XXXI, 410) Paris 1911, Gabalda u. Cie. F 3.50.

Grandmaison Léonce de, Un essai de Christologie moderne (Extrait de Recherches de Science religieuse, Nr. 2, 1911 pag. 190—208), Paris 1911, ‚Bureaux des Recherches de Science Religieuse'.

Gspann Dr. J. C., Sieben Fastenpredigten. Betrachtungen über die sieben Worte Christi am Kreuz nebst einer Festpredigt auf das hohe Osterfest. (94) Regensburg 1911, Pustet. M 0.90.

Gümbel L., Das Johannes-Evangelium eine Ergänzung des Lukas-Evangeliums. Exegetische Studie. (79) Speyer 1911, Nimtz. M 2.50.

Hagen Martin S. J., Die Gnadensonne des zwanzigsten Jahrhunderts. Geistliche Erwägungen zur Förderung der Herz-Jesu-Andacht. 3., neu bearb. Aufl. (X, 176) (Aszetische Bibliothek.) Freiburg u. Wien 1911, Herder. M 1.50, K 2.40.

Halusa Tezelin O. Cist., Das Schuldkapitel der Ordenspersonen. Eine Studie. (56) Selbstverlag Heiligenkreuz b. Baden-Wien, 1911. K 0 65.

Handlexikon, Kirchliches. Ein Nachschlagebuch über das Gesamtgebiet der Theologie und ihrer Hilfswissenschaften. Unter Mitwirkung zahlreicher Fachgelehrten in Verbindung mit den Professoren K. Hilgenreiner, J. B. Nisius S. J., J. Schlecht u. Andreas Seider herausg. v. Domkapitular M. Buchberger. 2 Bände in etwa 50 Lieferungen à K 1.20. Neue Subskription im Verlage d. Leo-Gesellschaft. Alle acht Tage erscheint eine Lieferung. H. 1 u. 2.

Handweiser, Literarischer. Redig. v. Prof. Niesert. Münster, Theissing. Jährl. 24 Nummern. Pr. M 6.—. 48. Jg.

Hansen R., Fünf Predigten zur Vorbereitung einer Mission. 2. Aufl. (IV, 52) Regensburg 1911, Manz. M 1.—.

Heimbucher Dr. Max, Die Bibliothek des Priesters. 6. neubearb. Aufl. (IV, 368) Regensburg 1911, Manz. M 3.60.

Herder'sche Verlagshandlung Mitteilungen Nr. 17.

Huch E., Des Jünglings Weg zum Glück. Mit einem Geleitswort von Dr. Joseph Drammer. (VIII, 120) Freiburg u. Wien 1911, Herder. M 1.— K 1.20.

Janvier R. P., L'Action Catholique. Discours prononcés en divers Congrès (354) Paris 1911, Lethielleux. F 4.—.

Jacquier E., Le Nouveau Testament dans l'Eglise chrétienne Tome I. (490) Paris 1911, Gabalda u. Cie. F 3.50.

Ignatii de Loyola, Exercitia spiritualia. Versio litteralis ex autographo hispanico notis illustrata auctore R. P. Joanne Roothaan. (XI, 600) Regensburg 1911, Pustet. Geb. M 2.60.

Kiefl Dr. Franz Xav., Der geschichtliche Christus und die moderne Philosophie. Eine genetische Darlegung der philosophischen Voraussetzungen im Streit um die Christusmythe (XVI, 222) Mainz 1911, Kirchheim. M 3.80.

Kommuniondekret, Das neue, ‚Quam singulari' der S. Congr. sacram. vom 8. August 1910 über das Alter der Erstkommunikanten in deutscher Übersetzung. (16) Regensburg 1910, Pustet. M 0.20. 100 Exempl. M 15.—.

Konrad Dr. Alois, Johannes der Täufer. (292) Graz u. Wien 1911, Styria. K 5.—.

Korrespondenz-Blatt für den österr. Klerus, mit ‚Augustinus' u. ‚Hirtentasche'. Pr. jährl. K 6.—. Wien, Fromme.

Kultur, Soziale. M.-Gladbach, Volksvereinsverlag. Preis jährl. M 6.— 30. Jahrg.

Kunst, Die christliche. München, Gesellschaft für christl. Kunst. Preis viertelj. M 3.—. 7. Jahrg.

Lahitton Joseph, La vocation sacerdotale, traité théorique et pratique à l'usage des seminaires et des recruteurs de prêtres. (XI, 449) Paris 1909, Lethielleux. F 4.—.

— — Deux conceptions divergentes de la vocation sacerdotale. Exposé — Controverse — Conséquences pratiques (310) Paris 1910, Lethielleux. Fr 3.—.

Lammens Henry, Mahomet fut-il sincère? (Extrait des Recherches de Science religieuse Nos I et 2, 1911 pag. 1—56). Paris 1911, ‚Bureaux des Recherches de Science Religieuse'.

Lebenserziehung. Abhandlungen u. Berichte herausg. vom Mathilde Zimmer-Haus. G. m. b. H. Nr. 3 *Seyfert* R., Volkserziehung. (IV, 141) Kritiken und Vorschläge. M 2.40. — Nr. 4 *Langermann* J., Steins politisch-pädagog. Testament. (III, 532) Volksgesundung durch Erziehung. M 6.—. — Nr. 5 *Langermann*, Erziehungsstaat. (75) M 1.20. Berlin-Zehlendorf 1910.

Lehmen Alfons S. J., Lehrbuch der Philosophie auf aristotelisch-scholastischer Grundlage zum Gebrauch an höheren Lehranstalten u. zum Selbst-

unterricht. 2. Band: Kosmologie und Psychologie. 3. verb. u. verm. Aufl. herausg. v. Peter Beck S. J. (XX, 594) Freiburg u. Wien 1911, Herder. M 7.— K 8.40.

Linder Jos. S. J., Die Heilige Schrift für das Volk erklärt. Herausgegeben von der St. Joseph-Bücherbruderschaft in Klagenfurt. Geschichte des Alten Bundes. 1. Lieferung 1910 188. 2. Lieferung 189—354. à K 1.20.

Löffler Philipp S. J., Die marianischen Kongregationen in ihrem Wesen und ihrer Geschichte. 3. Aufl. (VIII, 116) Freiburg u. Wien 1911, Herder. M 1.—.

Ljubša Matthias, Die Christianisierung der heutigen Diözese Seckau. (XV, 247) Graz u. Wien 1911, Styria. K 6.—.

Maynard, Tugenden und Lehren des heiligen Vinzenz von Paul. 2. durchges. u. verb. Aufl. v. Edm. Heger. (476) Regensburg 1911, Pustet. M 2.50.

A. **Michotte** u. E. **Prüm,** Étude expérimentale sur le choix volontaire et ses antecédents immédiats (Bibliothèque de L'institut Supérieur de Philosophie. Vol. I Fasc. 2 pag. 114—320). Louvain 1910, Institut Supérieur de Philosophie. F 5.—.

Mitteilungen des Instituts für österreichische Geschichtsforschung. Unter Mitwirkung v. A. Dopsch, M. Dvorak u. E. v. Ottenthal redigiert v. Oswald *Redlich.* XXXII. Bd. H. 2. Innsbruck, Wagner.

Monatsschrift für christliche Sozialreform. Verlag Basel, Petersg. 34. Jährl. F 8.—, M 6.50, K 8.—. 32. Jahrg.

Orelli Conrad v., Allgemeine Religionsgeschichte. 2. Aufl. in 2 Bänden. Jeder Band in ungef. 5 Lieferungen zu je 2 M. Ersten Bandes erste Lieferung. (96) Bonn 1911, Marcus u. Weber.

Oer Sebastian O. S. B., Wer da? Ein Wort an unsere Soldaten. (VIII, 100) Freiburg u. Wien 1911, Herder. M 0.50 K 0 60.

Pecháček Dr. Gabr. O. Cr., Zpovědnice. Druhé, opravené a doplněné vydani. (XVI, 488) v. Praze 1911, Nakladem Dědictvi sv. Prokopa. K 6.

Pischl R., Leben und Lehre des Buddha. 2. Aufl. (Aus Natur und Geisteswelt. Bd. 109) (VI, 123) Leipzig 1910, Teubner. Geb. M 1.25.

Pletl Georg, Neue Marien-Predigten. (IV, 132) Hamm (Westf.) 1911, Breer u. Thiemann. M 1.50.

Pölzl Dr. Franz Xav., Die Mitarbeiter des Weltapostels Paulus. (VIII, 487) Regensburg 1911, Manz. M 8.—.

Polybiblion. Revue bibliographique universelle. Paris (VIIe), Polybiblion. Partie littéraire (jährl. Fr 16) Partie technique (jährl. Fr 11).

Pottgiesser Dr. A., Johannes der Täufer und Jesus Christus. (168) Köln 1911, Bachem. M 2.40.

Prohaszka Dr. Ottokar. Bischof von Stuhlweissenburg. Betrachtungen über das Evangelium. 3. Band: Leiden und Verherrlichung unseres Herrn Jesu Christi. (350) Kempten 1911, Kösel. M 2.40.

Rassegna Gregoriana. Roma, Desclée, Lefebvre & Cie. Jährlich 12 Hefte. Pr. L 7.—.

Razón y Fe. Revista mensual. Madrid, Isabel la Católica 12. F 15.—,

Rolfes Dr. Eug., Aristoteles' nikomachische Ethik. (XXIV, 274) 2. Aufl. (philosophische Bibliothek.) Leipzig 1911, Meiner. M 3.20.

Romeis Dr. Kapistran O. F. M., Was ist uns Christen die Bibel? Ein Wort zur Bibelfrage an die gebildete Laienwelt. (VIII, 242) Freiburg u. Wien 1911, Herder. M 2.50 K 3.10.

Rüegg Dr. Ferdinand, Bischof von St. Gallen. Das große Gastmahl. Ein Lehr- und Andachtsbuch für die Gläubigen. (560) Einsiedeln 1911, Benziger u. Co. Geb. M 1.80 K 2.20.

Savio Fedele S. J., La questione del papa Liberio (Fede e Scienza N. 53—54) (218) Roma 1907, Pustet. L 1.60.

— — Nuovi studi sulla questione del papa Liberio (127) Roma 1909, Pustet. L 1.20.

— — Punti controversi nella questione del papa Liberio. (156) Roma 1911, Pustet. L 1.20.

Schäfer Dr. Jakob, Die Evangelien und die Evangelienkritik, der akadem. Jugend und den Gebildeten aller Stände gewidmet. 2. verm. Aufl. (VIII, 152) Freiburg u. Wien 1911, Herder. M 1.60 K 1.92.

Scherer Augustin O. S. B., Die Feste Mariä. Bibliothek für Prediger. Bd. VI. 5. Aufl. Durchgesehen v. Dr. P. Joh. Bapt. Lampert. (X, 750) Freiburg u. Wien 1911, Herder. M 9.— K 10.80.

Scherer Jakob, An heiligen Quellen. Beicht u. Kommunionbuch für das katholische Volk. (744) Einsiedeln 1911, Benziger u. Co. Geb. M 2.20 K 2.65.

Schmitt Dr. Alois, Der Ursprung des Menschen oder die gegenwärtigen Anschauungen über die Abstammung des Menschen. (XII, 118) Freiburg u. Wien 1911, Herder. M 2.40 K 2.88.

Schwab Johann, Ausgeführte Katechesen für den Religionsunterricht der Fortbildungsschule und die Christenlehre. I. Bändchen: Glaubenslehre: Gott, Christus, die Kirche. (265) Donauwörth 1911, L. Auer. M 2.50.

Sedláček Dr. Jaroslav, Kniha soudcuv. Překlad z vulgaty i z puvodníha textu a výklad. Čis LI — podil na rok 1910. (VIII, 418) V Praze 1910, Nakladem Dědictví sv. Prokopa. K 8.

Seipel Dr. Ignaz, Das katholische Kirchenjahr in Bildern. Herausgegeben unter Mitwirkung der Katechetenvereine in München u. Wien, von Dr. Ulrich Schmid erläutert. Mit einem kunstgeschichtlichen Anhang v. Josef Mühlbacher. (VI, 151). Leipzig 1911, Seemann.

Seppelt Dr. Franz X., Studien zum Pontificat Papst Coelestins V. Abhandlungen zur Mittleren u. Neueren Geschichte. Herausg. v. H. *Finke*, G. v. *Below* u. Fr. *Meinecke*. Heft 27. (57) Berlin u. Leipzig 1911, Rothschild. M 2.—, Subscriptionspreis M 1.80.

Seitz Dr. Anton, Cyprian und der römische Primat oder Urchristliche Primatsentwicklung und Hugo Kochs modernistisches Kirchenrecht. Eine dogmengeschichtl. Apologie nach kritischer Methode. (VIII, 148) Regensburg 1911, Manz. M 3.—.

Seyfert s. Lebenserziehung.

Souarn Romuald, des Augustins de l'Assomption, Praxis missionarii in Oriente servata. (VI, 274) Paris 1911, Gabalda et Cie. F 2.50.

Staatslexikon. Dritte, neubearb. u. vierte Auflage. Unter Mitwirkung

von Fachmännern herausgegeben im Auftrag der Görres-Gesellschaft von Dr. Julius Bachem in Köln. In fünf Bänden. Vierter Band: Patentrecht bis Staatsprüfungen. (VI, 1564) Freiburg u. Wien 1911, Herder. Geb. M 18.— K 21.60.

Stelzer Dr. Chryst. O. S. B., Das Leben der Vollkommenheit im Geiste des betrachtenden Gebetes. Nach dem Prolog der Regel des heiligen Vaters Benediktus dargestellt. (X, 434) (Aszetische Bibliothek.) Freiburg u. Wien 1911, Herder. M 3.30 K 3.96.

Stieglitz H., Bausteine zum Einheitskatechismus (Die Glaubenslehre). (62) Kempten u. München 1911, Kösel.

Stingeder Franz, Wo steht unsere heutige Predigt? Eine homiletische Zeitfrage. 2. Aufl. (VII, 236) Linz 1911, Preßverein. K 3.60.

Stoeckius Dr. Hermann, Forschungen zur Lebensordnung der Gesellschaft Jesu im 16. Jahrhundert. 2. Stück: Das gesellschaftliche Leben im Ordenshause. (X, 198) München 1911, Beck. M 5.—.

Stöckl Dr. Albert, Grundzüge der Philosophie. Neu bearbeitet von Dr. Matthias Ehrenfried. I. Abtlg. Theoretische Philosophie. (XXIII, 618). II. Abtlg. Praktische Philosophie. (XII, 311) Mainz 1911, Kirchheim. M 11.—.

Stopper Jos., Die Bestimmung des Menschen. Studien u. Erörterungen. Freiburg i. Br. 1911. Caritasverband. (VII, 287) M 2.—.

Strunk Innocenz O. P., Beato Angelico. (Die Kunst dem Volke Nr. 4). (44) München 1910, Allg. Vereinigung f. Christl. Kunst. M —.80 K 1.—. Im Abonnement 4 Hefte M 3.— K 3.50.

Studentenblätter, Soziale. Jährl. 8 Nummern. Beim Sekretariat sozialer Studentenarbeit (M.-Gladbach, Sandstr. 5) bestellt M 1.—, im Buchhandel M 1.50.

Temming Theod., Religiöse Erneuerung durch Übung der sechs aloisianischen Sonntage (64) Kevelaer 1911, Butzon u. Bercker. M —.15, bei 30 Stück M —.13.

Texte, Kleine für Theologische u. Philologische Vorlesungen u. Übungen Herausg. v. H. *Lietzmann*. Bonn 1911, Marcus u. Webers Verlag. H. 67: Dietrich Schernbergs Spiel von Frau Jutten (1480). Nach der einzigen Überlieferung des Hieronymus Tilesius. (Eisleben 1565) Herausg. v. Edward *Schröder*. (54) M 1.20. — H. 70: Liturgische Texte VII. Die Preussische Agende im Auszug. Herausg. v. Hans *Lietzmann*. (42) M 0.80. — H. 74: Andreas Karlstadt Von Abtuhung der Bilder vnd das keyn Bedtler vnther den Christen seyn sollen 1522 und die Wittenberger Beutelordnung. Herausg. v. Hans *Lietzmann*. (32) M 0.80. — H. 75: Liturgische Texte VIII. Die Sächsische Agende im Auszug. Herausg. v. Hans *Lietzmann*. (36) M 0.80.

Viaud Prosper O. F. M., Gardien du Couvent de L'annonciation, Nazareth et ses deux églises de L'annonciation et de Saïnt-Joseph d'après les fouilles récentes. (XIV, 200) Paris 1910, Picard. F 6.—.

De Villermont, Contesse M. de, Sainte Véronique Giuliani Abbesse des Capucines (1660--1727) Nouvelle bibliothèque franciscaine 1re Série XXI. (VI, 494) Paris 1910, Librairie générale Catholique. F 3.50.

Volksbund kathol. (Wien I., Predigerg. 5) Volkswohl, Zeitschrift f.

d. sozialen u. charitativen Bestrebungen der Gegenwart. II. Jhg. 1911. 12 H. K 4.—.

— — Flugschriften Serie 1. Nr. 3: Die Sozialdemokratie in ihren Worten u. Taten. 300 St. K 1.50, 1000 St. K 3.—.

Wagner Dr. Anton, Doctrina de gratia sufficiente (X, 484) Graz 1911, Moser K 10.— M 8.50.

Wagner Dr. Friedrich, Das natürliche Sittengesetz nach der Lehre des hl. Thomas. (VIII, 120) Freiburg u. Wien 1911, Herder. M 2.50 K 3.—.

Watterott Ignaz O. M., Ordensleben und Ordensgeist. Vierzig Vorträge zunächst für Ordensschwestern. (VIII, 398) Freiburg u. Wien 1910, Herder. M 4.— K 4.80.

Weiß Albert Maria, O. Pr., Lebens- und Gewissensfragen der Gegenwart. Zwei Bände. (XVI, 600; VI, 530) Freiburg u. Wien 1911, Herder. M 8.— K 9.60.

Welt, Alte u. Neue. Illustriertes kath. Familienblatt zur Unterhaltung u. Belehrung. Einsiedeln, Benziger. Preis pro Heft M 0.35 — F 0.45 — K 0.45. 45. Jahrg.

Widmer Paul J., In herbstlichen Tagen. Trost- und Gebetbuch für ältere u. alte Leute. (496) Einsiedeln, Benziger Geb. M 1.40 K 1.70.

— — Bei der Mutter. Lesungen für alle Tage des Monats Mai. Dem kathol. Volke dargeboten. In zweifarbigem Druck mit 3 Kopfleisten. (176) Einsiedeln 1911, Benziger. Geb. M 2.60 K 3.15 F 3.25.

Zapletal V. O. P., Grammatica linguae Hebraicae cum exercitiis et glossario studiis academicis accommodata. ed altera. (VII, 142) Paderborn 1911, Schöningh. M 3.20.

Ziesché Dr., Die Sakramentenlehre des Wilhelm von Auvergne. (Separatabdruck a. Weidenauer Studien IV. Band). (80) Wien 1911, Opitz

Abhandlungen

St. Augustinus und Hieronymus über die Wahrheit der biblischen Geschichte

Von **Emil Dorsch** S. J.

(Zweiter Artikel)

2. Aus Augustins exegetischem Werdegang

Von einer unersättlichen Begierde nach Wahrheit getrieben, hatte der heilige Augustin in seiner Jugend sich der Sekte der Manichäer überantwortet; laut prahlten sie, den Weg zu kennen, wie man zum Vollbesitz der Wahrheit durch die bloße Vernunft ohne die Stütze der Autorität gelangen könne; mit dieser Verheißung gängelten sie ihre Adepten (De beata vita 4; de utilitate credendi 1,2; 9,21; serm. 51,5. 6). Mit demselben ebenso eitlen wie vermessenen Wissensdünkel hing ihr Verhalten gegen die heiligen Schriften auf das innigste zusammen; von einem demütigen Annehmen des dort dargebotenen, von einem gläubigen Sichunterwerfen unter ihre Autorität konnte keine Rede mehr sein; sie erhoben sich vielmehr als Richter auch über sie, verwarfen das alte Testament ganz, wiesen von den Schriften des neuen Testamentes jene zurück, die ihrer Irrlehre im Wege standen, wie die Apostelgeschichte, und erklärten selbst von den noch übrigen Büchern einzelne Stellen, die ihnen nicht paßten, für gefälscht (Conf. V 1; Retractat. I 9; De haeresibus 46; De utilit. credendi 3,7).

Derartigen Anschauungen sehen wir denn auch den hl. Augustin in jener Zeit sich hingeben. ‚Institui — so erzählt er Conf. III 5,9 —

animum intendere in scripturas sanctas et videre, quales essent. Et ecce video rem non compertam superbis neque nudatam pueris, sed incessu humilem, successu excelsam et velatam mysteriis, et non eram ego talis, ut intrare in eam possem aut inclinare cervicem ad ejus gressus. Non enim sicut modo loquor, ita sensi, cum adtendi ad illam scripturam, sed visa est mihi indigna, quam Tullianae dignitati compararem; tumor enim meus refugiebat modum ejus et acies mea non penetrabat interiora ejus‘.

Vor allem gelang es den Manichäern, ihn gegen die Schriften des Alten Bundes einzunehmen. Das Verhalten der Patriarchen in Bezug auf das eheliche Leben und andere für ein christliches Fühlen bereits anstößige Dinge, die dort erzählt werden, waren es, die sie ihm ohne Unterlaß vor Augen hielten und die schließlich jede Wertschätzung jener Bücher aus dem Herzen des Heiligen rissen, so sehr, daß er über die frommen Patriarchen und Propheten sich wohl auch lustig machte (Conf III 7 [13. 14]; 10 [18]; De Gen. c. Man. I 1,2; De utilit. cred. 2). ‚Et ego latravi — meint er hievon De mor. Eccl. I 33 — et canis fui‘.

So war er unter die Schar jener ‚Kleinen‘ geraten, ‚qui desperant se posse in catholica disciplina invenire quod quaerunt, adteruntur erroribus‘ (De Gen. c. Man. I 2); aber es gilt auch von ihm, was er ebenda gleich anschließt: ‚si perseveranter inquirunt, ad ipsos fontes, a quibus aberraverant, post magnos labores fatigati atque sitientes et pene mortui revertuntur‘.

Auf der Suche nach der Wahrheit ging Augustin das Vertrauen auf die Manichäische Sekte bald verloren: er fand sich auch bei ihnen in seinen Erwartungen zunächst hingehalten, dann gänzlich betrogen. Noch war es ein gewisser Faustus von Mileve, der ihm von jenen Häretikern als vortrefflicher Geisteslehrer geschildert war; aus einer Unterredung mit ihm hoffte er endlich zu erreichen, wonach er schon so lange und mit solchem Ungestüm dürstete. Er kam mit ihm zusammen, aber nur um sich endgültig von dem Bankrott jener Sekte zu überzeugen: ‚Eum excepta quadam eloquentia talem quales ceteros esse cognovi‘ (De util. cred. 8,20); ‚conatus omnis meus, qui proficere in illa secta statueram,

illo homine cognito prorsus intercidit‘ (Conf. V 7 [13]). Den Umgang mit den Angehörigen derselben gab er freilich damals nicht gleich auf; aber er erwartete sich auch nichts mehr von ihnen, und überließ sich in Bezug auf die Wahrheit einer skeptischen Richtung (Conf V. 10 [19]; De utilit. cred. 8,20).

Unterdessen hatte ihn, wie er sich selbst ausdrückte (Conf. V 8 [14] die göttliche Vorsehung nach Rom und von dort nach Mailand geführt. Hier war es nächst dem Zureden seiner Mutter wohl auch der Trieb, etwas für seinen Beruf als Lehrer der Beredsamkeit zu gewinnen, der ihn in die Predigten des als Kanzelredner gefeierten Bischofs jener Stadt, des hl. Ambrosius, führte. Da sollte er die Achtung wiedergewinnen vor den heiligen Büchern auch des Alten Bundes, die ihm als Manichäer abhanden gekommen war (De util. cred. 8,20). Es war die allegorische Schrifterklärung des Mailänder Oberhirten, die eine solche anbahnte: ‚Spiritaliter itaque — so sagt er hievon Conf. V 14— plerisque illorum librorum locis expositis jam reprehendebam desperationem meam illam dumtaxat, qua credideram legem et prophetas detestantibus atque irridentibus resisti omnino non posse‘. Und wieder VI 4 [6]: ‚Gaudebam, quod vetera scripta legis et prophetarum jam non illo oculo mihi legenda proponerentur, quo antea videbantur absurda, cum arguebam tanquam ita sentientes sanctos tuos . . . Et tanquam regulam diligentissime commendaret, saepe in popularibus sermonibus suis dicentem Ambrosium laetus audiebam: „littera occidit, spiritus autem vivificat“, cum ea, quae ad litteram perversitatem docere videbantur remoto mystico velamento spiritaliter aperiret, non dicens quod me offenderet, quamvis ea diceret, quae utrum vera essent adhuc ignorarem‘.

Katholik wurde er freilich damit noch nicht (Conf. V 14): aber er hatte die ehrwürdigen Dokumente der göttlichen Offenbarung und der ewigen Wahrheit wieder schätzen und lieben gelernt, und ‚mehr und mehr begann ihm das über das ganze Erdreich praktisch verbreitete Ansehen der biblischen Schriften zu imponieren‘[1]): ‚Persuasisti mihi non qui crederent libris tuis, quos tanta in omnibus fere gentibus auctoritate fundasti, sed qui non

---

[1]) W. Thimme, Augustins geistige Entwicklung usw. (1908) S. 13.

crederent, esse culpandos nec audiendos esse, si qui forte mihi dicerent: „unde scis illos libros unius veri et veracissimi Dei Spiritu esse humano generi ministratos?"' (Conf. VI 5 [7]).

Es mögen die Ausführungen, die der Mailänder Erzbischof über Abraham, über Isaak und die Seele, über Jakob und das selige Leben gehalten hatte, gewesen sein, die den Umschwung in Augustins Anschauungen vom Wert der hl. Schriften herbeiführten, bei deren Anhören er seine Vorliebe für die allegorische Umdeutung des heiligen Textes gewann. Auch mochte es für jene Zeit und wohl auch noch eine geraume Zeit nach seiner endgültigen Bekehrung sich an ihm bewahrheiten, was Hummelauer allzu vorschnell auf die Väter im allgemeinen überträgt: ,Wenn die Väter eine Inkonvenienz in der erzählten Geschichte erblickten, griffen sie unverzüglich zur Allegorie' (aaO. S. 32).

In dieser Überzeugung noch befangen, hat er sein Werk de Genesi contra Manichaeos niedergeschrieben. Davon sagt er Retract. I 18: ,Cum de Genesi duos libros contra Manichaeos condidissem . . . secundum allegoricam significationem Scripturae verba tractaveram, non ausus naturalium rerum tanta secreta ad litteram exponere, hoc est quemadmodum possent secundum historicam proprietatem quae ibi dicta sunt accipi'[1]). Und um sein Vorgehen zu rechtfertigen, beruft er sich nicht undeutlich auf das Beispiel seines Lehrers, wo er in der Schrift De moribus Eccl. I 1 denselben Manichäern gegenüber scharf betont: ,Quis enim mediocriter sanus non facile intelligat, Scripturarum expositionem ab iis petendam esse, qui earum doctores se esse profitentur, fierique posse, imo id semper accidere, ut multa indoctis videantur absurda, quae cum a doctioribus exponuntur, eo laudanda videantur et eo accipiantur aperta dulcius, quo clausa difficilius aperiebantur? Hoc fere in sanctis Veteris Testamenti libris evenit, si modo ille qui eis offenditur, doctorem potius eorum pium, quam impium laceratorem requirat, priusque studio quaerentis quam temeritate reprehendentis imbuatur'.

---

[1]) Vgl. auch De Gen ad lit. VIII 2,5.

Dementsprechend finden wir nun auch in diesem Genesiskommentar gegen die Manichäer eine fast fortlaufende, nicht selten auch eine sehr gewagte Allegorisierung des Textes. Gewiß will er den Text auch hier nicht ganz und gar in Allegorien aufgehen lassen; gar oft erkennt er auch in diesem Buche den buchstäblichen und historischen Sinn als berechtigt und wohl auch als notwendig an[1]); ja auch in diesem Werke meint er schließlich, daß jener Interpret den Preis davon trage, ‚der entschlossen sei, alles, was dort gesagt sei, buchstäblich zu nehmen d. h. nicht anders zu verstehen, als der Buchstabe lautet, vorausgesetzt nur, daß er dabei Gotteslästerungen vermeide' (II 2,3). Doch mit denselben Worten scheint er es auch wieder frei zu geben, gegen den buchstäblichen Sinn und gegen die historische Auffassung der Worte zu geistigen und übertragenen Deutungen seine Zuflucht zu nehmen. Daß dies seine damalige Gesinnung gewesen sei, gesteht er in seinem späteren Werke De Gen. ad litteram an der eben zitierten Stelle VIII 2,5 auch ausdrücklich ein, wo er sagt: ‚Nam et ego contra Manichaeos qui has litteras Veteris Testamenti non aliter quam oportet accipiendo errant, sed omnino non accipiendo et detestando blasphemant, duos conscripsi libros recente tempore conversionis meae, cito volens eorum vel confutare deliramenta, vel erigere intentionem ad quaerendam in litteris, quas oderunt, christianam et evangelicam fidem. Et *quia non mihi tunc occurrebant omnia, quemadmodum proprie possent accipi, magisque non posse accipi videbantur*, aut vix posse aut difficile: ne retardarer, quid figurate significarent ea quae ad litteram non potui invenire, quanta valui brevitate et perspicuitate explicavi'.

Die Erfahrung, die der Heilige an sich selbst mit jenem Prinzip gemacht hatte und die heilsamen Folgen, die dessen Anwendung in ihm gezeitigt, haben ihm eingegeben, dasselbe auch anderen Neulingen im Glauben anzuempfehlen; so wenn er in der Schrift De Catech. Rudibus c. 26,50 ihnen den Rat erteilt: ‚Ut si quid etiam in Scripturis audiat quod carnaliter sonet, etiamsi non intelligit, credat tamen spiritale aliquid significari, quod ad sanctos mores futuramque vitam pertineat. Hoc autem ita breviter discit, ut quidquid audierit ex libris cano-

---

[1]) Vgl. beispielshalber I 19,30 ff; II 2,3; II 10,13; II 12,17; II 27,41.

nicis quod ad dilectionem aeternitatis et veritatis et sanctitatis et ad dilectionem proximi referre non possit, *figurate* dictum vel gestum esse credat; atque ita conetur intelligere, ut ad illam geminam referat dilectionem'[1]).

Doch um im Verständnis des Heiligen nicht fehl zu gehen, darf man von der anderen Seite nicht außer acht lassen, wie er sich um dieselbe Zeit oder auch schon ein wenig früher um das Jahr 395 in der Schrift De Mendacio c. 15,26 äußert; dort sagt er: ‚Exceptis itaque his factis quae potest quisque ad allegoricam significationem referre, *quamvis gesta esse nemo ambigat,* sicut sunt fere omnia in libris Veteris Testamenti . . . his ergo exceptis, ea quae in Novo Testamento a sanctis facta sunt, ubi morum imitandorum evidentissima commendatio est, valeant ad exempla intelligendarum Scripturarum quae in praeceptis digesta sunt'. Es bezieht sich also die figürliche Umdeutung des Erzählten bereits nicht mehr so sehr auf die historische Wirklichkeit, sie läßt die historische Wahrheit intakt und setzt sie als unumstößlich voraus: ‚ea gesta esse *nemo ambigat!*' Sie dient lediglich der moralischen Einschätzung der im christlichen Sinne bereits anstößigen Handlungen, wie sie im alten Testament von Patriarchen und Propheten erzählt werden; unter einer allegorischen Umdeutung — so meint er — verliert sich das moralisch Anstößige in denselben oder erscheint wenigstens der Bericht solcher Dinge als begreiflich und berechtigt. Diesbezüglich kann man auch vergleichen die freilich viel später abgefaßte Schrift Contra Mendacium c. 10,24; 14,29.

Wie ex professo vertritt Augustin ganz dieselben Anschauungen dann auch in den Büchern De doctrina christiana, soweit sie um dieselbe Zeit vor dem Jahre 400 niedergeschrieben sind. Schon I 36,40 spricht er sein Grundprinzip, das uns hier in Anspruch nimmt, ganz im allgemeinen mit den Worten aus: ‚Quisquis Scripturas divinas vel quamlibet earum partem intellexisse sibi videtur ita ut eo intellectu non aedificet istam geminam caritatem Dei et proximi, nondum intellexit'. Was er dann im zweiten und dritten Buche desselben Werkes bietet, ist eben fast nur eine nähere Erläuterung und Begründung dieses Prinzips.

---

[1]) Vgl. ebda c. 9,13.

Den dort gebotenen Ausführungen entnehmen wir für unseren Zweck folgendes: ‚Duabus causis — so erklärt er II 10,15, daß so viele die Schrift nicht recht verstehen — non intelleguntur quae scripta sunt, si aut ignotis aut ambiguis signis obteguntur; sunt autem signa vel *propria* vel *translata*[1]). *Propria* dicuntur, cum his rebus significandis adhibentur propter quas instituta . . .; *translata* sunt, cum et ipsae res quas propriis verbis significamus ad aliud aliquid significandum usurpantur‘.

Von den Zeichen nun, die in ihrer eigenen Bedeutung in der Schrift beibehalten sind, meint er III 4,8: ‚Rarissime et difficillime inveniri potest ambiguitas in *propriis* verbis, quantum ad libros divinarum Scripturarum spectat, quam non aut circumstantia ipsa sermonis qua cognoscitur scriptorum intentio, aut interpretum collatio, aut praecedentis linguae solvat inspectio‘. Er geht gleich zur Betrachtung der anderen Klasse von Zeichen und Worten über mit den Worten: ‚Sed verborum *translatorum* — III 5,9 — ambiguitates, de quibus deinceps loquendum est, non mediocrem curam industriamque desiderant; nam in principio cavendum est, ne *figuratam* locutionem ad litteram accipias; et ad hoc enim pertinet quod ait apostolus: „littera occidit, spiritus autem vivificat“; cum enim figurate dictum sic accipitur, tanquam proprie dictum sit: carnaliter sapitur . . .‘ ‚Huic autem observationi — III 10,14 — qua cavemus figuratam locutionem i. e. translatam quasi propriam sequi, adjungenda etiam illa est, ne propriam quasi figuratam velimus accipere. *Demonstrandus est igitur prius modus inveniendae locutionis, propriane an figurata sit*‘.

Als solchen Modus, als ganz allgemeine Regel hiefür kehrt eben jene wieder, von der wir bereits oben gehört: ‚Et iste omnino modus est — meint er — ut quidquid in sermone divino neque ad morum honestatem neque ad fidei veritatem proprie referri potest, figuratum esse cognoscas. Non

---

[1]) Er spricht aber hier bereits nicht mehr von den signa naturalia, sondern von denen, die er data, wir aber bereits lieber conventionalia nennen.

praecipit — so begründet er hier seinen Grundsatz — Scriptura nisi caritatem . . . item non asserit nisi catholicam fidem, rebus *praeteritis* et futuris et praesentibus; praeteritorum narratio est, futurorum praenuntiatio, praesentium demonstratio; sed omnia haec ad eandem caritatem nutriendam atque corroborandam, et cupiditatem vincendam atque extinguendam valent' (III 10,14 f).

Auch zieht er allsogleich seine Folgerungen aus dem Prinzip, und fährt c. 11,17 fort: ,Quidquid ergo asperum et quasi saevum factu dictuque in sanctis Scripturis legitur ex persona Dei vel sanctorum ejus, ad cupiditatis regnum destruendum valet; quod si perspicue sonat, non est ad aliud referendum, quasi figuratum dictum sit . . . Quae autem — so c. 12,18 — *quasi flagitiosa imperitis videntur*, sive tantum dicta, sive *etiam facta sunt* vel ex Dei persona vel ex hominum quorum nobis sanctitas commendatur, *tota figurata sunt*, quorum ad caritatis pastum enucleanda secreta sunt'. Wir haben also wieder dasselbe Prinzip und dieselbe Anwendung des Prinzips auch auf die historischen Tatsachen der Bibel, das Augustin zwar mit dem Alten Testament versöhnt, das uns aber auf den ersten Anblick so befremdlich anmutet.

Doch sehen wir nunmehr etwas genauer zu, ob uns der Heilige nicht etwa den Schlüssel zu einem besseren Verständnis bietet! Da hören wir den heiligen Lehrer bereits im ersten Buche desselben Werkes unter dem zweiten Kapitel von Dingen sprechen, die in sich existierend anderer Dinge Zeichen sind: ,hae ita res sunt, ut aliarum rerum etiam signa sint rerum'. Dürfen wir am Ende auch bei seiner allegorischen Auffassung von historischen Ereignissen oder Tatsachen der Bibel an etwas ähnliches denken? dürfen wir die Meinung Augustins auch hier dahin verstehen, daß diese Tatsachen zunächst wahrhaft in sich bestehen d. h. geschehen sind und erst als solche etwas weiteres bedeuten, umzudeuten sind erst in der moralischen Ordnung? Dies ist aus den im III. Buche nach c. 12,18 folgenden Ausführungen ganz evident.

Man lese nur zB. c. 12,20: ,In hujuscemodi moribus quidquid illorum temporum sancti non libidinose faciebant *quamvis ea facerent* quae hoc tempore nisi per libidinem fieri non possunt, non culpat Scriptura; et quid-

quid ibi tale narratur, *non solum historice ac proprie, sed etiam figurate ac prophetice acceptum interpretandum est* usque in finem illum caritatis sive Dei sive proximi sive utriusque'. Ja er spricht das ihm eben unterlegte Verständnis seines Prinzips fast mit denselben Wendungen aus; so 22,32: ‚Quamquam *omnia* vel pene omnia quae in Veteris Testamenti libris *gesta* continentur *non solum proprie*, sed etiam figurate accipienda sint, tamen etiam illa quae proprie lector acceperit, si laudati sunt illi qui ea fecerunt, sed ea tamen abhorrent a consuetudine bonorum qui post adventum Domini divina praecepta custodiunt, *figuram ad intelligentiam* referat, *factum* vero *ipsum ad mores non transferat;* multa enim sunt quae illo tempore officiose facta sunt [also wirklich geschehen sind, indem sie figürlich nur für das moralische Verständnis aufzufassen bleiben], quae modo nisi libidinose fieri non possunt'. ‚Si qua vero — so fährt das folgende Kapitel fort — peccata magnorum virorum legerit, *tametsi aliquam in eis figuram* rerum futurarum *animadvertere* atque indagare *potuerit, rei tamen gestae proprietatem* ad hunc usum *adsumat*, ut se nequaquam recte factis suis jactare audeat ... Ad hoc enim *etiam* peccata illorum hominum scripta sunt, ut apostolica illa sententia ubique tremenda sit, qua ait: „quapropter qui videtur stare, videat ne cadat"'[1]).

Das Prinzip, das den heiligen Lehrer bekehrt hatte: nämlich in die Allegorie hinüberzuspielen, was seinem Wortlaut nach anstößig erscheinen könnte, besteht also noch in ihm; das Verfängliche an demselben: daß er nämlich um der Allegorie willen die Geschichtlichkeit

[1]) Ganz so in den Büchern *contra Faustum*: ‚Nec ideo tamen hoc factum vel ipsius Loth vel ejus filiarum justificamus, quia significavit aliquid quod futuram quorundam perversitatem praenuntiaret. Aliud enim illae ut hoc facerent intenderunt, aliud Deus qui hoc fieri permisit: ut etiam inde aliquid demonstraret manente recto judicio suo super peccatum hominum tunc praesentium et vigilante providentia sua pro significatione futurorum. Proinde illud factum cum in sancta Scriptura narratur, prophetia est; cum vero in illorum vita qui hoc commiserunt consideratur, flagitium est' (XXII 42); und unter Kap. 45 erklärt er: ‚Nos Scripturas sanctas, non hominum peccata defendimus'.

der erzählten Tatsache preisgegeben hätte, ist bereits ausgemerzt. Was früher die Tatsache selber umgestalten und in ein unschuldiges Gewand kleiden sollte, dient bereits nur dazu, die Berichterstattung jener Tatsachen von seite Gottes oder des heiligen Schriftstellers zu entschuldigen, zu begründen oder in ein besseres Licht zu rücken. Augustin ist freilich noch Allegorist, aber unter Voraussetzung der historischen Wahrheit.

Gewiß, man bleibt unbefriedigt von dem exegetischen Vorgehen des Heiligen in dieser Frage, man sieht nicht recht ein, warum er zu einem derartig gekünstelten Verfahren greift, da es nicht einmal geeignet wäre, die Schwierigkeit selbst zu beheben. Nichtsdestoweniger kommt auch hier schon seine Meinung bezüglich der unumstößlichen Wahrheit der von der Bibel berichteten Tatsachen und Ereignisse selbst unter der Allegorie klar und deutlich zum Durchbruch; noch viel klarer freilich in den Schriften der Folgezeit.

* * *

Die Unzulänglichkeit und Halbheit seines Prinzips, aus dem heraus er es bald nach seiner Bekehrung unternahm, die ersten Kapitel der Genesis gegen die Manichäer zu verteidigen, mußten Augustin sehr bald klar geworden sein; dieser Erkenntnis entsprang ein zweiter Versuch, jene geheimnisvolle Urkunde über die Entstehung der Welt schon nicht mehr im geistig-figürlichen Sinne, sondern dem Wortlaut gemäß zu erläutern: ‚quemadmodum possent secundum *historicam proprietatem* quae ibi dicta sunt accipi‘ (Retract. I 18). Es war dies jener exegetische Versuch aus dem Jahre 393, den wir noch im Opus imperfectum De Genesi ad litteram erhalten haben. Seiner Absicht entsprechend lautete nunmehr auch die Fragestellung ganz anders; so gleich anfangs unter 37,6: ‚Hoc ergo quod scriptum est: „in principio fecit Deus caelum et terram“, quaeri potest, utrum *tantummodo* secundum *historiam* accipiendum sit, an *etiam figurate* aliquid significet‘. Es wird also hier das geschichtliche Verständnis bereits als selbstverständlich vorausgesetzt und nur gefragt, ob die Stelle vielleicht auch im figürlichen Sinne aufgefaßt werden könne.

Der Heilige unterlag damals noch der Last, die er auf sich geladen hatte: ‚in scripturis exponendis tirocinium meum sub tantae sarcinae mole succubuit‘ (Retr. I 18). Kaum daß

er ein Buch fertiggestellt hatte, gab er das allzu schwere Unternehmen auf, ja wollte auch das bereits Geschriebene der Vernichtung anheimgeben: ‚neque edideram, et abolere decreveram‘ (ib). Doch ließ ihn die Sache selbst nicht mehr zur Ruhe kommen und, da er schon Bischof geworden war, machte er sich von neuem an die Arbeit, die er in einem größeren Werke De Genesi ad Litteram in zwölf Büchern aus den Jahren 401—415 vollendete. Und obwohl er jene erste unvollendete Schrift über die Genesis bestehen lassen wollte als Denkmal, daraus man ersehen könne, wie schwer sich Anfänger in der Auslegung der hl. Schrift tun[1]), desavouierte er dasselbe in aller Form mit den Worten: ‚De hoc libro ea notare quae mihi displicent vel defendere quae aliis non bene intellecta displicere possunt, superfluum mihi visum est; breviter enim potius admoneo, ut illi duodecim libri legantur, quos longe postea episcopus feci, et ex ipsis de isto judicetur‘ (Retract. l. c).

Er verweist uns also rundweg auf sein späteres größeres Werk, dessen Titel De Genesi ad *litteram* er uns selbst erläutert: ‚Ad *litteram* i. e. non secundum allegoricas significationes, sed secundum rerum gestarum proprietatem‘ (Retract. II 24); dementsprechend sagt er von seiner Absicht im IX. Buche unter 12,22: ‚Neque hoc opere suscepimus prophetica aenigmata perscrutari, sed *rerum gestarum fidem ad proprietatem historiae commendare,* ut quod impossibile videri *vanis atque incredulis* potest aut ipsi auctoritati sanctae Scripturae velut testificatione contraria repugnare, id pro meis viribus quantum Deus adjuvat disserendo demonstrem neque impossibile esse neque contrarium‘. Kürzer und prägnanter drückt er sich XI 34,45 mit den Worten aus: ‚Non autem nunc significata reseramus, sed *gesta defendimus*‘[2]).

Gewiß finden sich auch in diesem Werke wieder Anklänge an das Prinzip: ‚Allegorie, wenn sonst nichts helfen kann!‘ So lesen

---

[1]) ‚Et hunc posteaquam retractavi, manere volui ut esset index, quantum existimo non inutilis, rudimentorum meorum in enucleandis atque scrutandis divinis eloquiis‘ (Retract. l. c.).

[2]) Ebenso IX 14,24; XI 1,2; 17,34; 41,57; desgl. an vielen anderen Stellen.

wir zB. VIII 1,4: Sane si nullo modo possent salva fide veritatis ea, quae corporaliter hic nominata sunt, corporaliter etiam accipi: quid aliud remaneret nisi ut ea potius figurate dicta intelligeremus, quam Scripturam sanctam impie culparemus?'[1]) Ja I 1 konnte er an sich die Frage richten: ‚In *narratione* ergo *rerum factarum* quaeritur, utrum omnia *secundum figuratum tantummodo intellectum* accipiantur, an *etiam* secundum *fidem rerum gestarum* asserenda et defendenda sint'. Daß diese Erzählungen figürlich zu nehmen sind, erscheint ihm wie selbstverständlich: ‚Nam — so fährt er fort — non esse accipienda figuraliter, nullus Christianorum dicere audebit attendens apostolum dicentem: „omnia in figuris contingebant illis"'; zu beweisen bliebe also noch die geschichtliche Treue der Erzählungen. Doch setzt er ganz gleichmäßig schon von Anfang an voraus, daß auch die Geschichtlichkeit der erzählten Ereignisse gewahrt werden müsse; denn ganz unvermittelt fährt er im angezogenen Texte unter n. 2 fort: ‚Si ergo *utroque modo* (figürlich nämlich und geschichtlich) illa Scriptura scrutanda est, quaeramus quomodo dictum est *praeter allegoricam significationem:* „in principio fecit Deus caelum et terram"'.

Mit diesem Grundsatz macht er nun vollends Ernst; es erscheint ihm nicht mehr wie ehedem in der Schrift *De Gen. contra Manich.* nur wünschenswert, auch den buchstäblichen und historischen Sinn überall aufrecht zu halten; es ist ihm zur heiligsten Pflicht geworden. Davon können wir uns überzeugen, wenn wir nunmehr zB. VIII 1,4 lesen: ‚*Isti nostri qui fidem habent his divinis libris* (die sie nicht wegwerfen, wie die Manichäer tun) *et nolunt paradisum ad proprietatem litterae intelligi*, locum scilicet amoenissimum fructuosis nemoribus opacatum eumdemque magnum et magno fonte fecundum, cum videant nulla humana opera tot ac tanta vireta silvescere occulto opere Dei: *miror,*

---

[1]) Vgl. auch IX 12,22: ‚Quod autem possibile quidem apparet .. sed tamen quasi superfluum vel etiam stultum quibusdam videri potest, hoc ipsum disputando demonstrem, quod ideo non tanquam rerum gestarum naturali vel usitato ordine factum est, ut cordibus nostris fidelissima sanctarum Scripturarum auctoritate praelata, quia stultum esse non potest, mysticum esse credatur'.

quemadmodum credunt ipsum hominem ita factum, quemadmodum numquam viderunt. Aut si et ipse figurate intelligendus est, quis genuit Kain et Abel et Seth? An et ipsi figurate tantum fuerunt, non etiam homines ex hominibus nati? De proximo ergo attendant istam praesumtionem quo tendat, et *conentur nobiscum cuncta primitus quae gesta narrantur in expressionem proprietatis accipere*'. ,*Nullo modo* dubitamus — so ruft er XI 16,30 aus — et hominum et arborum nonnisi Deum esse creatorem *fideliter*que *credimus* factam feminam ex viro nullo interveniente concubitu . . . sicut fideliter credimus etiam virum [i. e. Christum] factum ex femina nullo interveniente concubitu, cum semen Abrahae dispositum est per angelos in manu mediatoris. *Utrumque* infidelibus incredibile est; fidelibus autem *cur ad rei gestae proprietatem* quod *de Christo* factum est, et *tantum ad figuratam significationem* quod de *Eva scriptum est credibile* videatur'. Und XI 47 redet er von historischen Dingen und sagt: ,Ad hoc ista conscripta sunt, quia et ipsae interrogationes nimirum ad hoc *factae* sunt, *ut* et *veraciter* et utiliter scriberentur; *quia si mendaciter, non utique utiliter*'; in demselben Sinne VIII 3,6: ,Plantavit ergo Deus paradisum etc.: sic enim scriptum est, quia sic factum est'[1]).

Wenn aber diese Dinge einmal im wörtlichen und eigentlichen Sinne zu nehmen sind, dann gilt der Grundsatz, den der Heilige namentlich im XI. Buche nicht müde wird, in einem fort einzuschärfen: ,Hoc enim quod saepe dixi nec me saepius piget dicere: a narratore rerum proprie gestarum *exigendum est, ut ea narret facta esse quae facta sunt*, et dicta esse quae dicta sunt'.

---

[1]) Es braucht wohl nicht besonders darauf aufmerksam gemacht zu werden, daß die Worte, wie sie sich XI 36,49 finden, keine Schwierigkeit gegen unsere Darlegungen bieten; dort bemerkt der Heilige zu Gen 3,14: ,Et Dominus Deus serpenti: quia fecisti tu hoc, maledictus tu ab omnibus pecoribus' das folgende: ,Tota sententia ista figurata est nec aliud debet ei scriptoris fides narrationisque veritas, nisi ne illam dictam fuisse dubitemus. Quod enim positum est: „Et dixit Dominus Deus serpenti", verba sola scribentis sunt; haec exigenda sunt per *proprietatem;* hoc ergo verum est, dictum est serpenti.

Wenn also Augustin auch hier wieder zur Allegorie greift, so ist es eben die Allegorie nach dem Muster und Vorbild des Apostels, auf dessen Worte er sich beruft: ‚Omnia in figura contingebant illis'. ‚In figura': gewiß; aber auch ‚*contingebant*'; oder wie sich der heilige Lehrer selbst ausdrückt XI 39,52: ‚Hoc significationis gratia factum est, *sed tamen factum*, sicut illa quae significationis gratia dicta sunt, sed tamen dicta sunt'; oder IX 12,20: ‚Videtur mihi propter aliquam significationem propheticam factum, sed *tamen factum* ut re gesta confirmata figurae interpretatio libera relinquatur'.

Dies schärft er nun ohne Unterlaß ein; so wo er VIII 1,1 vom Paradies spricht, das man zu Augustins Zeiten so gerne geistig aufzufassen geneigt war: ‚Non ignoro de paradiso multos multa dixisse; tres tamen de hac re quasi generales sunt sententiae. Una eorum qui tantummodo corporaliter paradisum intellegi volunt; alia eorum qui spiritaliter tantum; tertia eorum qui utroque modo paradisum accipiunt, alias corporaliter alias autem spiritaliter. Breviter ergo ut dicam: tertiam mihi fateor placere sententiam; secundum hanc suscepi nunc loqui de paradiso, quod Dominus donare dignabitur, ut homo factus e limo, quod utique corpus humanum est, in paradiso corporali collocatus intelligatur; ut quemadmodum ipse Adam, etsi aliquid aliud significat secundum id quod eum formam futuri dixit esse apostolus, homo tamen in natura propria expressus accipitur, qui vixit certo numero annorum et propagata numerosa prole mortuus est, sicut moriuntur ceteri homines, etsi non sicut ceteri ex parentibus natus, sed sicut primitus oportebat ex terra factus est: ita et paradisus, in quo eum collocavit Deus, nihil aliud quam locus quidam intelligatur, terra scilicet ubi habitaret homo terrenus'. Weit ausführlicher noch in demselben Buche unter 4,8: ‚Illud plane quod sequitur: „Et lignum vitae in medio paradisi . . ." diligentius considerandum est, ne cogat in allegoriam, ut non ista ligna fuerint, sed aliud aliquid nomine ligni significent. Dictum est enim de sapientia: lignum vitae est omnibus amplectentibus eam; verumtamen cum sit Jerusalem aeterna in coelis, etiam in terra civitas qua illa significaretur condita est; et Sara et Agar quamvis duo testamenta significarent, erant tamen quaedam etiam mulieres duae; et cum Christus per ligni passionem fluento spiritali nos irriget, erat tamen et petra quae aquam sitienti populo ligno percusso manavit, de qua diceretur:

Jam cetera verba Dei sunt, quae libero lectoris intellectui relinquuntur, utrum proprie an figurate accipi debeant'. Vgl. auch XI 31,41; XII 3,8; 27,55.

„Petra autem erat Christus". Aliud quam erant illa omnia significaverunt, *sed tamen etiam ipsa corporaliter fuerunt;* et *quando a narrante commemorata sunt, non erat illa figurata locutio, sed earum rerum expressa narratio,* quarum erat figurata praecessio. Erat ergo et lignum vitae, quemadmodum petra Christus . . . Recte quippe appellatur (Christus), quod ad eum significandum praecessit. Ipse est ovis quae immolatur in Pascha; tamen et illud non tantum dicendo figurabatur, sed etiam faciendo; neque enim ovis illa non erat ovis; plane ovis erat et occidebatur et manducabatur; et tamen eo vero facto aliud etiam quiddam figurabatur. Non sicut ille vitulus saginatus, qui minori filio revertenti in epulas caesus est; ibi quippe ipsa narratio figurarum est, non rerum figurata significatio gestarum. Non enim hoc evangelista, sed Dominus ipse narravit; evangelista vero hoc Dominum narrasse narravit; proinde quod narravit evangelista, etiam factum est: Dominum scilicet talia locutum fuisse; ipsius autem Domini narratio parabola fuit, de qua numquam exigitur, ut etiam ad litteram facta monstrentur quae sermone proferuntur. Christus est et lapis unctus a Jacob et lapis reprobatus ab aedificantibus, qui factus est in caput anguli; sed illud etiam in rebus gestis factum est, hoc autem tantum in figuris praedictum; illud quippe scripsit *narrator rerum praeteritarum,* hoc praenuntiator tantummodo futurarum'. Derselbe Gedankengang kehrt wieder c. 7,13, wo er ihn abschließt mit den Worten: ‚Cur non potius auctoritatem Scripturae simpliciter sequimur in narratione rerum gestarum, *res vere gestas prius intellegentes, tum demum* quidquid aliud *significent* perscrutantes?'

Ebenso spricht sich der Heilige aus IX 12,20; 13,23; 14,24; XI 1,2; 41,57; mit besonderem Nachdruck aber VIII 5,10; dort sagt er: ‚Nunc vero quod sapientia non sit corpus et ideo nec lignum, nec dubito nec dubitari a quoquam puto; potuisse autem per lignum i. e. per corpoream creaturam tanquam sacramento quodam significari sapientiam in paradiso corporali, re credendum non existimat, qui vel tam multa in Scripturis rerum spiritalium corporalia sacramenta non videt vel hominem primum cum ejusmodi aliquo sacramento vivere non debuisse contendit . . . Mirum est autem et *vix ferendum, quemadmodum velint homines paradisum figurate dictum, et nolint etiam figurate factum.* Quod si concedunt sicut de Agar et Sara, sicut de Ismael et Isaac, haec quoque et facta et tamen etiam figurata: cur non admittant etiam lignum vitae et vere

aliquod lignum fuisse et tamen sapientiam figurasse, non video'.

Derartige Stellen könnten noch weit vermehrt werden; und wenn der heilige Lehrer gemeiniglich auch nur von einzelnen Stellen und Texten in dieser Weise sich äußert, so unterläßt er es keineswegs, sein Verfahren aus einem ganz allgemeinen Grundsatz herzuleiten, wie zB. gerade in dem öfters zitierten achten Buche c. 1,2, wo er als Grund und Norm, nach welcher die Notwendigkeit eines historischen Verständnisses abzuurteilen sei, anführt: ‚es ist eben Geschichte, was hier erzählt wird': ‚Narratio quippe in his libris non genere locutionis *figuratarum rerum* est sicut in Cantico canticorum, *sed omnino gestarum*, sicut in Regnorum libris et *hujusmodi ceteris*'. Und von diesen Erzählungen der hl. Schrift gilt eben das Wort, das sich bei Augustin in demselben Werke V 8,23 ausgesprochen findet: ‚Spiritus Sanctus inerat scribenti ea quae non solum ad *factarum rerum notitiam*, sed etiam ad futurarum praefigurationem valerent'.

Nach allem, was wir so aus dem Munde des Heiligen gehört, können wir nicht mehr im Zweifel sein, wie seine Lösung der von ihm unter I 1 aufgeworfenen Frage (s. oben S. 612) lautet. ‚Nicht anders als wie er sie De quaest., div. 83 unter q. 65 durch ein Beispiel beleuchtet: ‚Quamquam *secundum evangelicam historiam* resuscitatum Lazarum *plena fide* teneamus, tamen et in allegoria significare aliquid non dubito; neque cum res factae allegorizantur, gestae rei fidem amittunt. Sicut duorum filiorum Abrahae allegoriam Paulus exponit duo esse testamenta: numquid ideo aut Abraham non fuit, aut illos filios non habuit?'[1])

Nur einen einzigen Fall kennt Augustin, für welchen er ausschließlich Allegorie, das heißt übertragene Bedeutung zuläßt: wenn nämlich sonst ein ganz aufgelegter Unsinn oder eine Gotteslästerung zutage träte. Dabei hat er fast durchwegs Stellen im Auge, an denen die Schrift anthropomorphistisch von Gott redet oder ähnliches; er denkt also hier nicht mehr an Allegorien im eigentlichen Sinne, wie wir sie jetzt verstehen, sondern vielmehr an Tropen und Redefiguren wie Metonymie, Metapher, Synekdoche. So findet sich das

---

[1]) Vgl. auch Ep. 102 ad Deo gratias q. 6 n. 33; de civ. Dei XIII 21; XV 27; De mendacio n. 26.

Prinzip zB. ausgesprochen VIII 1,4, wo es lautet: ‚Sane si nullo modo possent salva fide veritatis ea, quae corporaliter hic nominata sunt, corporaliter etiam accipi: quid aliud remaneret nisi ut ea potius figurate dicta intelligeremus, quam Scripturam sanctam impie culparemus'[1]). Sonst mag es auch manchmal vorkommen, daß wir den Sinn der Worte nicht erfassen noch auch erfassen können; das Geschichtliche an der Erzählung aber, wie es berichtet ist, bleibt auf jeden Fall zu wahren. In diesem Sinn spricht der Heilige IX 2,3: ‚Quid ergo ex his omnibus factum sit ad liquidum comprehendere non valemus; verumtamen certissime teneamus, et dixisse hoc Deum'. ‚*Sic enim scriptum est quia sic factum est*' (VIII 3,6).

Wie Augustin sein Prinzip versteht, das mögen einige Beispiele beleuchten. ‚Nunc vero, so lesen wir VIII 5,10, quod sapientia non sit corpus et ideo nec lignum, nec dubito nec dubitari a quoquam puto': es ist absurd zu wähnen, die Weisheit sei ein Körper; also spricht die Schrift hier figürlich von der Weisheit als von einem Holze oder Baume. — V 19,39 meint er: ‚Modus iste locutionis, cum per efficientem id quod efficitur significatur, creber est in Scripturis sanctis, maxime cum de Deo aliquid dicitur quod ei ad proprietatem locutionis non convenire praesidens mentibus nostris ipsa veritas clamat': wir stehen vor der Zumutung, als ob die Schrift von Gott etwas Unschickliches erzähle; es ist zur figürlichen Erklärung der Rede zu greifen. Als solche erscheint die Einführung einer Redefigur: die Wirkung wird mit dem Namen der Ursache bezeichnet[2]).

* * *

[1]) In diesem Sinn versteht man dann auch Worte, wie sie sich zB. in Ps. 103 n. 18 finden: ‚Quare quaedam in rebus visibilibus quasi absurda miscet Spiritus Sanctus nisi ut ex eo, quod non possumus accipere ad litteram, cogat nos ista spiritualiter quaerere?'

[2]) Vgl. De doctr. chr. III 29,41 und wieder 37,56, wo er von diesen Tropen bemerkt: ‚*Ubicunque velut aliud dicitur ut aliud intelligatur*, etsi nomen ipsius tropi in loquendi arte non invenitur, *tropica locutio est*. Quae cum fit ubi fieri solet, sine labore sequitur intellectus; cum vero ubi non solet, laboratur ut intelligatur ab aliis magis ab aliis minus . . . Non solum admonendi sunt studiosi venerabilium litterarum, ut in Scripturis Sanctis genera locutionum sciant et quomodo

Ganz dasselbe exegetische Grundprinzip veranlaßte Augustin auch zu seiner ihm eigentümlichen Auslegung der Schöpfungstage im ersten Kapitel der Genesis. Er fand in der Schrift Eccli 18,1 die Worte: ‚Creavit (Deus) omnia simul', verstand sie fälschlicher Weise in dem Sinne, als ob hier klar und deutlich von einer gleichzeitigen Schöpfung aller Dinge die Rede sei und meinte demgemäß, daß Gott nicht bloß an einem Tage, sondern überhaupt in einem einzigen Augenblick die ganze Welt mit allem, was darauf ist, erschaffen und gestaltet habe. Da nun aber auf der anderen Seite die Genesis von sechs auf einander folgenden Tagen im göttlichen Schöpfungswerke berichtet, war für ihn der scheinbare Widerspruch im Wortlaut eklatant und es galt für den Tag des Schöpfungsberichtes die richtige Auslegung zu finden[1]).

Er glaubt sie gefunden zu haben: Tag ist ihm nichts anderes als die kreatürliche Erkenntnis, die in der Wahrheit ihre Sonne findet und unter ihrem Einfluß aus der Finsternis der Unwissenheit zum Lichte der Erkenntnis sich erhebt (De Gen. ad lit. IV 22,39; bes. 28,45). Speziell für unseren Fall findet er unter Tag die Erkenntnis der Engel bezeichnet (IV 24,41 ff), die in der Art und Weise ihrer Betätigung selbst den Abend und Morgen, von dem die Schrift für jeden der sechs Tage so ausdrücklich berichtet, nachbildet. ‚Sancti Angeli . . . in quibus prima omnium creata est sapientia, procul dubio universam creaturam, in qua ipsi

---

apud eas aliquid dici soleat, vigilanter advertant . . ., verum etiam, quod est praecipuum et maxime necessarium, orent ut intelligant'. — Was der Heilige hier unter genera locutionum versteht, geht aus anderen Stellen, die sich bei ihm finden, hervor; nichts anderes als Redeweisen in der Anwendung verschiedener Figuren und Wortbedeutungen; vgl. zB. Retract. II 54.

[1]) Schon in seiner Erklärung der Genesis gegen die Manichäer hat ihm diese Frage viel zu denken gegeben, er spricht hievon I 41: ‚Nullo ergo modo verbis dici potest, quemadmodum Deus fecerit et condiderit coelum et terram et omnem creaturam quam condidit; sed *ista expositio per ordinem dierum sic indicat* tanquam historiam rerum factarum, ut praedicationem futurorum maxime observet'; er hält sich hier also an die rein allegorische Erklärung, wir dürfen um so neugieriger sein, wie er sich nunmehr in derselben Frage verhält in seinem neuen Erklärungsversuch De Gen. ad lit.

sunt principaliter conditi, in ipso Verbo Dei *prius* noverunt . . . ac *deinde* in ipsa creatura, quam sic noverunt tanquam infra despicientes, eamque referentes ad illius laudem, in cujus incommutabili veritate rationes secundum quas facta est principaliter vident. *Ibi* ergo tanquam per diem, unde et concordissima unitas eorum ejusdem veritatis participatione *dies* est primitus creatus; *hic* autem tanquam *per vesperam;* sed continuo fit *mane*, quia non remanet angelica scientia in eo, quod creatum est, quin hoc continuo referat ad ejus laudem atque caritatem, in quo id non factum esse, sed faciendum fuisse cognoscitur, in qua veritate stando *dies* est' (IV 24,41).

,Hujus ergo diei, cujus et vespere et mane secundum supra dictam rationem accipi potest, sexta repetitione consummata est universa creatura . . . Itaque *dies ille*, quem fecit Deus, per opera Ejus *ipse repetitur, non circuitu corporali, sed cognitione spirituali*, cum beata illa societas Angelorum et primitus contemplatur in verbo Dei . . . et postea rem ipsam factam in ea ipsa cognoscit, quod significatur facta vespera; et eam deinde cognitionem rei factae ad illius veritatis laudem refert, ubi rationem viderat faciendae, quod significatur facto mane. Ac sic per omnes illos dies unus est dies, non istorum dierum consuetudine intelligendus, quos videmus solis circuitu determinari atque numerari, sed alio quodam modo' (IV 26,43).

Gewiß eine merkwürdige Interpretation! Aber sie ist so wenig gegen die Überzeugung des Heiligen von der absoluten Irrtumslosigkeit der Schrift, daß sie vielmehr ein ganz ausgesprochenes Zeugnis dafür liefert. Zunächst hält Augustin seine Interpretation keineswegs für eine übertragene oder figürliche; sie gilt ihm als die einzig mögliche und buchstäbliche. ,*Nec quisquam arbitretur* — so sagt er hievon aaO. 28,45 — *illud quod dixi* de luce spiritali et *de condito die spiritali* et angelica creatura et de contemplatione quam habet in Verbo Dei et de cognitione, qua in se ipsa creatura cognoscitur, ejusque relatione ad laudem incommutabilis veritatis . . . ,*non jam proprie, sed quasi figurate atque allegorice convenire ad intelligen-*

dum diem et vesperum et mane; sed aliter quidem quam in hac consuetudine quotidianae lucis hujus et corporalis, non tamen tamquam hic proprie, ibi figurate. Ubi enim melior et certior lux, ibi verior etiam dies; cur ergo non et verior vespera et verius mane?'

Er glaubt also durch seine Auslegung gerade das richtige, buchstäbliche Verständnis der Schrift gefunden zu haben; und dieses hat er demnach seinem Wortlaut nach als unverrückbar wahr und unfehlbar festgehalten. Sein Kunstgriff geht im konträren Gegensatz zur modernen exegetischen Richtung gerade dahin, den Wortlaut der Schrift selbst, so wie er vorliegt, vor Irrtum und Fehler zu bewahren.

Auch der würde fehlgehen, der da meinen würde, der hl. Lehrer habe nun die sechs Schöpfungstage so in einen Moment zusammengedrängt, daß jede Reihenfolge in ihnen ausgeschlossen sei, die doch offensichtlich in der biblischen Erzählung zutage träte. In der Erschaffung der Welt freilich, soweit sie von Gott ausging, ist von keiner Reihenfolge nach Augustin die Rede und kann keine Rede sein; aber die Tage der Genesis betreffen nach ihm ja auch den Schöpfungsakt Gottes nicht mehr; sie vollziehen sich in der Erkenntnis der Geschöpfe.

Freilich gibt er auch von dieser auf einen Einwurf, daß ,der Geist der Engel mit wunderbarer Leichtigkeit alles auf einmal erkenne', leichterhand zu: ,Simul hoc totum possint, simul hoc totum faciant: possunt tamen et faciunt; simul ergo habent et *diem et vesperam et mane*' (IV 29,46). Aber unter Kap. 31,48 fährt er dann fort: ,Sed numquid si *jam nunc* simul ista omnia gerit atque habet angelica illa societas et unitas diei quem primitus condidit Deus: *tunc etiam* cum haec conderentur *simul haec habuit?* Nonne per omnes sex dies, cum ea quae per singulos Deo condere placuit conderentur, *primo* haec accipiebat in Verbo Dei, ut in Ejus notitia primitus fierent, cum dicebatur „Et sic est factum"; *deinde*, cum facta essent, in sua propria natura qua sunt Deoque placuissent quia bona sunt, *tunc* itidem ea cognoscebat alia quadam inferiore cognitione quae nomine vesperae significata est; ac deinde facta vespera fiebat mane . .? Non ergo tunc simul omnia et dies et vespera et mane; sed singillatim, per

ordinem quem Scriptura commemorat ... per ordinem, quo apparet connexio praecedentium sequentiumque causarum' (ib. 32,49)[1].

Wie ist dies aber möglich: Gott schuf alles auf einmal oder auch die Engel erkennen alles auf einmal (IV 34,53) — und doch wieder in einer geordneten Reihenfolge, so daß die Schrift von sechs Tagen reden konnte? Die Antwort ist: Auf einmal d. h. ohne Zeitunterschied — Nacheinander d. h. trotz des zeitlichen Zusammenfallens mit einer gewissen Ordnung. Augustin illustriert seine Anschauung (IV 34,54) in einem Beispiel; er entnimmt es aus einem Vorgang beim Sehen. Stehen wir zB. gegen die Sonne und öffnen wir plötzlich die geschlossenen Augen gegen sie, so sehen wir sie im Nu ganz und voll vor uns, ganz wie die Engel im Augenblick und auf einmal Gott und alles, was in ihm ist, erkennen; und doch müssen wir ganz notwendig, bevor wir mit unserer Sehkraft bis hinauf zur Sonne gelangen, die ganze unabsehbare Entfernung bis zu ihr hin sehend durchmessen, nach einer gewissen Ordnung secundum prius und posterius die ganze Linie von unserem Standpunkt bis zur Sonne durcheilen: ,Nempe hic et illa omnia tam ampla immensaque spatia *simul uno ictu* transiri manifestum est, et quod *prius posteriusque* transeatur, nihilominus certum est'. So ist es auch mit der Erkenntnis der Engel bezüglich der erschaffenen Dinge. Auch ihre Erkenntnis vollzieht sich zeitlich auf einmal; aber unter den Dingen, die sie erkennen, herrscht eine gegenseitige Abhängigkeit und kausale Verknüpfung; diese bildet, weil das Sein eine notwendige Voraussetzung für die Erkenntnis ist (IV 32,49), das Fundament für eine ähnliche Abhängigkeit und Unterscheidung in der Erkenntnis der Engel, die insofern sie sich im Worte gründet, nur Eine (dies unus) ist, insofern sie sich aber den Kreaturen zuwendet, in sechsfacher Wiederholung die eine Kenntnis offenbart und ,vollendet' (V 5,12).

Wie er sich diese Abfolge in der kausalen Verknüpfung vorstellt, das hatte er bereits unter IV 32,49 auseinandergesetzt. ,Mens angelica — so meint er dort — pura caritate inhaerens Verbo Dei posteaquam illo ordine creata est ut praecederet cetera, *prius* ea vidit in Verbo Dei facienda, quam facta sunt; ac *sic prius* in ejus cognitione fiebant

---

[1]) Vgl. auch IV 35,56.

cum Deus dicebat ut fierent, quam in sua propria natura. Quae itidem facta in eis ipsis etiam cognovit, minore utique notitia, quae vespera dicta est. Quam notitiam sane praecedebant quae fiebant, quia praecedit cognitionem quidquid cognosci potest; nisi enim prius sit quod cognoscatur, cognosci non potest . . . Cum vero factum est mane (durch die Hinwendung des Erkannten zum Lobe Gottes), faciendum erat aliud et cognoscendum Deo dicente „Fiat“; ut *prius* itidem fieret in cognitione mentis angelicae (et posset rursus dici „Et sic est factum“) ac *deinde* in natura propria, ubi subsequente vespera nosceretur‘.

‚Quapropter — so sagt er hievon im folgenden Buche V 5,12 — cum primam cognitionem creaturarum cogitamus, a quibus operibus suis Deus in die septimo requievit, nec illos dies sicut istos solares, nec ipsam operationem ita cogitare debemus quemadmodum nunc aliquid Deus operatur in tempore; sed quemadmodum operatus est unde inciperent tempora, quemadmodum operatus est omnia simul, *praestans eis etiam ordinem* non intervallis temporum, sed *connexione causarum*, ut ea quae simul facta sunt, senario quoque illius diei numero praesentato perficerentur. Non itaque (n. 13) temporali, sed causali ordine *prius* facta est informis formabilisque materies et spiritalis et corporalis, de qua fieret quod faciendum esset . . . In his vero (n. 14) quae jam ex informitate formata sunt evidentiusque appellantur creata vel facta vel condita, primum factus est dies . . . Secundo firmamentum unde corporeus incipit mundus; tertio species maris et terrae atque in terra potentialiter ut ita dicam natura herbarum atque lignorum; sic enim terra ad Dei verbum ea produxit antequam exorta essent, accipiens omnes numeros eorum, quos per tempora exereret secundum suum genus. Deinde . . . quarto die luminaria et sidera creata sunt . . . Hunc (n. 15) omnem ordinem creaturae ordinatae dies ille cognovit et per hanc cognitionem sexies quodammodo praesentatus tanquam sex dies exhibuit, cum sit unus dies: ea quae facta sunt in Creatore primitus, et in ipsis consequenter agno-

scens, nec in ipsis remanens, sed eorum etiam cognitionem posteriorem ad Dei referens dilectionem, vesperam et mane et meridiem in omnibus praebuit, non per moras temporum, sed propter ordinem conditorum'[1]).

Auf diese Weise — so hören wir den Heiligen selbst uns schließlich die Versicherung geben — sei beides wahr, müsse um der Wahrhaftigkeit der Schrift willen beides wahr sein: Gott hat alles zugleich erschaffen — und Gott hat in sechs Tagen alle seine Werke vollendet. ‚Et *prius* atque *posterius* per sex dies quae commemorata sunt facta sunt, et *simul* omnia facta sunt: quia et *haec* Scriptura, quae per memoratos dies narrat opera Dei, et *illa* quae simul eum dicit fecisse omnia, *verax* est; et *utraque una* est, quia uno Spiritu veritatis inspirante conscripta est' (IV 34,53)[2]).

---

[1]) Dazu wäre schließlich zu vergleichen aus demselben Buche n. 44 f: ‚. . . sicut in ipso grano invisibiliter erant omnia simul, quae per tempora in arborem surgerent: ita ipse mundus cogitandus est, cum Deus simul omnia creavit, habuisse simul omnia quae in illo et cum illo facta sunt, quando factus est dies'.

[2]) Spuren dieser erst in der Schrift de Gen. ad Lit. LL. XII ausgebildeten Anschauung unseres Heiligen finden sich wohl auch schon im Op. imperf. de Gen. ad lit.; so lesen wir dort unter c. 7,28: ‚Quamquam ergo sine productione *temporis* faciat Deus, cui subest posse, cum volet: ipsae tamen naturae temporales motus suos temporaliter peragunt; ita ergo fortasse dictum est: „Et facta est vespera et factum est mane, dies unus", sicut *ratione* prospicitur ita fieri debere aut posse, non ita ut fit temporalibus tractibus; nam *in ipsa ratione* operationem contemplatus est in Spiritu sancto qui dixit: „Qui manet in aeternum, creavit omnia simul". Sed commodissime in illo libro quasi morarum per intervalla factarum a Deo rerum digesta narratio est, ut ipsa dispositio, quae ab infirmioribus animis contemplatione stabili videri non poterat, per hujusmodi *ordinem* sermonis exposita quasi istis oculis cerneretur'. — Auch im größeren Werk fragt er wieder IV 33,52: ‚Quid ergo opus erat sex dies tam distincte dispositeque narrari'; und auch dort antwortet er ganz ähnlich: ‚quia scilicet ii qui non possunt videre quod dictum est „Creavit omnia simul", nisi cum eis sermo tardius incedat, ad id quo eos ducit pervenire non possunt'. ‚Secundum autem morarum intervallum — so op. imperf. 9,31 — prius aliquid et postea efficitur,

Ob der Heilige nun selbst in dieser seiner Auffassung sich völlig klar gewesen ist, lassen wir dahingestellt. Von einem Irrtum hatte dieselbe ihren Ausgang genommen; das wunderliche und gekünstelte an derselben ist ihm selbst nicht entgangen; er spricht sich des öfteren hierüber aus und zeigt sich bereit, etwas besseres gerne und gelehrig anhören und annehmen zu wollen: ‚His omnibus — so meint er VII 28,42 — divinae Scripturae testimoniis, quam esse veracem nemo dubitat nisi infidelis aut impius, ad illam sententiam ducti sumus, ut diceremus Deum ab exordio saeculi primum *simul omnia creavisse* . . . Sed si possunt haec melius intellegi, non solum non resisto, verum etiam faveo‘. Ganz so aber auch schon IV 27,44, wo er ex professo die Frage behandelt: ‚Si quid ad illos dies intelligendos conari possumus, non debemus temerariam praecipitare sententiam, tanquam de his aliud sentiri congruentius probabiliusque non possit‘ (vgl. auch n. 45). — Alle seine Bemühungen aber in dieser Frage waren ganz offensichtlich von der Überzeugung getragen, daß in der hl. Schrift auch in derlei Dingen kein Irrtum, keine Unwahrheit sich finden dürfe: ‚tantum id conantes — so drückt er sich V 8,23 aus — pro modulo nostro quantum adjuvamur efficere, ne aliqua absurditas vel repugnantia putetur esse in Scripturis sanctis, quae opinionem lectoris offendat, et dum existimat fieri non potuisse quae *facta esse* Scriptura commemorat, vel resiliat a fide vel non accedat ad fidem‘[1]).

sine quibus narratio factorum esse non potest, quamvis sine his Deus ista efficere potuerit‘; und ein wenig vorher: ‚morarum intervalla non sunt in operatione Dei, quamvis in ipsis inveniantur operibus‘.

[1]) Vgl. auch die eben zitierten Stellen VII 28,42; IV 34,53. — Man sieht hieraus sofort, wie verfehlt es wäre, wenn die Anhänger einer modernen Exegese die Visionstheorie des heiligen Augustin in der Erklärung des Sechstagewerkes der Genesis als Analogie für ihre Theorien heranziehen wollten. Was der Heilige wollte, ist den Absichten jener Exegeten konträr entgegen. Diese wollen durch ihre Theorien ja zeigen, wie in der hl. Schrift in ihrer buchstäblichen Auffassung Irrtümer gefunden werden könnten und müßten; Augustins Bemühen zielt ganz und gar dahin, vom Buchstaben der Schrift auch in solchen Dingen, wie sie die Genesis im ersten Kapitel erzählt, jeglichen Irrtum fernzuhalten.

Was der hl. Lehrer von der Irrtumslosigkeit der biblischen Geschichte gerade in der letzten Schrift zur Genesis gedacht, darüber läßt er uns nicht im Zweifel; er hat uns seine Meinung auch mit ausdrücklichen, klaren und unzweideutigen Aussprüchen zu erkennen gegeben. Manch ein Zeugnis haben wir bereits in der Sache vernommen; hören wir noch wie er den Gedanken V 9,24 zum Ausdruck bringt: ‚Si ea quae diximus impossibilia cuiquam videantur, quaerat ipse aliud *quo tamen verax ista sciptura monstretur* — es handelt sich aber um eine rein geographische Sache! — quae *procul dubio verax est,* etiamsi non monstretur; nam si argumentari voluerit quo eam falsam esse convincat, aut ipse nulla vera de creaturarum conditione atque administratione dicturus est, aut si vera dixerit, istam *non intellegendo* falsam putabit‘.

Ganz ebenso meint er auch II 18,38 wieder, daß auch in rein profanen Dingen ‚die Wahrheit unseren heiligen Büchern auf keinerlei Weise entgegen sein könne‘[1]); und wo es sich in demselben Buche unter 5,9 um die Frage handelt, wie denn droben am Himmel sich Wasser halten könnten, bricht er die Frage mit der Erklärung ab: ‚Quoquo modo autem et qualeslibet aquae ibi sint, esse eas ibi minime dubitemus; *major est quippe scripturae hujus auctoritas, quam omnis humani ingenii capacitas*‘[2]).

Es mag also wahr sein, daß wir oft den Sinn der Schrift schwer oder überhaupt nicht finden, namentlich in Dingen, die sich unserer Erfahrung entziehen: dann dürfen wir uns mit unserem Urteil

---

[1]) ‚Nunc autem servata semper moderatione piae gravitatis, nihil credere de re obscura [wie aus dem Kontext ersichtlich ist: naturali] temere debemus, ne forte quod postea veritas patefecerit, *quamvis libris sanctis sive Testamenti Veteris sive Novi nullo modo esse possit adversum*, tamen propter amorem nostri erroris oderimus‘.

[2]) Vgl. auch ebda 9,21: ‚Sed ait aliquis, quomodo non est contrarium iis qui figuram sphaerae coelo tribuunt, quod scriptum est in litteris nostris: „qui extendit coelum sicut pellem"? Sit sane contrarium, *si falsum est quod illi dicunt; hoc enim verum est quod divina dicit auctoritas potius quam illud quod humana infirmitas conjicit.* Sed si forte illud talibus illi documentis probare potuerint, ut dubitari inde non debeat, demonstrandum est hoc, quod apud nos de pelle dictum est, veris illis rationibus non esse contrarium . . .‘; ebenso VIII 5,9 und an anderen Orten.

nicht überstürzen[1]); es gilt dann den Sinn des heiligen Schriftstellers zu eruieren, ‚quod certum *apparuerit* illum sensisse quem legimus‘ (I 21,41); ‚ubi autem intelligere [quis] non potest, Scripturae Dei det honorem, sibi timorem‘, (I 20,40). — Steht aber einmal der rechte Sinn der Schrift und ihrer Worte fest, dann ist er notwendig zu halten, auch in weltlichen, naturwissenschaftlichen und geschichtlichen Dingen; würden wir ja nach der Meinung des hl. Lehrers die Schrift dem Gelächter und dem Gespötte der Ungläubigen aussetzen und ihnen jedes Ansehen zur Bekehrung derselben rauben, falls wir ihr durch unsere Torheit Anlaß böten zu glauben, die Schrift stimme mit den sicheren Errungenschaften der Wissenschaft nicht überein: ‚quo pacto illis libris credituri sunt de resurrectione mortuorum et de spe vitae aeternae regnoque caelorum, quando de his rebus quas jam experiri vel indubitatis numeris percipere potuerunt, fallaciter putaverint esse conscriptos?‘ (I 19,39). Er schließt an derselben Stelle seine Ausführungen ab mit den Worten: ‚*Quidquid* autem de quibuslibet suis voluminibus his nostris litteris *i. e. catholicae fidei contrarium protulerint* (qui calumniari libris nostrae salutis affectant), aut aliqua etiam facultate ostendamus, aut *nulla dubitatione credamus esse falsissimum*‘ (ib. 21,41).

* * *

Denselben Standpunkt vertritt Augustin in seinen späteren exegetischen Werken, so oft sich ihm die Gelegenheit dazu darbietet; am klarsten in jenen beiden Schriften, die noch ganz ausgesprochenermaßen im Dienste der exegetischen Wissenschaft stehen: *De consensu Evangelistarum* meine ich und *Quaestiones in Heptateuchum.* In letzterer Schrift, die um das Jahr 419 verfaßt ward, gibt er seiner Überzeugung zB. Ausdruck l. I (QQ. in Gen.) q. 72, wo er

[1]) ‚In rebus obscuris atque a nostris oculis remotissimis, si qua inde scripta etiam divina legerimus quae possunt salva fide qua imbuimur alias atque alias parere sententias, in nullam earum nos praecipiti affirmatione ita projiciamus, ut si forte diligentius discussa veritas eam recte labefactaverit corruamus: non pro sententia divinarum Scripturarum, sed pro nostra ita dimicantes ut eam velimus Scripturarum esse quae nostra est, cum potius eam quae Scripturarum est nostram esse velle debeamus‘ . . . I 18,37 ff.

überlegte, auf welche Weise Rebekka wohl Gott befragte, und dafür bereits manch eine Möglichkeit ins Auge gefaßt hatte. Er schließt seine Untersuchung mit den Worten: ,Quidquid horum est et si quid aliud quod me forte ne commemorarem praeterierit: *Mentiri tamen Scriptura non potest* quae dixit Rebeccam iisse ad interrogandum Dominum eique Dominum respondisse'. Es spricht sich hier die Regel aus, die oft und oft wiederkehrt, von der alle seine Lösungsversuche durch alle die acht Bücher dieser Schrift getragen sind und die sich unter anderem I q. 119 in den Worten verlauten läßt: ,Proinde, quid fieri potuerit, ut Scriptura falli vel fallere non credatur, in promptu est cogitare'[1]).

Noch viel ausdrücklicher aber kommt dieselbe Tendenz des Heiligen in den Büchern De consensu Evangelistarum zum Ausdruck, die er um das Jahr 400 verfaßte. Schon seine Vorstellung von der Abfassung und Entstehung dieser heiligen Bücher weist uns hier die Wege. Christus ist gleichsam das diktierende Haupt, das die Evangelisten als schreibende Hände benutzt (I 35,54), eine Vorstellung, die im übrigen auch sonst in den Schriften Augustins wiederkehrt,

---

[1]) Doch ist zu bemerken, daß es Augustin bei den vom hl. Schriftsteller erzählten Reden und Worten nicht so sehr auf den Wortlaut der Rede, als vielmehr auf den Sinn derselben ankommt, und daß die historische Treue in der Erzählung gewahrt werde, wenn der Sinn der berichteten Rede gewahrt bleibe; so zB. I (QQ in Gen.) q. 64: ,Servus Abrahae narrans quae sibi mandata fuerant a domino suo . . ., si legantur quemadmodum illi mandata sint, sententia eadem reperitur, verba vero non omnia vel ipsa vel ita dicta sunt. Quod admonendum putavi propter stultos et indoctos homines qui Evangelistis hinc calumniantur, quod in aliquibus verbis non omni modo conveniunt, quamvis rebus atque sententiis omnino non discrepent. Certe enim istum librum unus homo scripsit, qui ea quae supra dixi cum mandaret Abraham, vel relecta sic ponere potuit, si ad rem pertinere judicaret, cum veritas narrationis (non) exigitur nisi ut rerum sententiarumque sit, quibus voluntas propter quam intimandam verba fiunt, satis appareat'. — Ebenso Locutiones de Gen. I 167: ,Notandum est, quod maxime necessarium videtur propter Evangelistarum narrationes, quomodo cum ea quae dicta sunt dicta esse narrantur, non omnino eodem modo repetuntur: cum tamen in diversitate verborum nihil sententiae depereat veritatis; etc. . .'

zB. Serm. 85,1, wo es heißt: ‚Os Christi evangelium est, in coelo sedet, sed in terra loqui non cessat‘; ‚nos itaque — so schließt er daraus tract. in Jo 30,1 — sic audiamus evangelium quasi praesentem Dominum‘[1]). Daß eben Christus etwas falsches diktieren könne, ist unglaublich, ebensowohl wie das andere, daß er seine ‚schreibenden Hände‘ nicht hätte vor Irrtum bewahren können: ‚An vero illi — er meint die heidnischen Philosophen — quos Christo multo inferiores fuisse non dubitant, veraces de se discipulos facere poterunt, et iste (Christus) non potuit?‘

Der Gedanke, daß die Evangelisten unter einander oder in sich selbst Widersprüche enthalten könnten, ist darum unserem hl. Lehrer eine Ungeheuerlichkeit, für deren Verurteilung er nicht Worte genug finden konnte. Diese Beschuldigung ist das Werk von Leuten, die das Streiten dem Denken vorziehen (II 3,7; II 7,20) . . er spricht von einer impia pertinacia (III 13,47), insania resistendi (ib.), impietatis duritia (III 13,49), impudentia contentiosorum (III 13,50), sacrilega vanitas (II 30,77), palmare vanitatis (I 7,10); ‚wer diese Beschuldigung (gegen die Evangelisten) erhebt, der verrät eine wahnsinnige Feindschaft gegen das Evangelium (III 13,43)‘[2]).

‚Veridico Evangelistae — so sagt er darum ganz folgerichtig III 13,43 — potius credendum quam contentiosis suspicionibus hominum‘; und welches immer deine Schwierigkeiten im Verständnis des hl. Textes sein mögen: ‚tantum non putes consequens esse, ut quilibet omnium quattuor Evangelistarum *mentitus* sit, aut in tanto et tam sancto culmine auctoritatis erraverit‘. Und schon II 12,29 hatte er sich ganz ähnlich ausgesprochen: ‚omnem autem falsitatem abesse ab Evangelistis decet, non solum eam quae *mentiendo* promitur, sed etiam eam quae *obliviscendo*‘. Wie ernst es aber dem Heiligen mit diesem Grundsatz war, das zeigt die endlose Reihe von Beispielen, in denen sich derselbe auf das angelegentlichste bemüht, auch die nebensächlichsten und scheinbar bedeutungslosesten Abweichungen unter den vier Evangelien in Harmonie zu bringen[3]).

---

[1]) Vgl. in diesen Ausführungen H. J. Vogels, St. Augustins Schrift De consensu Evangelistarum (1908) S. 67 ff.

[2]) Vogels aaO. S. 88 f.

[3]) Vgl. Vogels aaO. S. 112 ff.

Noch eine Beobachtung mag hier Raum finden. Es legt der Heilige für gewöhnlich nicht recht viel Gewicht darauf, in welcher Reihenfolge die von den Evangelisten erzählten Ereignisse geschehen seien; er betrachtet es für gleichgültig, ob die Reihenfolge der evangelischen Erzählung mit der Reihenfolge der erzählten Tatsachen übereinstimme oder nicht. ‚Wo die Zeitfolge nicht ersichtlich ist, da brauchen wir kein Interesse daran zu haben, in welcher Reihenfolge der Evangelist erzählt haben mag‘ (II 21,52). ‚Es bleibt ungewiß — so II 16,33 —, was zuerst geschehen . . . das ist aber sachlich belanglos, da offenbar alles geschehen ist‘.

Manchmal aber gibt nun der Evangelist selbst zu erkennen, daß er etwas chronologisch erzählen will, oder er legt ein gewisses Gewicht auf diese chronologische Reihenfolge. Sogleich tritt ein anderer Grundsatz des Heiligen in Kraft; er lautet: ‚Ubi autem apparet — so erklärt er nun (II 21,52) — quem narrandi ordinem quilibet eorum (Evangelistarum) tenuerit, si quid moverit quod sibi aut alteri repugnare videatur, *utique* considerandum et *enodandum* est‘.

Die übrigen exegetischen Werke des großen Kirchenlehrers bieten für unsere Frage wenig mehr, was von Bedeutung wäre; aber er fand gleichzeitig (seit dem J. 395) Gelegenheit, sich noch viel ausführlicher in dieser Sache zu äußern; es war dies in seinem brieflichen Verkehr, namentlich mit dem hl. Hieronymus.

3. Augustinus in seinem brieflichen Verkehr

Wir haben bisher den heiligen Augustin zumeist als Gelehrten unter Gelehrten disputieren gehört; mehr oder weniger wird ihn auch seine Korrespondenz unter derselben Rücksicht uns vor Augen führen. So wird es vielleicht am Platze sein, uns kurz umzusehen, wie er etwa vor dem christlichen Volke dachte, noch bevor wir auf die briefliche Aussprache des Heiligen vor einzelnen Privatpersonen eingehen.

Da begegnet uns zunächst die bekannte Stelle aus dem Briefe des Heiligen an Hieronymus (*ep. 71*; al. *10*), wo er uns von einem Aufruhr im christlichen Volke berichtet, der darüber entstand, daß der Bischof von Hippo den bisher gewohnten Schrifttext nach der neuen Übersetzung des Hieronymus abändern und beim Propheten Jonas für cucurbita hedera lesen wollte: ‚Quidam frater noster episcopus, cum lectitari instituisset in ecclesia cui

praeest interpretationem tuam, movit quiddam longe aliter abs te positum apud Jonam prophetam, quam erat omnium sensibus memoriaeque inveteratum et tot aetatum successionibus decantatum: factus est tantus tumultus in plebe, maxime Graecis arguentibus et inclamantibus calumniam falsitatis, ut cogeretur episcopus (ea quippe civitas erat) Judaeorum testimonium flagitare . . . Quid plura? Coactus est homo velut mendositatem corrigere, volens post magnum periculum non remanere sine plebe‘ (n. 5).

Die Stelle gibt uns Kunde davon, daß das Zartgefühl des christlichen Volkes für die Heiligkeit des heiligen Textes seit den Zeiten des Origenes[1]) nicht geringer geworden; daß das Volk auch damals noch mit voller Entschlossenheit für die Unverletzlichkeit seiner Bibel eintrat. Wir verstehen aber auch unter solchen Umständen, warum in den exegetischen Schriften und Erklärungen des Heiligen vor dem Volke verhältnismäßig wenig über dieses Lehrkapitel anzutreffen ist. Er konnte es als festgewurzelt und unangezweifelt, ja eher als ins Extrem übertrieben voraussetzen. In diesem Sinne spricht er sich wohl auch selbst aus; so lobt er seine Gläubigen in *Serm. 240:* ‚Scio fidem vestram i. e. fidem hujus totius multitudinis et eorum qui hodie hic non sunt et tamen fideles sunt; *novi fidem eorum sic esse certam de veritate Evangelistarum, ut expositione mea non indigeant*‘ (n. 1).

Auch betrachtete der Heilige, wie er uns ebenfalls ausdrücklich versichert, die Predigt nicht als die passende Gelegenheit, auf diesen Gegenstand einzugehen (s. Vogels aaO. S. 4). Er fürchtete seinen Hörern mit dergleichen Erörterungen lästig zu fallen: ‚si hoc vobis ostendam et in populo velim ista tractare, multitudo audientium prius obruitur taedio quam reveletur scientia veritatis‘ (*serm. 240,1*). Schwierigere Fälle glaubte er zudem, nicht so ohne weiteres erledigen zu können: ‚Quomodo — so spricht er sich hierüber aus *in Jo* tr. 112,1 — inter se omnes (Evangelistae) conveniant, nec veritati, quae per alium proponitur, ab alio repugnetur: quisquis nosse desiderat, non in his sermonibus, sed in aliis laboriosis litteris quaerat; nec stando et audiendo, sed potius sedendo et legendo

---

[1]) Vgl. diese Zeitschrift XXX [1906] S. 241 ff.

vel legenti aurem mentemque intentissimam praebendo illa condiscat'.

Nichtsdestoweniger fehlt es nicht an Stellen, wo er auch in seinen öffentlichen Ansprachen die Gelegenheit ergreift, seine Gläubigen in unserer Frage zu belehren und ihnen den Glauben an die absolute Widerspruchslosigkeit der Schrift und ihrer Erzählungen einzuschärfen. So tut er zB. gleich an der eben zitierten Stelle aus dem 112. Traktat über das Johannesevangelium. ,Credat tamen, so lesen wir dort im unmittelbaren Zusammenhang, antequam sciat, sive id etiam scire in hac vita possit, sive per aliqna impedimenta non possit, *nihil ab aliquo Evangelista esse conscriptum*, quantum ad hos attinet quos in auctoritatem canonicam recepit Ecclesia, *quod vel ipsius vel alterius non minus veraci narrationi possit esse contrarium*'. Was das aber heißt, daß nichts in der Schrift einen Widerspruch enthalte, können wir uns ohne weiteres denken: ,Cum enim ostendero, inquit, dissonantiam, recte improbo fidem, aut tu qui accipis fidem, ostende concordiam' (*serm. 51,5*).

Dabei handelt es sich gar nicht selten gerade um die historischen Berichte der Schrift; so in der eben zitierten Rede (*serm. 240*), wo es sich um die evangelischen Berichte von den Taten, den Leiden und der Auferstehung unseres Heilandes handelt: ,Manche meinten — so heißt es dort — die Evangelisten widersprächen sich'; ,und diese — so setzt er lakonisch hinzu — sind Feinde ihrer eigenen Seele — cum ipsi essent contrarii animae suae' (n. 1).

Hin und wieder nimmt er sich aber auch vor dem Volke die Mühe, solche scheinbare Widersprüche zusammenzureimen; jedoch nicht ohne gleich hinzuzufügen, daß, wer dies zuwege bringe, zwar gelehrter, aber nicht gläubiger sei: ,Qui novit, quomodo ista defendat, doctior est, non fidelior; habet fidem, habet facultatem defendendi fidem; alius non habet facultatem et copiam et doctrinam defendendi fidem, sed habet ipsam fidem; ille autem qui novit defendere fidem, titubantibus est necessarius, non credentibus' (*serm. 240,1*). Ganz ebenso behandelt er diese Frage *serm. 51,4*; *serm. 235,1*; *serm. 243,1*; *serm. 246,1*. An allen Stellen aber ist wohl zu beachten, wie der Heilige, wo er als Lehrer vor dem christlichen Volke spricht, die ganze Frage als Sache des Glaubens betrachtet und behandelt wissen will.

Eine Stelle findet sich in den erbaulichen Reden des Heiligen an das Volk, die man bei neueren Autoren nicht selten mißbraucht findet; man liest sie *tract. in Jo.* I 1; sie lautet: ,Quia et qui loquitur dicit, quod potest; nam dicere *ut est:* quis potest? Audeo dicere, fratres mei, forsitan nec ipse Joannes dixit *ut est,* sed et ipse *ut potuit,* qui de Deo *homo* dixit, et quidem inspiratus a Deo, sed tamen homo'. Um diese Stelle recht zu verstehen und uns zu überzeugen, daß dieselbe nicht im Widerspruch mit der übrigen Lehre des Heiligen steht, brauchen wir nur ein wenig weiter zu lesen. Der Heilige erläutert sie nämlich selbst mit den Worten: ,Quia vero homo inspiratus *non totum quod est* dixit, sed quod potuit homo, dixit'. Also Johannes hat die Wahrheit nicht erschöpft; was er aber wirklich sagte, ist deshalb noch nicht unwahr, weil er nicht alles sagte, was hätte gesagt werden können, wenn nicht die menschliche Beschränktheit dem göttlichen Instrumente im Wege gestanden wäre.

Doch gehen wir nunmehr zur Durchmusterung jener Quellenschriften über, die uns unvergleichlich reicher über die Anschauungen unseres hl. Lehrers unterrichten; es sind dies seine Briefe.

* * *

Es sind nicht wenige Briefe, in denen Augustin auf unsere Frage zu sprechen kommt. Im allgemeinen spricht er sich hierüber aus in seinem Schreiben an Marcellin (*ep. 143*; al. *7*); dort lesen wir unter n. 3: ,Romani maximus auctor Tullius eloquii: „nullum unquam verbum, inquit de quodam, quod revocare vellet emisit' . . . Sed si in bonam partem accipiatur, ut quempiam talem fuisse credamus, qui cum sapienter omnia loqueretur, nullum unquam verbum quod revocare vellet emisit: hoc potius de hominibus Dei, qui Spiritu Sancto acti loquuti sunt, quam de illo quem sic Cicero laudat, saluberrima pietate credendum est'. ,Si enim — so begründet er dies unter n. 7 — ratio contra divinarum scripturarum auctoritatem redditur, quamlibet acuta sit, *fallit verisimilitudine; nam vera esse non potest.* Rursus si manifestissimae certaeque rationi velut Scripturarum sanctarum objicitur auctoritas, non intellegit, qui hoc facit, et non Scripturarum illarum sensum, ad quem penetrare non potuit, sed suum potius objicit

veritati, nec quod in eis, sed quod in seipso velut pro eis invenit, opponit'.

Dieselben Ideen finden wir wieder in *ep. 147* (al. *112*) *ad Paulinam* n. 4 ff: ,Si divinarum Scripturarum, earum scilicet quae canonicae in Ecclesia nominantur, perspicua firmatur auctoritate, *sine ulla dubitatione credendum est*; aliis vero testibus vel testimoniis quibus aliquid credendum esse suadetur, tibi credere vel non credere liceat, quantum ea momenti ad faciendum fidem, vel habere vel non habere perpenderis'. Die Beispiele aber, auf die er sich sogleich zur Illustration seines Satzes beruft, sind lauter geschichtliche, sowohl profane wie skripturistische: ,A Romulo conditam Romam, vel Constantinopolim a Constantino . . . Adam fuisse primum hominem aut Christum in carne natum passumque resurrexisse' (n. 5). Solche sind es auch, auf die er sich bezieht, wenn er unter n. 14 wiederholt: ,Neque enim fieri ullo modo potest, ut haec Scripturarum auctoritas aliqua ex parte mentiatur'.

Besonders stark und unverhohlen aber verleiht Augustin seiner Überzeugung Ausdruck in der berühmten Kontroverse mit Hieronymus. Sie wird uns hier vornehmlich beschäftigen.

Hören wir zunächst den Sachverhalt! Hieronymus hatte in einem Kommentar zum Schreiben des hl. Apostels Paulus an die Galater gemäß einer bei den griechischen Exegeten weitverbreiteten Ansicht die Meinung vertreten, Petrus habe vor den antiochenischen Christen nur zum Scheine und gegen seine innere Überzeugung die jüdischen Gebräuche und Gewohnheiten mitgemacht; Paulus aber sei nach einer vorhergehenden Verabredung öffentlich auf ihn zu und habe ihn ebenfalls zum Scheine öffentlich vor dem Volke seines Judaisierens halber zurechtgewiesen: ,Petrus sciens circumcisionem et praeputium nihil esse, sed observationem mandatorum Dei, edebat quidem ante cum gentibus; sed pro tempore ab eis se, ne Judaeos a fide Christi perderet, subtrahebat; unde et Paulus eadem arte qua ille simulabat, ei restitit in faciem et loquitur coram omnibus non tam ut Petrum arguat, quam ut hi quorum causa Petrus simulaverat corrigantur'[1]).

---

[1]) Hieronymus in *Ep. ad Gal* 2,14.

Zwei Dinge sind es nun, die dem hl. Augustin an dieser Auslegung nicht gefallen. Einmal wären nach ihr die Apostel als solche simulatorisch d. h. nach Augustin lügnerisch vorangegangen[1]); dann aber müßte, wenn die Sache sich so verhalten hätte, Paulus selbst als inspirierter Autor in dem, was er Gal 2,11 ff über die Angelegenheit berichtete, als unwahr erscheinen. Dort erzählt der Apostel den Vorgang mit den Worten: ‚Cum autem venisset Cephas Antiochiam, in faciem ei restiti, quia reprehensibilis erat. Prius enim quam venirent quidam a Jacobo, cum gentibus edebat; cum autem venissent, subtrahebat et segregabat se, timens eos qui ex circumcisione erant.. *Sed cum vidissem quod non recte ambularent ad veritatem evangelii, dixi Cephae coram omnibus:* „Si tu, cum Judaeus sis, gentiliter vivis et non judaice, quomodo gentes cogis judaizare?"‘

Nur dieser zweite Punkt und die Stellungnahme Augustins bezüglich seiner interessiert uns hier. Daß Augustin auch selbst dies vor allem im Auge hatte, das gibt er mehr denn einmal zu erkennen; so zB. in seinem Briefe an Oceanus: ‚Quod ait apostolus: „Cum viderem quia non recte ingrediuntur ad veritatem evangelii, dixi Petro coram omnibus . . .", nulla est hic tropica obscuritas; verba sunt propria apertae locutionis; hoc profecto doctor gentium his, quos parturiebat, donec Christus formaretur in eis et quibus sub divina adtestatione praedixerat: quae autem scribo vobis, ecce coram Deo, quia non mentior, aut verum dixit aut falsum; *si falsum, quod absit,* quae sequantur advertis . . .‘[2]). Noch viel ausdrücklicher betont er dasselbe in seinem Rechtfertigungsschreiben an Hieronymus *Ep. 82* (al. *19*) n. 4. Auf diese Stelle bezieht sich Hieronymus, wenn er sich in seiner Erwiderung beschwert und sagt: ‚Asseris *reprehensionem Apostolicam* non fuisse dispensatoriam, sed veram; et me non debere docere mendacium, *sed universa quae scripta sunt ita sonare, ut scripta sunt*‘ (*ep. 75;* al. *11* n. 4).

---

[1]) Vgl. *QQ. Evangeliorum* II q. 59; *Contra Mendacium* n. 26 sqq.

[2]) *Ep. 180* (al. *260*) n. 3.

Es handelt sich hier ganz ausgesprochenermaßen um ein historisches Faktum, einen geschichtlichen Vorgang, den Paulus als inspirierter Schriftsteller erzählt; bezüglich solcher Dinge erklärt uns also der hl. Lehrer aufs neue und aufs entschiedenste und ohne Unterlaß seine Meinung. So gleich in seinem ersten diesbezüglichen Schreiben an Hieronymus, mit dem er etwa um das Jahr 394 die Kontroverse eröffnete. ‚*Mihi* enim — so protestiert er dort gegen die Auslegung des Hieronymus — *videtur exitiosissime credi aliquod in libris sanctis haberi mendacium* i. e. eos homines, per quos nobis illa Scriptura ministrata est atque conscripta, aliquid *in libris suis* fuisse mentitos[1]). Alia quippe quaestio est, sitne aliquando mentiri viri boni; et alia quaestio est, utrum scriptorem sanctarum Scripturarum mentiri oportuerit, imo vero non alia, *sed nulla quaestio est*[2]). Admisso enim semel in tantum auctoritatis fastigium officioso aliquo mendacio, nulla illorum librorum particula remanebit, quae non, ut cuique videbitur vel ad mores difficilis vel ad fidem incredibilis, eadem perniciosissima regula ad mentientis auctoris consilium officiumque referatur . . . ita nusquam certa erit in libris sanctis castae veritatis auctoritas . . . Agendum est igitur, ut ad cognitionem divinarum Scripturarum talis homo accedat qui de sanctis libris tam sancte et veraciter existimet, ut nolit aliqua eorum parte delectari per officiosa mendacia‘[3]).

---

[1]) Man beachte, daß hier nur Paulus als inspirierter Schriftsteller in Frage kommt, und zwar insofern er das oben erwähnte Faktum Gal. 2,11 ff berichtet.

[2]) Augustin unterscheidet also, ganz wie wir oben, zwei Fragen; und spricht es ausdrücklich aus, daß er mit Umgehung der ersten sich nur um die zweite kümmere.

[3]) *Ep. 28* (al. *8*) n. 3 sq; ebenso wieder *ib.* n. 5; *ep. 40* (al. *9*) n. 3; und mit besonderer Heftigkeit *De Mendacio* n. 43, wo er dieselbe Sache mit folgenden Worten berührt: ‚In epistola ad Galatas, quae utique sicut ceterae ad doctrinam religionis pietatisque conscripta est, illo loco dicunt Paulum esse mentitum, ubi ait de Petro et Barnaba: „cum vidissem quia non recte ingrediuntur ad veritatem evangelii". Cum enim volunt Petrum ab errore atque ab illa in quam inciderat viae pravitate defendere, *ipsam religionis viam*, in qua salus est omnibus,

,Ita — so schließt er *ep. 40* (al. *9*) n. 5 — et ipse (Petrus) *vere correctus est*, et *Paulus vera narravit, ne sancta Scriptura* quae ad fidem posteris edita est, *admissa auctoritate mendacii tota dubia nutet et fluctuet. Non enim potest aut oportet litteris explicari, quanta et quam inexplicabilia mala consequantur, si hoc concesserimus*'.

Bisher hörten wir den Heiligen immer nur von Lüge sprechen und diese wenigstens vom Bereiche der heiligen Schriften ausschließen; von der Lüge aber unterscheidet auch der hl. Augustin nicht selten den schuldlosen Irrtum; ist dieser mit eingeschlossen? Gewiß; denn von ihm spricht er auf die gleiche Weise wie von der Lüge in dem Rechtfertigungsschreiben, das er um das Jahr 405 an Hieronymus gerichtet hat, an der bekannten Stelle, die die Meinung unseres Kirchenlehrers in klassischer Weise zum Ausdruck bringt: ,Ego enim fateor caritati tuae; solis *eis Scripturarum libris* qui jam *canonici* appellantur *didici hunc timorem honoremque deferre, ut nullum eorum auctorem scribendo aliquid errasse firmissime credam . . . De prophetarum vel apostolorum scriptis, quod omni errore careant, dubitare nefarium est*'[1]).

Unter n. 5 desselben Briefes begegnet er dann einem Einwurfe: ,At enim satius est, credere apostolum Paulum aliquid non vere scripsisse, quam apostolum Petrum non recte aliquid egisse'. ,Hoc si ita est — so antwortet er darauf — dicamus (quod absit) satius esse credere mentiri evangelium quam negatum esse a Petro Christum; et mentiri regnorum librum quam tantum prophetam a Domino Deo tam excellenter electum et in concupiscenda

---

confracta et comminuta scripturarum auctoritate conantur evertere. In quo non vident, non solum mendacii crimen, sed etiam perjurii se objicere Apostolo in ipsa doctrina pietatis, hoc est in epistola in qua praedicat evangelium; ibi quippe ait, priusquam ista narraret: „quae autem scribo vobis, ecce coram Deo, quia non mentior"'.

[1]) *Ep. 82* (al. *119*) n. 3. Es ist dies die Stelle, welche Papst Leo XIII in seine Enzyklika Providentissimus Deus aufgenommen hat; vgl. hiezu Delattre, Autour de la question biblique p. 37. — Ebenso lesen wir *De consensu Ev.* II 12,29: ,omnem falsitatem abesse ab evangelistis decet, *non solum eam quae mentiendo promitur, sed etiam eam quae obliviscendo*'.

atque abducenda uxore aliena commisisse adulterium et in marito ejus necando tam horrendum homicidium. Imo vero *sanctam Scripturam in summo et coelesti auctoritatis culmine collocatam, de veritate ejus certus ac securus legam* — man beachte, daß es sich durchweg um historische Begebenheiten handelt! — et in ea homines vel approbatos vel emendatos vel damnatos veraciter discam potius, *quam facta humana, dum* in quibusdam laudabilis excellentiae personis aliquando *credere timeo* reprehendenda, *ipsa divina eloquia mihi sint ubique suspecta*'.

Dasselbe wiederholt er gelegentlich eines neuen Einwandes, den ihm Hieronymus entgegengestellt hatte, unter n. 7: ,Non est — so lautet er — credibile hoc in Petro Paulum, quod ipse Paulus fecerat, arguisse'. ,Non nunc inquiro — so entgegnet Augustin — quid fecerit (Paulus); *quid scripserit, quaero. Hoc ad quaestionem quam suscepi maxime pertinet:* ut *veritas divinarum Scripturarum ad nostram fidem aedificandam memoriae commendata* non a quibuslibet, sed ab ipsis apostolis ac per hoc in canonicum auctoritatis culmen recepta *ex omni parte verax atque indubitanda persistat.* Nam si hoc fecit Petrus, quod facere debuit: mentitus est Paulus, quod eum viderit non recte ingredientem ad veritatem Evangelii . . . Id ergo faciebat (Petrus), quod facere non debebat; et si tale aliquid Paulus ipse jam fecerat, correctum potius etiam ipsum credam coapostoli sui correctionem non potuisse negligere, quam mendaciter aliquid in sua epistola posuisse — et in epistola qualibet; quanto magis in illa, in qua praelocutus ait: „quae autem scribo vobis, ecce coram Deo, quia non mentior". *Ego quidem illud Petrum sic egisse credo, ut gentes cogeret judaizare; hoc enim lego scripsisse Paulum, quem mentitum esse non credo*'.

Wieder kommt der hl. Augustin in demselben Schreiben an Hieronymus auf diese Sache zurück n. 22, indem er die Frage über die Verbindlichkeit des mosaischen Gesetzes im neuen Testamente abschließt mit den Worten: ,Sed haec, ut dixi, et alia et magna quaestio est; eligat quod voluerit . . .: *dum tamen a scribentibus auctoribus sanctarum scripturarum et maxime ca-*

nonicarum inconcusse credatur et defendatur omnino abesse mendacium: ne dispensatores Christi, de quibus dictum est: „hic jam quaeritur inter dispensatores, ut fidelis quis inveniatur“, tanquam magnum aliquid sibi fideliter didicisse videantur, pro veritatis dispensatione mentiri, cum ipsa fides in latino sermone ab eo dicatur appellata, *quia fit quod dicitur* ... Fidelis igitur dispensator apostolus Paulus procul dubio nobis exhibet in scribendo fidem, quia veritatis dispensator erat non falsitatis; ac per hoc verum scripsit: vidisse se Petrum non recte ingredientem ad veritatem evangelii eique in faciem restitisse, quod gentes cogeret judaizare‘.

Die These selbst aber, von der er in seiner ganzen Disputation ausgegangen war, wiederholt er noch einmal scharf und bündig in n. 24: ‚*Tantummodo scripturis canonicis hanc ingenuam debeam servitutem qua eas solas ita sequar, ut conscriptores earum nihil in eis omnino errasse, nihil fallaciter posuisse non dubitem*‘.

Schärfer als es hier geschieht, kann man die These von der Untrüglichkeit des heiligen Textes — wie aus der ganzen Disputation hervorgeht — a u c h i n g e s c h i c h t l i c h e n B e r i c h t e n, kaum mehr betonen. Gewiß, der hl. Lehrer ist nicht blind gegen die Schwierigkeiten, die sich in der Schrift gerade hier finden können; aber bei einer so klar ausgesprochenen Meinung, wird er das Heilmittel dagegen nie darin finden können, daß er, das rechte Verständnis des Textes vorausgesetzt, denselben als fehlerhaft gelten lassen würde, wie manche unserer neueren Exegeten bereitwillig zuzugeben scheinen. Hören wir, was er von solchen schwierigen Fällen meint! ‚Si aliquid — so *ep. 82* n. 3 — in eis offendero litteris, quod videatur contrarium veritati: nihil aliud quam vel mendosum esse codicem, vel interpretem non assecutum esse quod dictum est, vel me minime intellexisse non ambigam‘. Ebenso hatte er sich bereits in seinem früheren Briefe an Hieronymus (*ep. 28* n. 4) ausgesprochen: ‚Agendum est, ut ad cognitionem divinarum scripturarum talis homo accedat ... ut nolit aliqua eorum parte delectari per officiosa mendacia, potiusque id, quod non intelligit, transeat, quam cor suum praeferat illi veritati; profecto enim cum hoc dicit, credi

sibi expetit, et id agit, ut divinarum scripturarum auctoritatibus non credamus'[1]),

An derselben Stelle schärft er die untrügliche Autorität der Schrift noch einmal ein; fügt aber dann auch hinzu: ,Nisi forte regulas quasdam daturus es, quibus noverimus, ubi oporteat *mentiri,* ubi non oporteat; quod si fieri potest, nullo modo mendacibus dubiisque rationibus id explices quaeso' (n. 5). Willst du dennoch an deiner Meinung festhalten — so lautet seine Bitte an Hieronymus — und Irrtümer in der Schrift für gewisse Fälle zulassen: so gib mir ein sicheres und untrügliches Kriterium an, nachdem ich beurteilen könne, wann dies zulässig sei. Ganz wie heutzutage, lief also auch schon damals die Streitfrage in

[1]) Ganz dieselben Anschauungen finden sich wieder in den Büchern *Contra Faustum*; ganz lehrhaft finden sie sich ausgesprochen l. XI, 5 mit den Worten: ,... distincta est a posterioribus libris excellentia canonicae auctoritatis Veteris et Novi Testamenti, quae Apostolorum confirmata temporibus per successiones episcoporum et propagationes ecclesiarum, tanquam in sede quadam sublimiter constituta est, cui serviat omnis fidelis et pius intellectus. Ibi si quid velut absurdum moverit, non licet dicere: „Auctor hujus libri non tenuit veritatem", sed: „aut codex mendosus est, aut interpres erravit aut tu non intellegis". In opusculis autem posteriorum, quae libris innumerabilibus continentur, sed nullo modo illae sacratissimae canonicarum Scripturarum excellentiae coaequantur, etiam in quibuscunque eorum invenitur eadem veritas, longe tamen est impar auctoritas. Itaque in eis, si qua forte propterea dissonare putantur a vero, quia non ut dicta sunt intelliguntur, tamen liberum ibi habet lector auditorve judicium, quo vel approbet quod placuerit, vel improbet quod offenderit; et ideo cuncta hujusmodi nisi vel certa ratione vel ex illa canonica auctoritate defendantur, ut demonstretur sive omnino ita esse sive fieri potuisse quod disputatum ibi est vel *narratum*, si cui displicuerit aut credere noluerit, non reprehenditur. *In illa* vero *canonica eminentia* sacrarum litterarum, etiam si unus propheta seu Apostolus aut Evangelista aliquid in suis litteris posuisse ipsa canonis confirmatione declaratur, *non licet dubitare quod verum sit;* alioquin nulla erit pagina qua humanae imperitiae regatur infirmitas si librorum canonicorum saluberrima auctoritas aut contemta penitus aboletur aut *interminata confunditur*'. — Man beachte, wie der Heilige hier selbst unterscheidet: quod *disputatum* ibi est *vel narratum*; von beiden Gliedern der Unterscheidung gilt seine Aussprache auf gleiche Weise.

letzter Linie auf die Bestimmung eines sicheren Kriteriums hinaus. Ich weiß aber nicht, ob es dem hl. Augustin mit seiner Bitte so recht ernst gewesen; um Regeln und Normen bittet er, mit deren Hilfe man erkennen könne, ‚ubi oporteat *mentiri*, ubi non oporteat'. Aus den Schriften des Heiligen aber, die er am Anfange seiner Kontroverse mit Hieronymus und nach Beendigung derselben *De mendacio* und *Contra mendacium* geschrieben hat, wissen wir recht gut, daß jede Lüge eine Sünde ist. ‚Quisquis esse aliquod genus mendacii quod peccatum non sit putaverit, decipiet se ipsum turpiter, cum honestum se deceptorem arbitratur aliorum', so lautet sein Grundsatz *De mendacio* 21,42[1]). Die Form seiner Bittstellung selbst läßt uns so erkennen, wie überzeugt er ist, daß man niemals ein solches Kriterium auffinden werde.

Ironisch kommt er auf ein Kriterium, das ihm allein noch möglich zu sein scheint, zu sprechen *Ep. 40* (al. *9*) n. 3: ‚An ibi verum dixisse videbitur (scriptor sacer), ubi hoc dixerit quod lector sapit; cum vero contra sensum lectoris aliquid occurrerit, officioso mendacio deputabitur? Non enim deesse poterunt causae, cur existimetur non solum potuisse, verum etiam debuisse mentiri, si huic regulae conceditur locus'. Er denkt ganz offenbar an die Unmöglichkeit einer solchen Regel in Fällen, wo der Sinn der hl. Schrift offen am Tage liegt.

* * *

Die Ansicht des hl. Augustin ist klar und läßt keinen Zweifel zu. Daß der Heilige Schwierigkeiten fühlte und bei seiner geringeren Erfahrung in den Hilfswissenschaften der Bibel schwerer fühlen mußte als wir heutzutage, liegt auf der Hand. Daß er bei manchen seiner Tastversuche, derlei Schwierigkeiten zu lösen oder zu umgehen, nicht immer Glück hatte, ja manchmal auf Abwege zu geraten schien, die selbst sein so scharf ausgesprochenes Prinzip in Frage stellten, darf uns nicht allzusehr wundern; so wenn ihn *De Consensu Ev.* II 20,49 f die Schwierigkeit, die er im Wortsinn fand, ‚zur Flucht auf das weite Feld des mystischen Sinnes' nötigte (Vogels aaO. S. 116). Glaubte er ja gerade dadurch wieder sein Prinzip von der unver-

---

[1]) Vgl. auch *Contra Mend.* 21,41: ‚Ut inconcusse teneas et defendas in divina religione numquam omnino esse mentiendum'; *Enchiridion* 18,6; 22,7.

letzlichen historischen Wahrheit zu retten; zudem hatte er auch hier eine Lösung unter Beibehaltung des Wortsinnes bereits vorausgeschickt.

Sicher darf man nicht außeracht lassen, was er selbst Retract. II 16 gerade von diesen Büchern De consensu Ev. bemerkt hat: daß er dieselben — und ähnliches gilt wohl auch von anderen seiner Werke — in einem Zuge (in continuo) geschrieben und die Lösung dargeboten habe, wie sie der Augenblick ihm eingegeben; Entgleisungen der Gedanken dürften darum dort nicht allzusehr befremden. Im Prinzip ist er sich in seinem späteren Leben stets gleich geblieben, in jenem Prinzip, das er so drastisch *Confess* XII 23 zum Ausdruck gebracht: ‚discedant a me omnes qui ea quae falsa sunt Moysen dixisse arbitrantur'.

4. Der hl. Hieronymus

Der Lauf unserer Untersuchung hat uns nun wieder auf Hieronymus geführt. An einer anderen Stelle schon haben wir gehört, mit welchem Feuereifer er an der Seite des hl. Epiphanius gegen Origenes und seine Schule für die Wahrheit der Schrift und ihrer hl. Geschichte eingetreten; und dies, obwohl er die Stelle aus dem Kommentar des Alexandriners zum Briefe an Philemon kannte, mit der seine Apologeten ihn zu rechtfertigen suchten, die da lautet: ‚Wer an Gott glaubt und die von ihm stammenden Lehren als wahr annimmt, der glaubt auch, daß Adam als der erste Mensch gebildet ward, der glaubt auch, daß Gott eine aus den Rippen Adams genommen und daraus die Eva gebaut hat, daß sie dessen Weib sei; der glaubt auch, daß Enoch, weil er in 200 Jahren Gott gefallen, nachdem er den Methusalem gezeugt hat, hinweggenommen ward, und glaubt von Noe, daß er den Auftrag erhalten hat, die Arche zu bauen usw.'[1]). Obwohl Hieronymus also ganz gut wußte, daß Origenes nur in einzelnen und nicht gerade zahlreichen Berichten die historische Wahrheit des biblischen Berichtes in Frage zog, war dies für ihn Grund genug, seinen Verteidigern mit den Worten Theophils von Alexandrien zuzurufen: ‚Quae illum ratio . . . perduxit, ut allegoriae umbris et cassis imaginibus *scripturarum tolleret veritatem?*'[2])

---

[1]) S. diese Zeitschrift XXX [1906] S. 230 f.

[2]) Ep. 98 n. 10.

Diesen Standpunkt vertritt Hieronymus, wenn er die Osterbriefe Theophils durch seine Übersetzung der lateinischen Welt darbietet, denselben Standpunkt nimmt er ein, wo er den Brief des hl. Epiphanius an Johannes von Jerusalem übersetzt und seinem Freunde Pammachius gegenüber verteidigt[1]), denselben Standpunkt hält er fest, da er im eigenen Namen dem Patriarchen von Jerusalem gegenübertritt. ‚Octo tibi — so redet er seinen Gegner an — de spe fidei christianae quaestionum capita objecta sunt' (c. 6). Er zählt sie ihm gleich im folgenden Kapitel auf; der sechste Punkt von den achten ist: ‚quod sic paradisum allegorizet, *ut historiae auferat veritatem*'. Von der Rechtfertigung aber, mit der sich Johannes gegen die acht Anklagepunkte wehrte, meint Hieronymus noch im sechsten Kapitel: ‚Tria tantum tangis et praeteris; in caeteris grande silentium est; si ad septem absolutissime respondisses, haererem tamen in *uno crimine* et quod tacueras, hoc tenerem'. So gehört auch der Artikel, daß die Geschichte der hl. Schrift in ihrer vollen Wahrheit aufrecht zu halten sei, zu den ‚christlichen Glaubensartikeln'; und daß Johannes diesen geleugnet oder in Frage gestellt, gehört zu ‚den Pfeilen, mit denen er durchbohrt, zu den Wurfgeschossen, mit denen er verwundet ist' (c. 8)[2]).

In einer ganz anderen Situation werden wir den ‚maximus in exponendis sacris Scripturis Doctor' nunmehr finden. Gegen die Origenisten der schärfste Anwalt der untrüglichen Wahrheit der biblischen Geschichte, finden wir ihn nunmehr selbst ganz in derselben Frage auf das heftigste angegriffen und dies von keinem anderen als vom hl. Augustinus[3]).

---

[1]) Ep. 51 n. 5.

[2]) Vgl. hierüber diese Zeitschrift XXX [1906] S. 448 ff; *Delattre*, Autour de la question biblique c. V § 7.

[3]) Die Enzyklika Providentissimus Deus nannte nach dem Vorgang der liturgischen Oration auf das Fest des hl. Hieronymus diesen den Doctor *maximus* in exponendis sacris Scripturis. Ob ihm deshalb ich weiß nicht was für autoritatives Übergewicht über die anderen Väter im allgemeinen oder über den hl. Augustin im besondern zukommt, gar noch dort, wo es sich um die Wahrheit und Wahrhaftigkeit der Schrift dreht: das hat Delattre, Autour de la question biblique S. 35 ff so gründlich erörtert, daß wir uns ein näheres Eingehen auf diese Sache sparen können. —

Kein Zweifel, ihn, den hl. Hieronymus, hat der Kirchenlehrer von Hippo vor allen anderen im Auge, wo er in seiner Schrift *De Mendacio* gegen ungenannte Exegeten polemisiert mit den Worten: ‚In epistola ad Galatas, quae utique sicut ceterae ad doctrinam religionis pietatisque conscripta est, illo loco dicunt *Paulum esse mentitum,* ubi ait de Petro et Barnaba: „cum vidissem quia non recte ingrediuntur ad veritatem evangelii“. Cum enim volunt Petrum ab errore atque ab illa in quam inciderat viae pravitate defendere, *ipsam religionis viam* in qua salus est omnibus *confracta et comminuta scripturarum* auctoritate *conantur evertere*‘ (n. 43). Persönlich spricht er sich ihm gegenüber aus Ep. 40: ‚Et ipse (Petrus) *vere* correctus est et Paulus *vera narravit, ne sancta scriptura* quae ad fidem posteris edita est *admissa auctoritate mendacii tota dubia nutet et fluctuet;* non enim potest aut oportet litteris explicari, quanta et quam inexplicabilia mala consequantur, si hoc concesserimus‘ (n. 5). Dieselbe Mahnung aber und Warnung wiederholt er an vielen anderen Stellen seiner diesbezüglichen Schreiben an Hieronymus; s. oben S. 635 ff.

Noch mehr wird uns befremden, daß der hl. Hieronymus in seinem Antwortschreiben seinem Gegner nicht unklar zu verstehen gibt, wie man mit einem Irrtum der biblischen Berichte auf jeden Fall zu rechnen habe, ob man nun seiner Interpretation folge oder der Augustins: ‚Nec multum interest inter meam et tuam sententiam, qua ego dico et Petrum et Paulum timore fidelium Judaeorum Legis exercuisse, imo simulasse mandata, tu autem asseris hoc eos fecisse clementer, non mentientis aestu, sed compatientis affectu, dummodo illud constet, vel metu vel misericordia eos simulasse se esse quod non erant‘ (ep. 112 n. 17). Und schon unter n. 11 hatte er gesagt: ‚Didicimus quod propter metum Judaeorum et Petrus et Paulus aequaliter finxerint se Legis praecepta servare; qua igitur fronte, qua audacia Paulus in altero reprehendit quod ipse commisit?‘

Etwas ähnliches gilt, wenn wir Autoren mit Stellen aus Augustins exegetischem Erstlingswerk (De Gen. contra Manichaeos) operieren sehen, als hätte dieser Heilige später niemals mehr etwas hierüber geschrieben.

Hat also der große Bibelgelehrte hier von seiner früheren Meinung abgeschwenkt oder wenigstens ihre Schärfe gemildert? ist er nunmehr selbst, zum Teil wenigstens, auf jene Lehrmeinung verfallen, die er vordem als Häresie in anderen so heftig verfolgt hatte? Kaum glaublich; doch sehen wir einmal etwas näher zu!

* * *

Vor allem setzt der hl. Augustinus in seinem Gegner mit einer Sicherheit, die keine Täuschung fürchtet, voraus, daß dieser derselben Anschauung über die Wahrhaftigkeit der Schrift und der hier einschlägigen historischen Partien derselben huldige wie er selbst; sein Haupt-, im Grunde sein einziges Argument stützt sich auf diese Voraussetzung; hätte er auch nur von ferne glauben dürfen, daß Hieronymus hier anderer Meinung sein könne als er, so ging seine Beweisführung ganz und gar daneben. In der Tat redet er ihm, noch als er das dritte Mal ihn zum Widerruf aufforderte, in diesem Sinne zu: ‚Nec te, mi frater, sentire aliquid aliter existimo — prorsus, inquam, non te arbitror sic legi tuos libros velle tanquam prophetarum et apostolorum: de quorum scriptis quod omni errore careant dubitare nefarium est‘ (Ep. inter Hieronym. 116 n. 3. *M* 22,937). Und lange vorher ep. 40 hatte er ihm gesagt: ‚Non opus est hanc causam multis verbis agere, praesertim apud te cui sapienter providenti dictum est satis‘ (n. 3).

In der Tat ist kein einziger Gedanke in den Ausführungen Augustins, der sich nicht auch in derselben Weise in den Schriften seines Gegners ausgesprochen fände. Ganz wie sein Gegner kennt auch Hieronymus die Geschichte als die Disziplin der Tatsachen: ‚historia . . . quid factum sit refert‘[1]). Der hl. Augustin beansprucht das Charisma der untrüglichen Wahrheit einzig und allein für die inspirierten Schriftsteller; ganz so Hieronymus in einem Briefe an Theophil: ‚Scio aliter habere apostolos, aliter reliquos tractatores: illos *semper vera dicere,* istos in quibusdam ut homines errare‘ (ep. 82 n. 7). Wenn eine Stelle wirklich ernstere Schwierigkeiten macht, ist eher auf andere exegetische Mittel

---

[1]) Ep. 121 c. 8, ebenso tract. in Is 6,1—7 (Anecd. Mareds. III 3,107). Über das Verhältnis der biblischen Geschichte zur profanen vgl. in Ez 26,6 f (M. 25,242); dazu Schade, Die Inspirationslehre des hl. Hieronymus S. 80 f.

zu denken, etwa daß die Leseart durch die Nachlässigkeit der Abschreiber fehlerhaft geworden sei, meint Augustin; dasselbe Prinzip setzt sein Gegner voraus, wenn er an Vitalis schreibt: ‚Et si quidem in historiis aliter haberent Septuaginta interpretes, aliter Hebraica Veritas: confugere poteramus ad solita praesidia et arcem linguae tenere vernaculae; *nunc vero cum et ipsum authenticum et caeteri interpretes pari auctoritate consentiant, non in scriptura, sed in sensu est difficultas*‘ (n. 2)[1]. Auf keinen Fall aber, so versichert uns Hieronymus ganz wie Augustinus, kann die Schrift falsch berichten; so fährt er gleich an der eben berührten Stelle fort: ‚Quis enim crederet mortalium, ut undecim annorum puer generaret filium? Multa et alia dicuntur in Scripturis quae videntur incredibilia, *et tamen vera sunt;* neque enim valet natura contra naturae Dominum‘.

Gar keinen Zweifel läßt in dieser Sache die über alle Maßen deutliche Aussprache übrig, wie wir sie im Kommentar des hl. Lehrers zum Schreiben des Apostels an Philemon lesen, die man wohl auch das skripturistische Glaubensbekenntnis des Heiligen genannt hat[2]). Die Stelle lautet: ‚Quod autem dico tale est. Credit quispiam in conditorem Deum: non potest credere nisi prius crediderit de sanctis ejus vera esse quae scripta sunt: Adam a Deo plasmatum, Evam ex costa illius et latere fabricatam, Enoch translatum, Noe naufrago solum orbe servatum; quod primus Abraham de terra sua et cognatione jussus exire circumcisionem quam in signum futurae prolis acceperat posteris dereliquit; quod Isaac oblatus victima sit et pro illo aries immolatus coronatusque sentibus passionem Domini deformarit; quod Moyses et Aaron decem plagis Aegyptum afflixerint; quod ad vocem Jesu filii Nave preceque steterit sol in Gabaon et luna in valle Ailon. Longum est universa Judicum gesta percurrere, et *totam* Samson fabulam[3]) ad veri solis (hoc quippe nomen ejus sonat) trahere sacramentum. Ad Regum libros veniam quando in tempore mensis obsecrante

---

[1]) Vgl. auch Com. in ep. ad Tit. 3,9 (Schade aaO. S. 56).

[2]) Delattre aaO. S. 54.

[3]) Zum Worte fabula vgl. Katholik [1911] VI S. 415.

Samuele, pluviae de coelo et flumina repente manarunt et David unctus in regem est, et Nathan et Gad prophetarunt mysteria, cum Elias igneo raptus est curru et Elisaeus spiritu duplici mortuus mortuum suscitavit. Haec et caetera quae de sanctis scripta sunt, nisi quis *universa* crediderit, in Deum sanctorum credere non valebit nec adduci ad fidem Veteris Testamenti, nisi quaecunque de patriarchis et prophetis et aliis insignibus viris narrat *historia*, comprobarit: ut ex fide Legis[1]) ad fidem veniat Evangelii et justitia Dei in eo reveletur ex fide in fidem, sicut scriptum est: Justus autem ex fide vivit[2]).

Diese Erklärung läßt an Klarheit nichts zu wünschen übrig; aber wie oft kehren nicht ganz ähnliche Aussprüche in den Schriften des Einsiedlers von Bethlehem wieder! Ganz allgemein drückt er sich in seiner Epistel über die Wüstenstationen c. 1 aus: ‚Nulli dubium est *facta esse quae scripta* sunt‘. Und mit einem ge-

---

[1]) Zum Worte ‚Legis‘ beachte man, was derselbe Heilige Ep. 121 (Migne PL 22,1024) n. 8 erklärt: ‚Historia quoque quae praecepta non continet, sed quid factum sit refert ab apostolo Lex appellatur‘. — In Is 6,1 sqq (Anecdota Mareds. III 3,107).

[2]) Migne PL 26,608 f. — Man wird unwillkürlich an die Stelle erinnert, die Origenes seinem Kommentar über denselben Brief an Philemon eingefügt hatte; s. oben S. 641. Hieronymus zeigt sich hier abhängig von seinem Meister; seine Aussprache übertrifft jedoch die des Alexandriners bei weitem an Schärfe und Klarheit. Auch mit seinem Gegner findet er sich hier wieder zusammen, der sich in ganz ähnlichen Auslassungen ergeht, wo er gegen Faustus l. XXVI erklärt: ‚Quidquid de Enoch et de Elia et de Moyse Scriptura Sancta certis et magnis suae fidei documentis in summo culmine auctoritatis locata testatur, hoc *credimus*, non quod Faustus nos credere suspicatur (3) . . . Per hoc quid de Elia factum sit, nescimus; hoc de illo tamen credimus, quod verax Scriptura testatur (4) . . . Postremo ut sine ulla ratiocinatione et plana fidei veritate a nobis audiatis, cur Eliam hominem natum raptum esse divinitus de terra credamus, Christum autem et ex virgine vere natum et in cruce vere mortuum; haec ideo credimus, quia et illud de Elia et hoc de Christo Sacra Scriptura testatur, cui nemo pius nisi qui credit, nisi impius nemo non credit (6); vgl. auch c. 7 f. Mehr allgemein hatte er dasselbe ausgesprochen: ‚Eis quippe divinis libris de antiquis viris credendum est, qui tam longe futura dixerunt, quae praesentia nunc videntur‘ (XXII 67).

wissen religiösen Abscheu verwahrt er sich gegen die gegenteilige Meinung in seinem Schreiben an Pammachius (ep. 57) unter N. 9: ‚Haec replico non ut Evangelistas arguam falsitatis; hoc quippe *impiorum est* Celsi, Porphyrii, Juliani‘.

Schon deshalb ist es nicht angebracht, aus diesem Briefe des Heiligen Kapital zu schlagen gegen die Reinheit seiner Auffassung von der Wahrheit der biblischen Geschichte. Gewiß, er häuft in diesem Schreiben cc. 7—10 die scheinbaren Widersprüche in den hl. Schriften auf eine ganz unheimliche Weise. So habe Markus eine Episode aus der Geschichte des Königs David in die Zeit des Hohepriesters Abiathar verlegt, und nicht, wie es in der alttestamentlichen Quellenschrift heißt, in die Abimelechs; so habe sich Stephanus in seiner Rede in der Apostelgeschichte vielfach vertan: ‚Abraham hat seine Höhle nicht von Emor, sondern von dem Sohne Seors, Ephron, erhalten: er ist auch nicht in Sichem, sondern in Hebron begraben; die zwölf Patriarchen nicht in Arboch, sondern in Sichem; endlich hat nicht Abraham den Acker gekauft, sondern Jakob‘ (Schade aaO. 64).

Aber alle diese Stellen geben uns noch nicht das Recht, den Heiligen zu einem Anwalte des Irrtums in den hl. Schriften zu machen; seine sonstige grundsätzliche Aussprache in dieser Frage ist zu klar; er müßte zuvörderst diese samt und sonders über den Haufen werfen, was er sicher nicht getan hat. Aber wie sollen wir uns dann jene auffallende Expektoration Pammachius gegenüber erklären? — Der Heilige wollte sich in jenem Briefe vor seinem römischen Freunde gegen einen Vorwurf rechtfertigen, den Rufinus erhoben hatte: seine Schriftübersetzung sei zu frei und unterliege selbst dem Vorwurf der Fälschung. Er tut dies, indem er sich auf den Grundsatz zurückzieht, es komme bei einer Übersetzung nicht so sehr auf die Worte als vielmehr auf den Sinn an; um dies Prinzip zu erhärten, beruft er sich auf das Beispiel der Apostel, die ja auch in ihren Zitaten aus den Schriften des Alten Testamentes sich nicht sklavisch an die Worte hielten, wenn nur der Sinn gewahrt bliebe. Dabei lag es in seinem Interesse, möglichst krasse Beispiele vorzuführen, um die Verlegenheit, in der sich sein Gegner befinde, möglichst scharf vor Augen zu stellen.

Bei allem dem aber einen wahren Irrtum einzuräumen, lag ihm nicht im Sinne; zu allem Überflusse wiederholt er gerade auch hier mitten in seiner Aufzählung seine Grundsätze und seine wahre

Gesinnung von der Wahrheit der Schrift mehr als einmal; die Erklärung, die er zum Schlusse der Aufzählung (c. 9) abgibt, haben wir soeben gehört; aber auch vorher unter c. 7 hatte er sich schon vernehmen lassen: ‚Accusent Apostolum falsitatis, quod nec cum Septuaginta congruat translatoribus, et quod his majus est, erret in nomine; pro Zacharia quippe Jeremiam posuit‘. — ‚*Absit*, so drückt er seine eigene Gesinnung aus, *absit* hoc de pedissequo Christi dicere!‘ — Schließlich verheißt er dann auch eine Lösung aller dieser Schwierigkeiten zu bieten‘[1]).

Auch sonst läßt sich's der Heilige oft schwere Mühe kosten mit der Lösung von aufsteigenden Schwierigkeiten in der Schrift und ihrer Geschichte; gelehrt und in der Bibel zu Hause wie kein zweiter, fühlte er auch die Probleme, die sie darboten, mehr als jeder anderer. Aber so sehr dieselben ihn auch belästigten, zur Anerkennung von Irrtümern irgendwelcher Art ließ er sich unter keiner Bedingung herbei. Hören wir, wie er uns seine Gedanken und seine ganze Seele eröffnet in einem Briefe an Damasus! ‚Genesim Exodumque percurrens repperi loca in quibus scripta sunt quae videntur facere quaestionem. Ac primo aestimabam, spiritualibus spiritualia comparans, indissolubilia esse sicut et multa sunt alia . . . Dum haec et multa hujusmodi mecum sollicitus volverem, aperuit mihi ostium qui habet clavem David et introduxit me in cubiculum suum posuitque in foramine petrae, ut post spiritum saevientem, post terrae meae motum, post incendium ignorantiae quo urebar, vox ad me aurae lenioris accederet diceremque: „Inveni quem quaesivit anima mea; tenebo eum, et non dimittam“. Etenim cum videatur Scriptura inter se esse contraria, *utrumque verum est, cum diversum sit*‘ (10)[2]).

Eingehender hat Schade alle die Bemühungen registriert, die der Heilige allenthalben aufwendet, um scheinbare Widersprüche in der heiligen Geschichte auszugleichen[3]). Seine weitläufigen Untersuchungen konnte er mit den Worten beschließen: ‚Es dürfte wohl nicht zu viel behauptet sein, wenn aus den Grundsätzen, die Hieronymus aufstellt, und aus dem Eifer, welchen er bei der Versöhnung von Dissonanzen

---

[1]) Schade aaO. S. 63 ff; Katholik XXX (1911) S. 418.

[2]) Vgl. hiezu Grützmacher, Hieronymus I S. 211 f.

[3]) AaO. S. 50 ff.

entwickelt, als Endresultat konstatiert wird, daß Irrtum und Lüge aus der Heiligen Schrift ausgeschlossen sind. Und wenn Zöckler trotz der theoretisch aufgestellten Sätze von der inneren Widerspruchslosigkeit und Untrüglichkeit der Schrift Hieronymus an der Hand mehrerer Beispiele einem ziemlich laxen Inspirationsbegriff huldigen läßt, so übersieht er dabei, daß dieser für die meisten Beispiele auch eine Lösung beibringt'[1]).

* * *

Man hat nun auch bei unserem Heiligen, ebenso wie bei Augustinus geltend gemacht, daß er eben durch die Allegorie vielfach die historischen Schwierigkeiten weggeräumt und umgangen, so aber auch zugegeben habe, daß dieselben mit der Wahrheit unvereinbar seien[2]). Auch Schade hat der Auffassung Raum gegeben, als ob der Heilige Allegorese getrieben auf Kosten des historischen Sinnes: ‚Es gibt einmal eine Reihe — so sagt er — von Beispielen, bei denen der bethlehemitische Einsiedler den geschichtlichen Sinn ablehnt' (Katholik VII [1911] S. 413), und schon in seiner Schrift über Hieronymus spricht derselbe Verfasser von Beispielen, ‚welche der literalen Auffassung die Möglichkeit ganz und gar absprechen' (S. 125).

Es läßt sich nun nicht leugnen, daß es aus der Zeit vor dem Jahre 394 in der Tat Stellen in den exegetischen Arbeiten des Heiligen gibt, die diese Annahme rechtfertigen; ob es freilich deren so viele sind, daß wir gleich von einer ganzen Reihe sprechen dürften, will ich dahin gestellt sein lassen. Sie betreffen stets solche Dinge, die dem Heiligen physisch oder moralisch unmöglich vorkommen, vielfach auch nicht so sehr geschichtliche Tatsachen als moralische Dinge; die Berechtigung seines Verständnisses aber erweist er aus dem Vorkommen von Metaphern, ganz wie es einst Origenes getan[3]). So kehren in einem fort wieder das Lendentuch des Propheten Jeremias, die eheliche Verbindung Osees mit einer Buhlerin, der sträfliche Verkehr zwischen Juda und Thamar.

Im übrigen dürfen wir die Sache auch für die frühere Zeit des Heiligen nicht übertreiben; und dies scheint mir Schade zu tun, wenn er alle jene Stellen, in denen Hieronymus eine Mißachtung

---

[1]) AaO. S. 63. — Vgl. auch Delattre, Autour de la question biblique p. 180.

[2]) Vgl. Grützmacher aaO. I S. 211; II S. 260.

[3]) Vgl. Schade aaO. 125 ff.

des historischen Sinnes vor dem allegorischen zum Ausdruck bringt, von Preisgabe des Wortsinnes versteht. Gewiß mußte oft und oft der historische Sinn vor dem allegorischen das Feld räumen, aber dies betraf gemeiniglich doch nur die praktische Verwertung des heiligen Textes für die Erbauung der Leser, indem weder der Leser eine würdige Frucht ernten könnte, noch für Gott ein würdiger Zweck ersichtlich wäre, wollte man gewisse Stellen nach ihrem historischen Wortlaut beachten. Daß aber auch eben dadurch der historische Sinn in Abrede gestellt wäre, das wäre erst noch zu erweisen; da klingt die Stelle, welche auch Schade im Katholik aaO. S. 414 anführt, doch so ganz anders: ‚Die heiligen Schriften sollen wir nach der Geschichte auffassen, so wie sie geschrieben stehen; aber wir sollen sie auch auskochen mit dem Feuer des heiligen Geistes und alles, was dem Buchstaben nach unpassend und unerklärlich zu sein scheint, auf geistige Weise erklären‘. Das heißt nur soviel als: Wir sollen die Schrift in ihrer geschichtlichen Bedeutung, so wie sie geschrieben ist, belassen; aber damit wir auch Nutzen haben — auch an Stellen, die ihrem Wortsinne nach ihn nicht so leicht gewähren — sie zugleich auskochen, d. h. im geistigen Sinne auffassen. Sicher heißt dies nicht gleich: wir wollen den historischen Sinn in Abrede stellen. In diesem Sinne ließe sich meines Erachtens selbst die Stelle, die sich im Schreiben an Nepotian (ep. 52,2 f) findet; ebenso die Stellen in Ez 47,1 ff (M 25, 468), tract. in Mc 9,1—7 (Anecd. Mareds. III 2,351) und im allgemeinen alle jene Stellen, die Schade auf S. 112 anführt, erklären.

Was werden wir aber nun zu den, wenngleich nicht so zahlreichen Stellen sagen, die das historische Verständnis vollständig zu leugnen scheinen? Nichts anderes, als was wir gleich in einer anderen Frage ausführen werden: Hieronymus hatte ein an sich richtiges Prinzip (daß nämlich die Metapher kein wörtliches Verständnis zulasse) fälschlicher Weise auf eine verwandte Sache (die Allegorie) übertragen, und glaubte sich damals in seiner ersten Zeit damit beruhigen zu können[1]). Erst als er durch das Entbrennen der orige-

[1]) Man unterlasse nicht diesbezüglich zu vergleichen, was wir in ep. 46 ad Marcellam c. 6 lesen, wozu Schade aaO. S. 49 bemerkt: ‚Wenn es also in der Apokalypse heißt, daß der Heiland in Sodoma und Ägypten gekreuzigt worden ist, so kann dies nur im übertragenen Sinne (spiritualiter) verstanden werden‘. — Hier hätten wir das Prinzip des Heiligen ganz richtig verwertet.

nistischen Streitigkeiten auf das Unzukömmliche seines Verfahrens aufmerksam gemacht und sich desselben bewußt geworden, ist er zur vollen Klarheit in dieser Sache durchgedrungen und hat die ihm anhaftende Halbheit abgestreift. Nunmehr treffen wir jene schroff gegen Origenes Stellung nehmende Aussprache, die uns seine eigenste und wahre Gesinnung gegen die heilige Geschichte auch mitten in der Allegorese eröffnet. ‚Non tam pertinaces sumus — so läßt er auch jetzt noch die Allegorese bei ihrem Rechte — ut allegoriam, si pia sit et de veritatis fonte ducatur, refutandam putemus; ita dumtaxat — so setzt er bei — si non sit contraria veritati, non pervertat historiam, si sensum Scripturae sanctae sequatur et non voluntatem perversi interpretis scripturarum praeferat auctoritati'. So spricht er sich im Traktat in Is 6,1 ff aus; so mit ungewöhnlicher Schärfe und steter Wiederholung im Kommentar zu Jerem.[1]); so oft und oft in seinen Briefen aus jener Zeit[2]). Dies ist die endgültige Stellungnahme des Heiligen in unserer Frage; sie kann allein für uns maßgebend sein, wo wir untersuchen, was er denn eigentlich über die Wahrheit der Geschichte gedacht habe; und diese endgültige Aussprache duldet keine Trübung in der Reinheit und Wahrhaftigkeit der heiligen Geschichte. Doch gehen wir nunmehr zur Lösung der oben vorgelegten Frage über, zur Frage, wie er gerade über diesen Gegenstand mit Augustin in Streit kommen konnte!|

* * *

Die unzweideutige Aussprache, von der wir bisher Zeuge gewesen, läßt keinen Zweifel übrig: Hieronymus denkt in unserer Frage ganz wie sein Gegner Augustinus. Dieser hat sich in ihm nicht getäuscht, wenn er von ihm voraussetzt: ‚Nec te mi frater sentire aliquid aliter existimo'. Wie kommt er nun aber dazu, sich auf seine Meinung zu versteifen, ja seinem Widerpart zu bedeuten, daß man sich in der umstrittenen Angelegenheit auf jeden Fall mit einer Unwahrheit abzufinden habe?

---

[1]) Vgl. Schade aaO. S. 118 f.

[2]) Vgl. beispielshalber ep. 64,7 ad Fabiolam; ep. 73,9, wo er die scharfe Redeweise gebraucht: ‚*Stultum est*, id quod in typo dicitur . . . sic quosdam referre ad ἀναγωγὴν, ut historiae auferant veritatem'; ep. 74; ep. 108, wo er die hl. Paula lobt eo, quod amaret historiam, et hoc veritatis diceret fundamentum'.

Wenn der hl. Hieronymus meinte: ‚Nec multum interest inter meam et tuam sententiam, qua ego dico, et Petrum et Paulum timore fidelium Judaeorum Legis exercuisse, imo simulasse mandata; tu autem asseris hoc eos fecisse clementer' — so täuscht er sich zunächst; denn selbst wenn seine ganze Argumentation zu Recht bestünde, hätte er nur gezeigt, daß Paulus nicht anders wie Petrus die Übung des jüdischen Gesetzes hin und wieder geheuchelt hätte; nicht aber, daß er als inspirierter Schriftsteller etwas Erheucheltes als geschichtlichen Tatbestand niedergeschrieben habe.

Wir müssen also seine ganze Argumentation als argumentum ad hominem auffassen, die nur beabsichtigte, darzutun, daß auch die Auffassung des Gegners nicht ohne Schwierigkeiten bleibe[1]). Daß er einen Irrtum in der hl. Schrift zulasse, räumt er mit keinem Worte ein; im Gegenteil bemerkt Delattre ganz mit Recht: ‚Loin de recourir aux apparences historiques, il prétend que le texte même de S. Paul révèle le fond des choses, tel que lui, Jérôme, l'entend' (aaO. S. 38). Ausdrücklich verwahrt er sich auch selbst gegen eine derartige Unterstellung im 11. Kap. desselben Briefes: ‚Ego imo alii ante me exposuerunt causam quam putaverant, non officiosum mendacium defendentes, sicut tu scribis, sed ostendentes honestam dispensationem, ut et apostolorum prudentiam demonstrarent et blasphemantis Porphyrii impudentiam coercerent, qui Paulum et Petrum puerili dicit inter se pugnasse certamine'.

Im übrigen will Hieronymus seine Antwort durchaus nicht als endgültig, auch nicht einmal von seiner Seite, betrachtet wissen; ja er will sie gleichsam nicht einmal als die eigene aufrecht erhalten und angesehen wissen. ‚Primum respondeo — so sagt er ep. 112 n. 4 — debuisse prudentiam tuam Praefatiunculae Commentariorum meorum meminisse, dicentis ex persona mea: „Quid igitur ego stultus aut temerarius, qui id pollicear quod ille non potuit? Minime: quin potius in eo ut mihi videor cautior atque timidior, quod imbecillitatem virium mearum sentiens, Origenis Commentarios secutus sum. Itaque ut simpliciter fatear, legi haec omnia et in mente

---

[1]) Ganz ähnlich ist ja sein Verhalten im Briefe an Pammachius wozu vgl. Schade S. 64 ff. Katholik (1911) S. 415.

mea plurima coacervans, accito notario vel mea vel aliena dictavi nec ordinis nec verborum, interdum nec sensuum memor." Si quid igitur reprehensione dignum putaveras in explanatione nostra, eruditionis tuae fuerat quaerere, utrum ea quae scripsimus, haberentur in Graecis, ut si illi non dixissent, tunc meam propriam sententiam condemnares: praesertim cum libere in Praefatione confessus sum, Origenis Commentarios me esse secutum, et vel mea, vel aliena dictasse; et in fine ejusdem capituli quod reprehendis scripserim: „Si cui iste non placet sensus, quo nec Petrus peccasse nec Paulus procaciter ostenditur arguisse majorem, debet exponere, qua consequentia Paulus in altero reprehendat, quod ipse comisit". Ex quo ostendi, *me non ex definito id defendere*, quod in Graecis legerem; sed ea expressisse quae legeram, ut lectoris arbitrio derelinquerem, utrum probanda essent an improbanda'.

Freilich meint er im 6. Kap. auch wieder: ‚Si igitur me reprehendis errantem, patere me, quaeso errare cum talibus; et cum erroris mei multos socios habere perspexeris, tu veritatis tuae saltem unum adstipulatorem proferre debebis'. Damit er aber nicht lediglich aus der Autorität anderer die ganze Frage zu lösen scheine, schließt er dann seine Argumentation an, von der wir eben sagten, daß sie lediglich eine Argumentation ad hominem sei und den Kern der Sache nicht berühre.

Auf diese Argumentation antwortete ihm nun der hl. Augustin in einem neuen Schreiben[1]), in dem er alle Schwierigkeiten und Mißverständnisse, die sein Gegner noch geltend gemacht hatte, trefflich löst. Ausweichend zwar, aber doch mit Worten vollster Anerkennung erwidert Hieronymus ep. 134: ‚Duobus libellis tuis eruditissimis et omni eloquentiae splendore fulgentibus ad tempus respondere non potui: non quo quidquam in illis reprehendendum putem, sed quia juxta Apostolum unusquisque in suo sensu abundet, alius quidem sic, alius autem sic. Certe quidquid dici potuit et sublimi ingenio de Scripturarum sanctarum hauriri fontibus, a te positum

[1]) Dieses wird unter den Briefen des hl. Hieronymus (Ed. Vallarsi) unter Nr. 116 aufgeführt.

atque dissertum est'. Auch trug er bereits in einer zweiten Streitschrift gegen Rufin der Anschauung seines Gegners Rechnung[1]); und obwohl er in seinem Isaiaskommentar, vielleicht weil er die letzte Antwort Augustins noch nicht erhalten hatte, ein neues Bedenken gegen dessen Auffassung geltend macht[2]), gibt er endlich in seinem Dialog gegen die Pelagianer seine eigene Meinung preis, um der gegnerischen sich endgültig anzuschließen: ‚Quis est enim — so lesen wir I 22 — qui non quasi in pulcro corpore aut naevum aut verrucam habeat? Si enim ipse apostolus dicit de Petro, quod non recto pede incesserit in Evangelii veritate et in tantum reprehensibilis fuerit, ut et Barnabas adductus sit in eandem simulationem (Gal. 2): quis indignabitur id sibi denegari, quod princeps apostolorum non habuit'[3]).

Es war also die Furcht, in der Schrift einen Irrtum, und zwar in rein historischen Dingen, einzuräumen, die den großen Bibelgelehrten bestimmte, seinem viel jüngeren Freund nachzugeben und, wie dieser ihn aufgefordert hatte, ‚zum Rückzug zu blasen'[4]). Es war gewiß ein starkes Stück, daß der weit jüngere Augustin es wagen durfte, den in der Bibelforschung ergrauten Gelehrten auf jene etwas ungalante Weise zum Widerruf aufzufordern; es setzte dies in ihm eine sehr tiefe Überzeugung und ein starkes Vertrauen in seine Voraussetzung, sowie eine sehr ernste Auffassung von der Bedeutung der Frage voraus. Noch mehr aber will es bedeuten, daß nun Hieronymus sich wirklich zu einem solchen Rückzug entschloß. Wahrhaftig! wer da weiß, welche Überwindung es kostet, in der Öffentlichkeit eine vordem so hartnäckig verteidigte Position. daranzugeben:

---

[1]) Apologia adv. libros Rufini III 2: ‚Nonne idem Paulus in faciem Cephae restitit, quod non recto pede incederet in Evangelio? et tamen praecessorem suum et columnam Ecclesiae vocat et exponit cum eo praedicationem, ne in vacuum curreret . . .'

[2]) In c. 54,12: ‚Qui dispensatoriam inter Petrum et Paulum contentionem vere dicunt jurgium fuisse atque certamen, ut blasphemanti Porphyrio satisfaciant, et veteris Legis caeremonias in Ecclesia Christi a stirpe credentis Israel asserunt esse servandas, debent et auream in mille annis expectare Jerusalem . . .'

[3]) Vgl. Delattre aaO. S. 38; Grützmacher, Hieronymus III 136; Schade aaO. S. 83.

[4]) Ep. (Hieron.) 67 n. 7.

der wird sich unschwer davon überzeugen, wie tief auch in der Überzeugung des hl. Hieronymus der Satz von der unverbrüchlichen Wahrheit der biblischen Geschichte Wurzel geschlagen hatte.

* * *

Der Ausgang der berühmten Kontroverse zwischen Augustin und Hieronymus wirft aber auch noch Licht auf eine andere Frage. Hieronymus hatte beim Evangelisten Matthäus XIV 9 gelesen: ‚Et contristatus est rex (nämlich Herodes darüber, daß Herodias das Haupt des hl. Johannes von ihm begehrte); propter jusjurandum autem et eos qui pariter discumbebant, jussit dari‘[1]).

Dazu gibt er den folgenden Kommentar: ‚„Et contristatus est rex“. Consuetudinis Scripturarum est, ut opinionem multorum sic narret historicus, quomodo eo tempore ab omnibus credebatur. *Sicut* Joseph ab ipsa quoque Maria *appellabatur* pater Jesu, *ita* et nunc Herodes *dicitur* contristatus, quia hoc discumbentes putabant. *Dissimulator enim mentis suae* et artifex homicidii (coll. v. 5) *tristitiam praeferebat in facie*, cum laetitiam haberet in mente‘.

Während Sanders (Etudes p. 178) und andere für ähnliche Fälle leichter Hand zugeben, daß die inspirierten Schriftsteller zwar wissen, daß ihr Bericht mit der historischen Wahrheit nicht übereinstimme, aber um die Gemüter ihrer Leser nicht in Verwirrung zu bringen, Ungenauigkeiten und Irrtümer mit in den Kauf nähmen: also bewußter Weise die Unwahrheit berichteten — gibt Delattre speziell für diesen Fall die folgende Lösung: ‚S. Jérome soutient qu'Hérode ne s'attrista pas réellement, mais que les assistants se l'imaginèrent sur l'air qu'il se donna? Nous avons fait observer que S. Jérome en juge ainsi par la situation telle que la décrit S. Matthieu, à qui sans doute il ne refuse ni la véracité ni la connaissance des sentiments d'Hérode‘ (aaO. S. 91 f). Er meint also: Der Evangelist berichtet zwar etwas, was in sich betrachtet dem historischen Tatbestand nicht ganz entspricht, das aber aus der Art und Weise des Berichtes sein notwendiges Korrektiv erfahre; darum könne von einem Irrtum oder einer falschen Berichterstattung nicht die Rede sein[2]).

---

[1]) Vgl. auch ebendort in Matth. 4,24: ‚non vere lunaticos, sed qui putabantur lunatici ob daemonum fallaciam‘.

[2] Schade meint bezüglich dieser Stelle aaO. S. 75: ‚Nach dem

Ob Delattre den Gedankengang des Heiligen völlig getroffen hat? Man mag es bereitwillig zugeben. Aber man fühlt sich noch nicht behaglich bei der gegebenen Lösung; die Schwierigkeit scheint noch nicht ganz behoben. Denn obwohl der Satz ‚Et contristatus est rex' aus seinem Kontexte sein Korrektiv erführe, so bliebe er doch in sich unrichtig; ‚et contristatus est rex' ist einmal nicht gleich ‚et simulavit se esse contristatum'[1]).

Wir stünden so immerhin auch in der Annahme Delattres noch vor einem ganz ähnlichen Falle, wie wir ihn oben angetroffen, da wir den hl. Hieronymus zu Gal 2 sich haben äußern hören. Wie er dort meinte, daß Petrus und Paulus sich verstellt und nur zum Scheine ein Redegefecht mit einander aufgeführt hätten, ganz so meint er auch hier, daß Herodes sich nur traurig gestellt habe. Wie dort der hl. Schriftsteller, nur weil die umstehenden Christen geglaubt hätten, daß die beiden Apostel ernstlich hinter einander geraten seien, die vorgebliche Verstellung nicht weiter hervorkehrend, die Sache rein historisch berichtet hätte, ganz so hätte auch Matthäus um der Meinung willen, die sich einmal im Volke gebildet habe, von einer Traurigkeit des Herodes erzählt. Und wie endlich hier bei Matthäus die Richtigstellung des Verständnisses aus dem Kontexte eruiert werden könnte, ganz so meinte auch bezüglich Gal 2 unser Interpret, daß man von der hl. Schrift selber mit Notwendigkeit auf seine Auslegung gebracht werden müsse, wie er dies in seinem Rechtfertigungsschreiben an Augustinus des weiten und breiten auseinandersetzt (ep. 112 n. 7 ff

---

von Hieron. statuierten Gesetze teilen die Historiker nicht die Wahrheit der Tatsache mit, sondern sie gehen mit noch größerer Akribie vor, sie geben uns das Urteil der zeitgenössischen Umgebung über das betreffende Faktum'. — Dieser Auffassung kann ich mich unmöglich anschließen. Es liegt zu offen am Tage, daß Hieronymus nicht ein Übermaß von historischer Treue betonen, sondern eben ein Defizit entschuldigen wollte.

[1]) Unter dieser Rücksicht ist keine Gleichheit zwischen dieser Stelle und jenen, wo zB. Joseph der Vater Jesu, falsche Propheten Propheten, die Götzen der Heiden Götter genannt werden; denn in derartigen Fällen wird ein an sich zweideutiges Wort durch die Umstände zu einer ganz bestimmten Bedeutung determiniert, so daß im ersten Fall Vater eben nichts anderes heißt als Nähr- oder Gesetzes-Vater, das Wort Gott im zweiten Falle selbst zum Begriff Götze herabsteigt. Aber ‚contristatus est' heißt nie: er stellte sich traurig.

M. PL. 22,919 ff). Und ganz gewiß! wie er sich bezüglich Mt 14 auf eine Schriftgewohnheit berufen konnte mit den Worten: ‚Consuetudinis Scripturarum est, ut opinionem multorum sic narret historicus, quomodo eo tempore ab omnibus credebatur', ganz so hätte er in seiner Voraussetzung dieselbe Berufung anwenden können für seine Umdeutung von Gal 2.

Da waltet kein Zweifel ob: in beiden Fällen finden wir die vollste Ähnlichkeit gewahrt. Nehmen wir nun an, der hl. Augustinus wäre anstatt auf Gal 2, auf die Interpretation des hl. Hieronymus über die Stelle aus Matthäus gekommen: er würde — wenn anders er dieser Sache dieselbe Bedeutung beigemessen hätte wie jener — ganz auf dieselbe Weise wie dort gegen eine so befremdliche Auffassung polemisiert haben. Wieder hätte er seinem Gegner vorgehalten: ‚Ibi patrocinium mendacii susceptum esse vel abs te, tali viro, vel a quopiam, si alius illa scripsit, fateor non mediocriter doleo' (ep. inter Hieron. 56,3); und wie er bezüglich Gal 2 ep. 67,5 betonte: ‚itaque et Petrus vere correctus est, et Paulus vera narravit' — ganz so hätte er ohne Zweifel jetzt mit aller Entschiedenheit hervorgehoben: ‚itaque et Herodes vere contristatus est, et Matthaeus vera narravit'. — Aber auch Hieronymus — und dies scheint mir die endgültige Lösung bezüglich dieser Stelle — würde auf die gleiche Weise von seiner Exegese, zu der aus dem Berichte des Evangelisten keine objektive Berechtigung noch irgendwo andersher eine Nötigung bestand, abgelassen haben, wie er auch für Gal 2 der besseren Überzeugung Raum gegeben hat; und hätte der Einsiedler von Bethlehem wie sein afrikanischer Freund ausführliche Retraktationen zu seinen Werken geschrieben, wir würden neben Gal 2 auch im Kommentar zu Mtth. diesen Punkt korrigiert finden.

Das Gleiche würde nun auch für alle übrigen Stellen, die man im nämlichen Sinne für eine freiere Exegese geltend gemacht hat, zu wiederholen sein für den Fall, daß man dieselben, ebenso wie im Matthäus-Kommentar, von eigentlicher Berichterstattung oder Erzählung nach dem Volksglauben, der keine historische Wahrheit zugrunde läge, verstehen wollte: überall würden wir den hl. Augustinus seine Remonstrationen aufs neue hervorkehren, überall den hl. Hieronymus zur παλινῳδία genötigt sehen, wenn anders dieser bei seiner grundsätzlichen heiligen Scheu vor der unan-

tastbaren Wahrhaftigkeit der biblischen Geschichtschreibung verharren wollte. Für diese Stellen legt sich aber eine andere Auffassung weit näher, ja drängt sich bei schärferem Zusehen förmlich auf, und dies umso mehr, als dieselben gemeiniglich anders als der Matthäus-Kommentar erst nach der Beilegung der Mißhelligkeiten mit Augustinus niedergeschrieben sind.

Hören wir diese Stellen zunächst in ihrem Wortlaut; die erste ist der Schrift des Heiligen gegen Helvidius entnommen; sie lautet: ‚Excepto Joseph et Elisabeth et ipsa Maria paucisque admodum, si quos ab his audisse possumus aestimare, *omnes Jesum filium aestimabant Joseph:* intantum ut etiam Evangelistae opinionem vulgi exprimentes, *quae vera historiae lex est,* patrem eum *dixerint* Salvatoris . . Non hic Judaeorum, ut plerique argumentantur, non illudentium vox est: Evangelistae patrem Joseph *dicunt,* Patrem Maria *confitetur;* non quod (ut superius indicavi) vere pater Joseph fuerit Salvatoris, sed quod ad famam Mariae conservandam, pater sit ab omnibus aestimatus'. Er schließt dann seinen Diskurs: ‚Sed jam satis docendi magis, quam respondendi studio disputatum est, cur Joseph pater Domini, cur Maria *appellata* sit conjux: in quo et hoc breviter continetur, cur fratres ejus quidam esse *dicantur*'[1]).

Die zweite Stelle ist der Interpretation des Propheten Ezechiel entnommen; sie findet sich dort l. IV zu c. 13,1 ff (M. PL. 25, 108 f): ‚Est autem [ibi] sermo contra pseudoprophetas, qui decipiebant populum et contra Dei mandata aliud prophetabant; *nec quempiam moveat, quod prophetae apellantur; hanc enim habet sancta Scriptura consuetudinem, ut unumquemque vaticinationis suae et sermonis prophetam*

[1]) Wenn man diese Stelle mit den nun folgenden vergleicht, wird man bald herausfinden, daß sie noch ein wenig unklar lautet, sich noch enger anschließt an jene, die sich im Kommentar des Heiligen in Matth. findet, von der wir eben gehandelt haben; sie ist eben wie diese noch vor dem Abschluß der Kontroverse mit Augustinus abgefaßt worden. Man wird demgemäß auf sie noch leichter das anwenden können, was wir oben zur Richtigstellung des Verständnisses von Mtth 14 ausgeführt haben. — Vgl. auch c. 16: ‚Vere Joseph pater fuit? Quamvis sic habes, dicere non audebis. An putabatur? Eodem modo aestimentur et fratres (Jesu) etc.'.

nuncupet, sicut prophetae *appellantur* Baal et prophetae idolorum et prophetae confusionis; unde et apostolus Paulus poëtam graecum prophetam *vocat*: „Dixit quidam proprius eorum propheta“ . . .‘ Und zu V. 3: ‚Cum prophetarum *nomen* secundum regulam Scripturarum bonis malisque commune sit, in eo differunt, quod boni prophetae esse dicuntur sapientes, mali autem stulti et insipientes‘.

Im Kommentar zu Jeremias (l. V c. 29 zu c. 28) endlich spricht sich Hieronymus auf die folgende Weise aus: ‚„Et tulit Ananias propheta (qui prophetes tunc populo videbatur; v. 3) catenam de collo Jeremiae prophetae et confregit eam . . .“ Prophetam (Septuaginta) non dixere Ananiam, ne scilicet prophetam viderentur dicere, qui propheta non erat, *quasi non multa in scripturis sanctis dicantur juxta opinionem illius temporis, quo gesta referuntur, et non juxta quod rei veritas continebat.* Denique et *Joseph in evangelio pater domini vocatur* et *ipsa Maria,* quae sciebat se de Spiritu sancto concepisse . . . loquitur ad Filium: „Fili quid fecisti nobis sic? ecce ego et pater tuus dolentes quaerebamus te“‘ (zu V. 10). Dieselbe Bemerkung macht Hieronymus bei V. 12: ‚Et in praesenti loco juxta LXX Ananias propheta non scribitur et in consequentibus, ne scilicet (ut prius dixi) pseudoprophetam *appellare* viderentur prophetam‘; und noch einmal kommt er auf dasselbe zurück bei seiner Interpretation von V. 15: ‚Et hic in LXX Ananias propheta *non dicitur*, cum secundum Hebraicum Scriptura sancta prophetam *vocet*, licet in eo quod arguit eum Jeremias dicens: „audi Anania non misit te Dominus“, prophetam tacuerit. Quomodo enim prophetam poterat *appellare,* quem missum a Domino denegabat? Sed *historiae veritas et ordo servatur*, sicut praediximus, *non juxta id quod erat, sed juxta id quod illo tempore putabatur*‘.

Das sind die drei Stellen, die man vornehmlich geltend gemacht hat, um Hieronymus zum Anhänger einer relativen Wahrheit in der hl. Schrift zu stempeln. Aber da ist überall von einem Nennen, einer Bezeichnung von Dingen die Rede. Es ist stets die Frage, wieso Joseph, der in Wahrheit nicht der Vater Jesu gewesen, doch

so genannt werden könne, wie man von Brüdern Jesu sprechen, einen falschen Propheten auch noch als Propheten schlechthin bezeichnen könne; nirgends von dem Bericht einer historischen Tatsache im eigentlichen Sinne eine Spur! Da drängt sich die Überzeugung doch mit aller Gewalt auf, wie sie Delattre aaO. S. 93 in die Worte kleidete: ‚Le sens est, l'Ecriture dans ces cas reflète l'opinion *dans son langage*, mais évidemment sans la partager . . . L'Ecriture reste dans la règle et la vérité de l'histoire, parce qu'elle *accommode son langage* à une opinion fausse, suffisamment charactérisée comme telle'. Mit anderen Worten: Die Namen und Benennungen, die ganze Art und Weise von Sachen und Personen zu sprechen, richtet sich in der hl. Schrift ganz ebenso wie in der profanen Geschichtsschreibung, auch der modernen, nach dem Gebrauche, wie er zur Zeit unter dem Volke herrschte.

Ein klares Beispiel haben wir unter uns, indem auch katholische Geschichtsschreiber die Häresiarchen, die im 16. Jahrhundert die Kirche Gottes in die allergrößte Verwirrung gebracht haben, doch mit dem Namen ‚Reformatoren' bezeichnen, der ihnen nur mit der allergrößten Unwahrheit zukommt; die Benennung aber tut der historischen Wahrheit keinen Eintrag, weil jedermann sogleich versteht, wie dieselbe aufzufassen ist.

In diesem Sinne wird man von einer Übertragung der Redeweise in natürlichen Dingen auf die Geschichte reden dürfen, wovon Leo XIII spricht mit den Worten: ‚Haec ipsa deinde ad cognatas disciplinas, ad historiam praesertim juvabit transferri'; in diesem Sinne wird man von den hl. Schriftstellern recht wohl als von ‚Kindern ihrer Zeit' sprechen dürfen, wie dies unter anderen Schade zum Ausdruck bringt: ‚Als Kinder ihrer Zeit geben die Hagiographen Worte und Ausdrücke in der Sprache des Volkes wieder. Deshalb lehnt sich auch der Apostel Paulus an die Gewohnheit des Volkes und die allgemeine Sitte an, wenn er unter bona den Lebensunterhalt, die Kleidung und alle übrigen Dinge versteht, welche die Menschen zu den bona rechnen; im eigentlichen Sinne ist nämlich bonum der Ausdruck für das, was wir tun müssen. Ferner wenn Hieronymus uns beweisen will, daß die Voraussage Christi, in welcher er sich auf den Propheten Jonas beruft, eingetroffen ist und daß der Heiland wirklich drei Tage im Grabe lag, dann weist er hin auf eine Parallele aus dem täglichen Leben. Es könnte ja für irrig angesehen werden, von drei Tagen zu reden, da Jesus nur

einen Teil des Freitags und Sonntags im Grabe zubrachte; wenn aber jemand um die neunte Stunde seine Wohnung verläßt und am folgenden Tage um die dritte Stunde an einen anderen Ort kommt, dann ist es keine Lüge, wenn man sagt, daß jener eine Reise von zwei Tagen gemacht hat, auch wenn er nicht zu allen Stunden dieser beiden Tage auf den Beinen war'[1]).

Mit anderen Worten: es ist hinter dieser Sache nichts anderes zu suchen, als daß die hl. Schrift auch Tropen und Redeweisen, wie sie unter den Menschen üblich sind, anwendet; nichts anders als wenn wir sie von Gott in anthropomorphistischen Redeweisen sprechen hören, worauf Hieronymus seinen Leser so oft aufmerksam macht.

Ob man nun das exegetische Prinzip, wie es der hl. Lehrer auf Mtth. 14 (,et contristatus est rex') anwendet, etwa auch in dieser zuletzt dargelegten Weise verstehen kann? Gewiß nicht mit derselben Leichtigkeit, wie bei den übrigen Stellen; denn man kann sich leicht vorstellen, wie der inspirierte Schriftsteller auch Ananias, den falschen Propheten, einfach Propheten nennt, wie er Joseph Vater Jesu heißt usw., aber nicht so leicht, wie er im Satze ,Et contristatus est rex' nur eine Benennung oder Bezeichnung des Königs vor Augen gehabt habe.

Für diese Stelle würde man sich deshalb besser an das halten, was wir oben S. 656 bemerkt haben. Doch findet sich auch hier im Kontext ein Anzeichen, daß der Heilige — *abundans* freilich *in suo sensu* — mit einer gewissen Inkonsequenz zwischen Prinzip und Anwendung nichts anderes im Auge habe, als daß Matthäus in seiner Sprechweise dem Gebrauche der Zeit sich angeschlossen habe; es wäre sonst die Exemplifikation so ganz unverständlich, die er seinem Prinzip anschließt, wenn er sagt: ,Sicut Joseph ab ipsa quoque Maria *appellabatur* pater Jesu, ita et nunc Herodes *dicitur* contristatus, quia hoc discumbentes putabant'. Auf diese Weise meint er: ,Consuetudinis Scripturarum est, ut opinionem multorum sic narret historicus, quomodo eo tempore ab omnibus credebatur'. Joseph Putativvater Jesu — Herodes contristatus: die beiden Fälle sind im Sinne des Heiligen völlig analog; im ersteren Falle handelt es sich lediglich um eine Benennung; also — so könnte man meinen — auch im

---

[1]) Schade aaO. S. 71 f.

zweiten. Die Applikation des ausgesprochenen Prinzips im vorliegenden Falle könnte man freilich nur als sehr ungeschickt bezeichnen; aber es handelt sich um den Gedankengang eines Mannes, der sich versehen kann und der sich in der Tat, besonders wenn er mehr γυμναστικῶς als δογματικῶς voranging[1]), mehr als einmal verschaut und überstürzt hat.

Wie dem aber auch sein mag: auf jeden Fall wird man zwei Dinge zu unterscheiden haben, Grundsatz und Anwendung des Grundsatzes. Uns kommt es in der gegenwärtigen Untersuchung selbstverständlich nur auf die grundsätzliche Stellungnahme des Heiligen an und diese steht eben außer Zweifel. Sein Schrift-Kredo und so viele andere Stellen, die es mit aller wünschenswerten Klarheit zum Ausdruck bringen, seine steten oft recht befremdlichen Bemühungen, aus der Schrift und ihrer Geschichte einen jeden Widerspruch und jede Ungereimtheit zu entfernen, sind allzu deutliche Belege, als daß man hier auch nur einen Augenblick im Ungewissen bleiben dürfte. Daß er dann in einzelnen Fällen, wo ihn sein Eifer im Disputieren oder eine gewisse Eilfertigkeit im Arbeiten und Diktieren verführte, sein Prinzip zu vergessen scheint, gibt uns noch keine Berechtigung zu wähnen, daß er durch ein solches partikuläres Verfahren seinen Grundsatz wirklich umstoßen wollte, sondern nur, daß er sich der Tragweite seiner Handlungsweise im Augenblicke nicht recht bewußt geworden ist[2]). Ein sprechendes Beispiel hiefür haben wir in der Kontroverse mit Augustinus.

Seinem Grundsatz aber wird Hieronymus auch nicht untreu, wo er sich Mühe gibt, zwei verschiedene Zahlenangaben zu erklären, wie sie sich finden im hebräischen Text des Pentateuchs einerseits und in der Septuaginta sowie in der Rede des Martyrers Stephanus Apg 7,14 andererseits. Der hebräische Text der Genesis (46,26 ff) meldet nämlich, daß der Patriarch Jakob mit einer 70 Seelen zählenden Familie in Ägypten eingezogen sei, die Septuaginta und in Übereinstimmung mit ihr Stephanus reden von 75 Seelen. Gewiß meint der Heilige, daß Stephanus deshalb mit der Septuaginta ging, weil diese Ausgabe der Schrift damals unter den Heidenchristen am meisten Verbreitung gefunden hatte. Daß er aber damit keinen Irr-

---

[1]) Ep 48,13 (M. PL. 22,502).

[2]) Schade wagt diesbezüglich sogar den Ausspruch: ‚Hieronymus rettet ein Prinzip durch einen offenkundigen Verstoß gegen dasselbe‘ aaO. S 82 f.

tum in der Schrift zugab, geht daraus hervor, daß nach ihm je unter einer gewissen Rücksicht beide Angaben richtig seien. Die Zahl der LXX sei eben proleptisch zu verstehen und beziehe so die Nachkommen Josephs mit ein; ja er fügt hinzu: daß wer dieser Erklärung widerspreche, notwendig einen Irrtum in der Schrift zugeben müsse; führt also die Irrtumslosigkeit der Schrift auch in dergleichen Dingen gerade als Beweisgrund für seine Ansicht an. Wir haben nur wieder ein neues Zeugnis aus dem Munde des Heiligen, wie er so gar nichts von einer Unwahrheit oder einem Trug in Sachen der biblischen Geschichte wissen will[1]).

Sicher gehen die Anhänger einer fortschrittlichen Exegese fehl, wenn sie den großen Bibelgelehrten zu einem ‚Anhänger einer freien historischen Methode' machen wollen[2]) und entweder mit Sanders behaupten, daß er die heiligen Schriftsteller mit Rücksicht auf die Unkenntnis und die Voreingenommenheit des gemeinen Volkes und um seine Schwäche zu schonen, manches oder auch sehr vieles absichtlich und bewußter Weise falsch berichten lasse[3]), oder mit anderen Autoren sich der Meinung hingeben, als hätten sie dies getan, weil sie sich selber zu keiner vollkommeneren Kenntnis hätten durchringen können[4]).

Die grundsätzliche Stellung des hl. Lehrers in dieser Frage ist klar (vgl. oben S. 644 ff); aber auch in allen den einzelnen Texten, die im gegenteiligen Sinne angeführt werden, kann man sich leicht überzeugen, daß weder der inspirierte Geschichtschreiber selber den Pseudopropheten Ananias für einen wirklichen Propheten gehalten noch

---

[1]) Vgl. hiezu Schade aaO. S. 67 ff. — Ja selbst in naturwissenschaftlichen Dingen hält der Heilige dafür, daß die Schrift, wo sie uns von solchen Mitteilung macht, die Norm der Wahrheit darbiete, wie dies aus einer Stelle hervorgeht, die sich in der Apologie gegen Rufinus III 29 findet: ‚Urges ut respondeam de *natura rerum.* Si esset locus, possem tibi vel Lucretii opiniones juxta Epicurum vel Aristotelis juxta Peripateticos vel Platonis atque Zenonis secundum Academicos et Stoicos dicere; et ut ad Ecclesiam transeam, *ubi norma est veritatis:* multa et *Genesis* et prophetarum libri ac Ecclesiastes nobis de *hujuscemodi* quaestionibus suggerunt'.

[2]) Peters, Die grundsätzliche Stellung der kathol. Kirche zur Bibelforschung. S. 47.

[3]) Études sur S. Jérome p. 113 f, 163; Revue Biblique N. S. II (1905) 285. 287.

[4]) Lagrange, La Méthode historique² p. 107; Revue Bibl. XI (1903) 637 u. a. Vgl. Delattre aaO. S. 175.

seine Leser hierüber im Zweifel gelassen habe, weder selber den hl. Joseph für den wahren Vater Jesu hielt, noch in seinen Lesern eine derartige Meinung aufkommen ließ. ‚Haec est, ut Hieronymus ait, „lex historiae", ut historici vulgarem opinionem exprimant, quamdiu hoc loquendi modo nemo in errorem inducitur, nisi forte per accidens'[1]).

Fragen wir endlich noch jene Interpreten unseres Heiligen, was sie denn für ihre exegetische Richtung gewännen, selbst wenn sie ein ‚historisches Gesetz' in ihrem Sinne bei Hieronymus aufgefunden hätten! Dürfte man jenes Gesetz als ein wahres Gesetz anerkennen und dürfte es Anspruch auf die Billigung irgend eines nüchtern denkenden Menschen erheben? jenes Gesetz, das verlangt, daß der Geschichtsschreiber seine Berichte nicht nach der objektiven Wahrheit, sondern nach den umlaufenden Gerüchten und den herrschenden Volksmeinungen einrichten müsse? Keiner jener Männer, die dem Heiligen ein solches Kuriosum imputieren möchten, würden im Ernste so etwas glauben. Wenn dem aber so ist, so dürften wir uns mit Fug und Recht in dieser Sache dem Ansehen des hl. Hieronymus entziehen, und sollte er auch sonst als ‚doctor maximus' in Bibelangelegenheiten über alle Väter der christlichen Vorzeit hervorragen. Einstweilen kann man aber noch billiger denken vom Genie jenes Mannes und seinen Worten ein Verständnis abgewinnen, das der Vernunft und Wahrheit mehr entspricht.

[1]) Pesch, De inspiratione S. Scripturae p. 533.



Der zweite Teil des Buches der Weisheit

Aus dem Nachlaß J. K. Zenners herausgegeben und ergänzt

von

Hermann Wiesmann S. J.

(Dritter [Schluß-]Artikel)

γ) Nahrungsmittel [Feuer] (16, 15—29)

16,15 Deiner Hand zu entrinnen, ist ein Ding der Unmöglichkeit;
16a denn die Gottlosen, welche dich verleugneten,
wurden durch die Macht deines Armes gezüchtigt:
16c Ungewöhnliche Regengüsse, Hagel u. furchtbare Gewitter suchten sie heim
und Feuer verzehrte sie gänzlich.
17 Denn das Wunderbarste dabei war: In dem alles löschenden Wasser
wütete das Feuer am heftigsten;
die Natur streitet eben für die Gerechten.
18a Bald nämlich wurde die Macht der Flamme geschwächt,
um die gegen die Gottlosen entsandten Tiere nicht zu vernichten,
18c Auf daß jene durch eigene Beobachtung erkennen müßten,
daß Gottes Strafgericht sie verfolge.
19 Bald aber brannte d. Feuer über s. Kraft hinaus auch mitten im Wasser,
um die Erzeugnisse eines frevelhaften Landes zu verzehren.

20 Dagegen nährtest du dein Volk mit Engelspeise
und sandtest ihnen unermüdlich fertiges Brot vom Himmel,
das jeden Genuß gewährte und jeglichem Geschmack entsprach.
21 Denn deine Gabe offenbarte deine Süße gegen deine Kinder;
doch sich dem Wunsche jedes Genießenden anbequemend
verwandelte sie sich zu dem, was ein jeder verlangte.
Schnee aber und Eis widerstanden dem Feuer, ohne zu schmelzen,
22 a damit man erkennte, wie die Früchte der Feinde vernichtete.

16,22c Jenes Feuer, das im Hagel flammte
und mitten im Regen blitzte,
23 Während es hinwieder seine eigentümliche Kraft vergaß,
damit die Gerechten gespeist werden könnten.
24 Denn die Natur ist dir, ihrem Schöpfer, untertan:
sie steigert ihre Kraft zur Züchtigung der Sünder
und mäßigt sie zum Besten der auf dich Hoffenden.
25 Darum hat sie auch damals, gänzlich umgewandelt,
sich deiner allnährenden Gabe dienstbar gemacht,
dem Willen und Bedürfnis der einzelnen entsprechend.
26 Es sollten deine geliebten Kinder, o Herr, erkennen,
daß nicht [so sehr] die Erzeugnisse der Natur den Menschen ernähren,
sondern vielmehr dein Wort die auf dich Vertrauenden erhält.
27 Denn was von Feuersglut nicht vernichtet wurde,
zerfloß ohne weiteres unter der Wärme e. flüchtigen Sonnenstrahls,
28 Damit kund werde, daß man vor Sonnenaufgang dir danken
und schon beim Morgengrauen zu dir beten müsse;
29 Denn die Hoffnung des Undankbaren schmilzt wie Winterreif
und fließt dahin wie unbrauchbares Wasser.

16,16a. Vgl. 12,27; Ex 5,2. — **16c.** Ex 9,22—25. — **17ab.** Vgl. 19,20. — **17c.** Vgl. 5,17. 20. — **18.** Das hier Berichtete wird von dem Feuer zu verstehen sein, mit dem die Ägypter, wie es gebräuchlich ist, die plagenden Tiere zu vernichten suchten. — **19.** Ex 9,24. 31. Präsens φλέγει (Subjekt φλόξ 18a) statt eines Präteritums. — **20a.** ἀγγέλων τροφή (vgl. Ps. 78[77],25 לחם אבירים, LXX ἄρτον ἀγγέλων) wohl dasselbe wie ἀμβροσία τροφή 19,21 (vgl. לחם שמים Ps. 105[104],40, דגן שמים Ps. 78[77],24). — **20b.** Neben ἔπεμψας ist παρέσχες (Vulg. **praestitisti**) sehr gut bezeugt. — **20c.** πᾶσαν ἡδονὴν ἰσχύειν ‚Kraft haben in Bezug auf jeglichen Genuß' d. h. jeglichen Genuß zu gewähren vermögen. — **21a.** ἡ ὑπόστασίς σου = τὸ ὑπό σου ὑφιστάμενον oder ὑφεστηκός ‚das von dir ins Dasein Gerufene, Geschaffene'. — Das Manna offenbarte die Süße (= Huld, Liebe) Gottes durch seinen süßen Geschmack. — Vgl. M. Hagen, **Lexicon biblicum**, s. v. manna. — **21b.** ὑπηρετῶν auf ἄρτος (V. 20) statt auf ὑπόστασις bezogen (Verbindung nach dem Sinn). — **22a.** ‚Schnee und Eis' (vgl. 19,21) bezeichnen das Manna; vgl. Ex 16,14, wo es mit ‚Reif', und Num 11,7, wo es mit ‚Bdolachharz' (LXX κρύσταλλος) verglichen wird. — **22c.** Ex 9,24. — **23.** Ex 16,23; Num 11,8. — **25a.** μεταλ-

λευομένην (vgl. 4,12) = μεταλλοιουμένη, wenn dieses nicht vielmehr zu lesen ist. — Ἡ κτίσις (24a) = ,die Schöpfung, die Natur' oder ,jedes Geschöpf' ist ohne Zweifel auch Subjekt in diesem Vers. Dann kann aber εἰς πάντα (das übrigens in ℵ fehlt) nicht das Ziel zu μεταλλευομένη, sondern bloß die Beziehung ausdrücken. Δωρεά, die das ganze Volk Israel erhaltend, mit Recht παντοτρόφος genannt wird, behält so seine ungezwungene Bedeutung. Überdies wird so die Gedankenverbindung auch befriedigend. **26b.** γενέσεις καρπῶν a) ,die (verschiedenen) Fruchtarten'; b) ,die in Früchten bestehenden Erzeugnisse'. — **26c.** Dt 8,3; Mt 4,4. — **27a.** begründet 26c. — **27b.** Ex 16,21. — **28a.** St. ἦν l. ἦ (ℵA).

δ) Licht (17,1—18,4)

17,1 Denn groß sind deine Gerichte und schwer ergründlich;
darum verfielen [jene] Unerleuchteten auch dem Irrtum.
2 Die Frevler hatten nämlich gemeint, das hl. Volk unterdrücken z. können,
dafür wurden sie in Finsternis gebannt u. von langer Nacht umstrickt,
in d. Wohnung gesperrt lagen sie da, verbannt v. d. ewigen Vorsehung.
3a Denn während sie sich verborgen wähnten bei ihren geheimen Sünden
unter dem dunklen Schleier der Heimlichkeit,
3c Wurden sie durch furchtbaren Schrecken auseinander gejagt
und durch Trugbilder in Angst versetzt.
4 Nicht einmal ihr Schlupfwinkel schützte sie vor Furcht:
schreckhaftes Getöse erdröhnte ringsum,
und es erschienen düstere Gespenster mit grinsenden Mienen.
5 Kein Feuer war stark genug, ihnen Licht zu verschaffen,
auch der Gestirne funkelnde Leuchten
scheuten sich, jene schaurige Nacht zu erhellen.
6a Nur ein Licht schimmerte ihnen hindurch:
eine von selbst entzündete, schreckenerregende Lohe.
6c In ihrer Angst aber hielten sie, wenn diese Erscheinung verschwand,
das Geschehene für schlimmer, als es war.

7 Machtlos aber waren die Gaukeleien der Zauberkunst,
und d. Prahlerei mit Wissenschaft verfiel bei der Probe dem Spotte;
8 Denn die da Schrecken und Ängste kranken Gemütern zu bannen
krankten selbst an lächerlicher Furcht. [versprachen,
9 War nämlich auch nichts Gefährliches da, d. sie hätte erschrecken können,
so wurden sie doch durch kriechendes Gewürm u. zischende Schlangen
10 Vor Entsetzen waren sie dem Tode nahe [aufgescheucht:
und wagten nicht einmal, in die unvermeidliche Luft zu schauen.

17,11 Denn die Bosheit, durch das eigene Gewissen verurteilt, ist feige
und versieht sich im Bewußtsein der Schuld stets der größten Gefahr.
12 Furcht ist ja nur die Verzweiflung an der Hilfe der Vernunft;
13 wenn aber im Herzen die Hoffnung erstorben ist,
hält man die Verlegenheit für schlimmer als die Ursache der Qual.
14 So konnten sie während dieser in Wirklichkeit schauderhaften Nacht,
die ja auch aus den Winkeln der furchtbaren Unterwelt aufge-
ebenso wenig Ruhe finden [wie die andern]. [stiegen war,
15 Denn sie wurden teils durch sonderbare Schreckbilder beunruhigt,
teils durch Verlust des Selbstvertrauens gelähmt;
denn plötzlich und unerwartet packte sie die Furcht.

16 So war dann jeder, der ihr da verfiel,
in einem Kerker ohne Riegel eingeschlossen und gefangen.
17 Denn mochte es nun ein Landmann oder ein Hirt sein
oder ein in der Einsamkeit mühselig Arbeitender —
Unversehens überrascht, erlag er dem unvermeidlichen Zwang;
18a denn mit denselben Banden fesselte alle die Finsternis.
War es nun ein Säuseln des Windes
18c oder der wohltönende Gesang der Vögel im dichten Laubwerk,
War es das Rauschen eines gewaltigen Wasserstromes
19a oder das wilde Gepolter herabstürzender Felsblöcke,
War es das unsichtbare Rennen springender Tiere
19c oder das schauerliche Gebrüll wilder Bestien,
War es der Widerhall des Echos aus den Schluchten der Berge —
19e alles versetzte sie in lähmenden Schrecken.
20 Denn die ganze Welt erglänzte in hellem Lichte
und konnte sich ungehindert der Tätigkeit widmen,
21 Nur über jene war schwere Nacht ausgebreitet,
ein Bild der Finsternis, die sie einst aufnehmen sollte;
doch mehr als die Finsternis waren sie sich selbst zur Qual.

18,1 Deine Heiligen aber wandelten im hellsten Lichte;
jene hörten ihre Stimme, sahen aber ihre Gestalt nicht
und priesen sie glücklich trotz ihrer früheren Leiden.
2 Sie waren froh, daß die vordem Mißhandelten sich nicht rächten
und baten um Verzeihung wegen ihrer Feindseligkeit.
3 Dagegen gabst du [ihnen] eine feuerflammende Säule
zur Führerin auf unbekannter Wanderschaft
und als harmlose Sonne auf ruhmvoller Pilgerfahrt.
4 Freilich hatten jene es wohl verdient,
des Lichtes beraubt und in Finsternis gekerkert zu werden,
Da sie deine Kinder in Gefangenschaft hielten,
die der Welt d. unvergängliche Licht d. Gesetzes bringen sollten.

17,1a begründet 16,29. — **1b.** ἀπαίδευτοι ψυχαὶ ist wohl wegen des folgenden γὰρ nicht allgemein, sondern von den Ägyptern zu verstehen. — **2b.** Vgl. V. 16 f. Jud 6; 2 Petr 2,4. — **2c.** Ex 10,23. — **3b.** λήθη ist hier in einem der Grundbedeutung der Wurzel λαθ entsprechenden Sinn zu nehmen: ‚Verborgenheit, Heimlichkeit, Verschwiegenheit'. — **4a.** L. ἀφόβους (AC vgl. 10,5; 14,23). — **4c.** Es scheint sich um bloß eingebildete, von der Gewissensangst erzeugte Erscheinungen zu handeln. — **6a.** τῆς μὴ θεωρουμένης ὄψεως ‚wenn diese Erscheinung verschwand' oder ‚weil diese Erscheinung nicht deutlich wahrgenommen wurde'. — **11a.** L. ἰδίῳ (L. W. Grimm und O. F. Fritzsche) . . . μάρτυρι (ℵA). — **11b.** L. προείληφε (ℵca). — **13b.** τὴν ἄγνοιαν scl. τῶν . . . βοηθημάτων (12) Man kann aber damit auch τῆς . . . αἰτίας verbinden. — **14ab.** ἀδύνατος wird verschieden verstanden. Unsere Übersetzung folgt der Erklärung R. Cornelys: ἀδύνατος = ‚impotens, übertrieben, maßlos'. — **14c.** τὸν αὐτὸν ὕπνον ‚denselben Schlaf' wie die übrigen Ägypter, deren Schlaf eben kein Schlaf war. — **16a.** ἐκεῖ kann örtlich oder zeitlich genommen werden. ἦν . . . καταπίπτων (wohl in übertragener Bedeutung zu nehmen) statt der einfachen Verbalform wie häufig in der Koine. — **16b.** ἡ ἀσίδηρος εἱρκτή ‚der Kerker ohne Eisen' = das Gefängnis, das nicht durch Bande oder Schranken gebildet war; Bezeichnung der Finsternis, die ohne Bande und Schranken die Menschen eingeschlossen hielt. — **19c.** ἀπηνεστάτη (Vulg., Arm.; vgl. Aἀπηνέστατος). — **18,1a.** Ex 10,23. — **1b.** Ergänze μὲν hinter φωνήν (BabℵA). — **1c.** ὅτι = ὅ τι. — **2a.** L. ηὐχαρίστουν (A). — **3c.** Vgl. 10,17; 19,7; Ex 13,21; 14,24; 40,36—38; Num 9,15—23. Ps 78(77),14; 104(103),39. — Zu παρέσχες ist das entferntere Objekt aus τοῖς ὁσίοις σου (1a) zu ergänzen. — **4a.** L. ἐν vor σκόπει (Bab 68106 157).

ε) Würgengel (18,5—25)

18,5a Für den Beschluß jedoch, die Kindlein der Heiligen zu töten,
und die Aussetzung eines Knäbleins, das aber gerettet wurde,
5c Verhängtest du als Strafe über sie den Tod zahlreicher Kinder
und die Vernichtung der Gesamtheit in gewaltiger Wasserflut.
6 Jene Nacht ward unsern Vätern schon vorher angemeldet,
damit sie in festem Vertrauen auf d. Verheißungen ruhig sein könnten.
7 So harrte nun dein Volk in der Erwartung,
daß die Gerechten erlöst, die Feinde aber vernichtet würden.

18,8 Denn womit du die Widersacher strafteſt,
damit verherrlichteſt du uns bei der Berufung.
9a Im Geheimen opferten dir ja die frommen Söhne trefflicher [Väter]
und unterwarfen ſich einmütig dem göttlichen Geſetz,
9c In gleicher Weiſe Glück und Gefahr zu teilen,
ſchon im voraus die hl. Lobgeſänge der Väter anſtimmend.
10 Es antwortete ihnen aber das wilde Geſchrei ihrer Feinde,
und dazwiſchen erſchallte die Weh(klage) über verlorene Kinder.
11 Gleiches Urteil erging über den Knecht und den Herrn,
König und Untertan erlitten die nämliche Strafe.
12a Ein und dieſelbe Todesart brachte ſo allen
in gleicher Weiſe Leichen ohne Zahl,
12a Denn die Überlebenden reichten nicht hin, ſie zu beſtatten,
da mit einem Schlage ihre vornehmſten Sprößlinge hinweggerafft [waren.
13 Die infolge der Zauberkünſte vollſtändig ungläubig geblieben,
bekannten beim Untergang d. Erſtgeburt, d. Volk ſei Gottes Kind.

14 Denn während überall tiefes Schweigen herrſchte,
und die Nacht in der Mitte ihres eiligen Laufes war,
15 Da fuhr vom königlichen Thron des Himmels dein allmächtiges Wort,
ein wilder Krieger, mitten in das d. Verderben geweihte Land herab.
16 Ein ſcharfes Schwert führte er: dein unwiderrufliches Gebot,
er trat hin und verbreitete überall Verderben;
den Himmel berührte er, während er auf Erden dahinſchritt.
17 Da erſchreckten ſie plötzlich furchtbare Traumgeſichte,
und unerwartete Angſtgefühle kamen über ſie:
18 Einer ſtürzte hier, ein anderer dort halbtot nieder
und machte zugleich die Urſache ſeines Todes kund.
19 Denn die beunruhigenden Träume hatten ſie ihnen angedeutet,
damit ſie nicht dahinſtürben, ohne d. Grund ihres Geſchicks zu wiſſen.

20 Wohl kam auch über die Gerechten die Anfechtung des Todes,
und eine große Zahl wurde in der Wüſte geknickt;
aber nicht lange dauerte dein Zorn.
21a Bald nämlich trat ein untadlicher Mann als ihr Vorkämpfer auf
mit der ſeinem Amte eigenen Waffe:
mit Gebet und verſöhnendem Rauchwerk.
21d So trat er dem Zorn entgegen und machte der Plage ein Ende
und bewies damit, daß er dein Diener war.
22 Er beſiegte aber d. Grimm nicht durch Körperkraft od. Waffengewalt,
ſondern durch ein Wort bezwang er den Würger:
durch die Erinnerung an die den Vätern geſchworenen Bundeseide.
23 Als nämlich die Toten ſchon haufenweiſe über einander lagen,
trat er dazwiſchen, wehrte dem Wüten
und verſperrte ihm den Weg zu den Lebenden.

18,34 Denn auf seinem langen Gewande war die ganze Welt abgebildet,
vier Reihen geschnittener Steine trugen d. erlauchten Namen d. Väter,
und deine Herrlichkeit leuchtete auf dem Diadem seines Hauptes.
35 Davor wich der Würger zurück, davor scheute er sich;
diese Probe des Zornes reichte nämlich allein schon hin.

5a. Ex 1,15–22. — **5b.** Ex 2,3—10. — **5c.** Ex 12,29. — **5d.** Ex 14,27 f. — **6a.** Ex 11,4—7; 12,21—23. — **6b.** Gen 22,15–18. — **8a.** St. ὡς l. ᾧ (mehrere Hss., Arm., Syr., Äth.) — **9a.** Ex 12,3—28; ἀγαθῶν wird man mit Kopt. und Syr. als Mask. zu fassen haben. — **9c.** L. ἀναμέλποντες (ℵ^ca^A). — **9d.** τοὺς ἁγίους ist mit αἴνους zu verbinden und in denselben Stichus zu ziehen. — **10b.** Hinter διεφέρετο ergänze φωνή (ℵA). — **11.** Ex 11,5; 12,29 f. — **13a.** Ex 7,11—13; 22 f; 8,3. — **13b.** Ex 12,31. — **14b.** Streich τὰ πάντα (aus 14a eingedrungen). — **15a.** ‚Wort' = Äußerung des göttlichen Willens, durch Personifikation als selbständiges Wesen hingestellt. — **17.** L. δεινῶν (ℵA). — **18b.** Die ‚Ursache seines Todes' war die Bedrückung Israels. — **21a.** ‚Ein untadlicher Mann' = Aaron, Num 17,11—15. — **22a.** Hinter ἐνίκησεν ergänze δὲ (B^ab^ℵA). L. χόλον st. ὄχλον (J. Ph. Bauermeister). — **24b.** Ex 28,21. — **24c.** Ex 28,36—38. — **25a.** L. ἐφοβήθη ℵ^ca^A.

ζ) Meer (19,1—22)

19,1 Aber auf den Gottlosen lastete bis zum Ende ein unerbittlicher Zorn;
denn er sah auch ihr zukünftiges Verhalten voraus:
2 Daß sie nämlich trotz ihres Drängens zum Abzug
und trotz ihres bereitwilligen Geleites
sich eines andern besinnen und zur Verfolgung übergehen würden.
3a Denn während sie noch die Trauerfeierlichkeiten besorgten
und über den Gräbern der Toten wehklagten,
3c Änderten sie törichter Weise ihren früheren Entschluß
und verfolgten wie Entlaufene, die auf ihr Flehen ausgezogen.
4 Ein wohl verdientes Verhängnis trieb sie freilich zum Äußersten
und ließ sie alles vergessen, was vorgekommen war:
Sie sollten d. ihrer Züchtigung noch fehlende Strafmaß voll machen,
5 und dein Volk sollte seine wunderbare Wanderung ausführen,
während sie ihren unerhörten Untergang fänden.

13a Aber die Strafen kamen nicht über die Frevler
ohne vorausgehende Warnungen — gewaltige Donnerschläge.
13c Mit Recht wurden sie allerdings für ihre Bosheiten gezüchtigt:
hatten sie doch einen geradezu grausamen Fremdenhaß betätigt.

19,14 Während andre sich nur weigerten, ankommende Fremdlinge aufzu-
machten diese Gastfreunde u. Wohltäter zu Sklaven. [nehmen,
15 Aber das nicht allein, sondern sicher wird jenen Rücksicht zu teil,
weil sie den Fremden gleich beim Empfange feindselig begegneten;
16 Diese jedoch empfingen sie erst feierlich u. gewährten ihnen d. Bürgerrecht
bedrückten sie dann aber mit schwerem Frondienst.
17a Zur Strafe wurden sie nun auch mit Blindheit geschlagen,
gerade wie jene an der Tür des Gerechten,
17c Als sie in undurchdringliches Dunkel gehüllt,
ein jeder den Eingang zu seiner Tür suchten.

6 Denn d. ganze Schöpfung wurde ihrem Wesen nach wieder neu geprägt,
und diente dann den von dir getroffenen Bestimmungen,
damit deine Kinder vor Schaden bewahrt blieben.
18a Wenn aber die Elemente ihre Rollen vertauschen,
ändern sie, wie Harfentöne die Bezeichnung der Tonart,
18c Nur ihren Namen, behalten aber allzeit ihren Klang;
das läßt ein Blick auf die Vorgänge deutlich erkennen.
19 Landtiere verwandelten sich nämlich in Wassertiere,
und Schwimmtiere stiegen ans Land.
20 Feuer brannte im Wasser nur noch mächtiger,
und Wasser vergaß seine löschende Natur.
21 Anderseits konnten Flammen selbst hinfälligen Tierchen,
die hineingerieten, den Leib nicht versengen
noch die leicht schmelzbare, eisähnliche Himmelsnahrung schmelzen.
7a Es erschien die das Lager beschattende Wolke,
trockenes Land tauchte auf, wo vorher Wasser gestanden.
7c Ein gangbarer Weg wurde durch das Rote Meer gebahnt,
und eine grünende Flur stieg auf aus reißender Flut.
8 Darüber zog, von deiner Hand geschützt, das gesamte Volk,
und schaute voll Staunen das wunderbare Ereignis.
9 Freudig wie weidende Rosse, wie hüpfende Lämmer,
priesen sie dich, o Herr, als ihren Retter.
10 Denn sie gedachten noch ihrer Erlebnisse im fremden Lande:
wie statt der Erzeugung durch Tiere die Erde Mücken hervorbrachte
und statt der Wassertiere der Fluß eine Menge Frösche ausspie.
11 Nachher sahen sie auch eine neue Entstehungsart von Vögeln,
als sie aus Lüsternheit nach Leckerbissen verlangten
und zu ihrer Befriedigung Wachteln dem Meere entstiegen.
22 Denn auf jede Weise hast du, o Herr, dein Volk gehoben u. verherrlicht
und ihm zu aller Zeit und an jedem Ort treulich beigestanden.

1a. ‚Bis zum Ende' = bis zu ihrem Untergang. —**1b.** ‚Er' = Gott. — **2ab.** Ex 12,31—33. 39. — **2c.** Ex 14,5—8. —

4a. ἐπὶ τοῦτο τὸ πέρας [scl. ἀνοίας] ‚zu diesem höchsten Grade' [der Torheit]. — **5a** L. περάσῃ (BabA). — **5b.** Ex 14,10–30. — **13a** schließt sich an V. 5 an, während V. 6—12 — an ihrer jetzigen Stelle eine Abschweifung — zu dem Gedankenkreis von V. 18—21 gehören. Zum Gedanken vgl. 12,8—10. — **13b.** Ex 14,24 f; Ps. 77[76],17—19. — L. προγεγονότων (ℵAC). — **14a.** ‚Andere' (οἱ μέν) = die Sodomiten, Gen 19,1—10. — **15a.** ‚Rücksicht' (Nachsicht) beim Gericht; vgl. Mt 10,15. — **16a.** Gen 47,6. — **16b.** Ex 1,8—14. — **17b.** Gen 19,11. — **17cd.** Ex 10,22 f. — **6b** L. ταῖς σαῖς ἐπιταγαῖς (ℵA). Die in V. 17 erwähnte Blindheit der Ägypter d. h. die über ihren Aufenthaltsorten lagernde außerordentliche Finsternis war durch ein besonderes Eingreifen Gottes hervorgerufen worden. Daran knüpft V. 6 an, um zu zeigen, wie Gott überhaupt seine unumschränkte Herrschaft über die Natur zum Besten seines Volkes ausgeübt habe. — **18a.** γὰρ ist sehr schwierig; man wird daher besser mit C δὲ lesen. — **18bc.** Als Subjekt zu διαλάσσουσιν wird man am besten τὰ στοιχεῖα nehmen; τὸ ὄνομα gehört auch zu τοῦ ῥυθμοῦ. — **19b** scheint auf die Froschplage anzuspielen. Ex 7,26—8,11. — **20a.** Vgl. 16,17—19; 22 f. Wie in V. 19 und 20b wird auch hier das Imperfektum ἴσχυεν (ℵAC) zu lesen sein. — **20b.** St. δυνάμεως l. φύσεως (ℵAC). — **21b.** Der Konzinnität wegen dürfte vielleicht auch hier das Imperfektum ἐμάραινον zu lesen sein. Zur Sache vgl. 16,18. — **21c.** Vgl. 16,22 f. St. οὐδὲ τηκτὸν wird vielleicht besser οὐδ' ἔτηκον (Vulg., Arm., Shex.) gelesen. — **7a.** Ex 13,21 f. — **7b.** Ex 14,21 f. — **9b.** Ex 15, 1—18. — **10b.** Ex 8,16—20. — **10c.** Ex 8,2—6; γενέσεως gehört auch wohl zu ἐνύδρων. — **11.** (Ex 16,13;) Num 11,4—6; 31—34. — **22.** Durch unsere Anordnung erhält V. 22 einen besseren Anschluß und das ganze Buch einen passenderen Abschluß.

Schlußbemerkung. Zu Grunde gelegt wurde der Text von H. B. Swete, The Old Testament in Greek. Cambridge 1907.

Cyprian und die römische Kirche

Von **C. A. Kneller** S. J.—Innsbruck

Cyprian hat die römische Kirche als Wurzel und Mutterschoß der Gesamtkirche bezeichnet, das zeigten wir in einem früheren Aufsatz, und wir gelangten zu unserm Ergebnis hauptsächlich dadurch, daß wir die Umstände erwogen, unter denen Cyprian jene Worte niedergeschrieben hat. Sie stehen in einem Brief an Kornelius, also ist das Verständnis, welches Kornelius von jenem Texte hatte, maßgebend; wie aber Kornelius ihn verstand, kann vernünftiger Weise nicht zweifelhaft sein.

Ganz dieselbe Argumentation läßt sich aber natürlich auch auf die andern Texte anwenden, in denen nach der bisherigen Ansicht Cyprian sich über die römische Kirche ausspricht. Wir möchten dies hier an jenem Texte zeigen, in welchem Cyprian von der Fahrt des Schismatikers Felizissimus und seines Anhangs nach Rom spricht: ‚Und zu all diesem kommt obendrein noch dies. Nachdem sie einen Pseudo-Bischof von Häretikern sich haben aufstellen lassen, da wagen sie es sogar, zu des Petrus Stuhl und zur Prinzipalkirche zu segeln, von der die Einheit der Bischöfe ausgegangen ist, (da wagen sie es,) von Schismatikern und Draußenstehenden Empfehlungsbriefe zu bringen, und zu übersehen, daß es die Römer sind, deren Glaube durch die Predigt des Apostels gelobt wurde, zu denen der Unglaube (Irrung im Glauben) keinen Zutritt finden kann‘[1]).

---

[1]) Post ista adhuc insuper pseudoepiscopo sibi ab haereticis constituto navigare audent et ad Petri cathedram atque ad ecclesiam

I.

Zunächst einige Bemerkungen, die sich aus dem Wortlaut des Textes mit leichter Mühe ableiten lassen.

1) Die **unitas sacerdotalis**, die Einheit der Bischöfe, geht natürlich an und für sich und zunächst nicht von der römischen Kirche aus, sondern von Petrus. Das sagt Cyprian in der bekannten Stelle **de unitate eccl. 4**: ‚**(Christus) unitatis eiusdem originem ab uno (Petro) incipientem sua auctoritate disposuit**', ‚**exordium ab unitate (Petro) proficiscitur**'. Wenn also das gleiche Ausgehen wie von Petrus, so auch von der Kirche des Petrus, der römischen, ausgesagt wird, so folgt, daß diese Kirche an den Rechten Petri teil nimmt, daß diese Rechte ganz oder teilweise auf diese Kirche übergegangen sind.

2) Die Einheit ist nach **de unitate 4** von Petrus deshalb und insofern ‚ausgegangen', weil Christus auf den Petrus die Kirche gegründet hat. Wenn also dieses Ausgehen der Einheit auch von der römischen Kirche behauptet wird, so läßt sich das nicht anders verstehen, als daß auch auf die römische Kirche die Gesamtkirche erbaut ist, wie sie auf Petrus erbaut ist. Die Worte Christi Mt 16,18 gelten also nach Cyprian nicht nur dem Petrus, sondern auch der römischen Kirche. Ja, wir müssen sogar noch weiter schließen. Da nach Cyprian jede Einzelkirche auf ihren Bischof gegründet ist[1]), so sind jene Worte auch den römischen Bischöfen als Nachfolgern des Petrus gesagt.

3) In dem Ausgehen der kirchlichen Einheit von Petrus, in jener seiner Eigenschaft, kraft welcher er Fundament der Kirche ist, liegt die Quelle seiner ganzen Vollmacht und aller seiner Rechte. Also folgt, daß gerade dasjenige, was die Grundlage aller Petrusrechte ist, auf die Petruskirche übergegangen ist.

4) Was **ecclesia principalis** der Wortbedeutung nach bezeichnet, läßt sich mit völliger Bestimmtheit nicht sagen. Es kann ‚erste Kirche' bedeuten, es kann auch ‚Kirche des Ursprungs' heißen, wo dann **principalis** für **principialis** stünde. Letztere Bedeutung

---

principalem, unde unitas sacerdotalis exorta est, a schismaticis et profanis litteras ferre nec cogitare eos esse Romanos, quorum fides apostolo praedicante laudata est, ad quos perfidia habere non possit accessum (Epist. 59 n. 14 Hartel 683).

[1]) Epist. 33 n. 1 pag. 566, epist. 66 n. 8 pag. 733.

kann man in dem Zusatz: unde unitas sacerdotalis exorta est nahegelegt und weiter ausgeführt finden. ‚Kirche des Ursprungs' würde nach dem oben gesagten der Sache nach ebensoviel besagen, als ‚erste Kirche'. Es kommt auf die Wortbedeutung von principalis übrigens nichts an. Denn auf jeden Fall bezeichnet principalis eine auszeichnende Eigenschaft der römischen Kirche, die ihr mit keiner andern Kirche gemein ist. Das kann uns genügen.

5) In Rom ist die ‚Kathedra des Petrus'. Wenn Cyprian anderswo sagt: ‚Ein Gott, ein Christus, eine Kirche, eine Kathedra, auf den Petrus durch des Herrn Wort gegründet'[1]), so mag es sein, daß er dort unter der auf Petrus gegründeten Kathedra das Lehramt der ganzen katholischen Kirche, dessen Träger die Gesamtheit der Bischöfe ist, versteht. Aus unserer Stelle aber von der Prinzipalkirche und der Kathedra des Petrus lernen wir, daß die ganze Lehrvollmacht, welche der Kathedra des Petrus im weitesten Sinne zusteht, in der römischen Kirche vorhanden ist. Mit andern Worten: dieselbe Lehrvollmacht, welche dem Gesamtepiskopat zukommt, eignet auch dem Bischof von Rom für sich allein genommen.

Was bisher dargelegt wurde, sind einfache Folgerungen aus den Worten Cyprians; wenn Cyprian bei seinen Worten überhaupt irgend etwas gedacht hat, dann dachte er das, was eben kurz zusammengefaßt wurde, denn es ergibt sich aus seinen Worten ohne Zwang.

Ist nun durch die eben erklärte Stelle bewiesen, daß Cyprian Roms Vorrang vor andern Kirchen anerkannte? Für diejenigen, welche zugeben, daß nach Cyprian durch die Worte Mt 16,18 dem Apostel Petrus eine Obergewalt über die Gesamtkirche und die übrigen Apostel verliehen wurde, selbstverständlich ja. Aber protestantischerseits will man aus Cyprian die Ansicht herauslesen, in dem Versprechen Christi auf Petrus die Kirche zu bauen, sei dem Apostelfürsten nur der Zeit nach zuerst dasjenige mitgeteilt worden, was die übrigen Apostel später erhielten. Cyprian schließe ja de unit. 4 nach Anführung von Mt 16,18 aus jenen Worten Christi nichts anderes, als daß die Einheit (der Kirche) von einem anfange. Wird nun auch gegen die Vertreter dieser Ansicht durch den oben erklärten Text etwas bewiesen?

Diese Frage ist unbedingt zu bejahen. Denn die Vertreter der eben erwähnten Ansicht sind widerlegt, sobald gezeigt ist, daß Cyprian

---

[1]) Ep. 43 n. 5 pag. 594.

das Ausgehen der Einheit von Petrus nicht nur als einen bloßen Vorrang der Zeit auffaßte, indem nämlich Petrus zuerst erhielt, was später allen Aposteln zuteil wurde. Das wird aber gerade durch den Text, den wir behandeln, klar dargetan. Denn das Ausgehen der Einheit von Petrus im bloßen Sinn eines Vorranges der Zeit, wäre der Person des Petrus durchaus eigentümlich gewesen und konnte auf die Kirche des Petrus nicht übergehen. Unser Text aber zeigt uns jenes Ausgehen der Einheit auch als Eigenschaft der Kirche des Petrus; weil von Petrus die Einheit ausgegangen ist, so hält Cyprian sich berechtigt, auch von der Petruskirche dasselbe zu sagen.

Eine Schwierigkeit besteht allerdings noch. Wie nämlich soll man es sich denken, daß von der römischen Kirche die Einheit nicht etwa ausgeht, sondern ausgegangen ist? Allein 1) selbst zugegeben, daß man diese Schwierigkeit nicht hinlänglich klären könnte, so bliebe trotzdem alles bestehen, was wir oben über unsern Text sagten. Zudem 2) kann man doch wohl versuchen, sich Cyprians Gedanken näher zu bringen. Denn einmal ist dadurch, daß die Einheit von der römischen Kirche einmal in der Vergangenheit ausgegangen ist, keineswegs ausgeschlossen, daß sie auch später noch beständig von ihr ausging und in der Gegenwart noch ausgeht. Ferner wird man sich vielleicht Cyprians Gedanken in folgender Weise zurechtlegen können. Von Petrus ging die Einheit nicht insofern aus, als er Privatperson, sondern insofern als er Bischof war. Den Apostelfürsten aber kannte man, praktisch genommen, als Bischof nur insofern, als er Bischof der ewigen Stadt war, die paar Jahre bis zu seiner Ankunft in Rom wurden nicht gerechnet. Folglich konnte man beides sagen, sowohl daß von Petrus, insofern er (römischer) Bischof war, die Einheit ausgegangen sei, als auch, daß sie ausgegangen sei von Rom, insofern sie des Petrus Bischofsstadt war.

Doch dem sei wie ihm wolle. Daß Cyprians Ausdruck für das Dogma hier sehr glücklich sei, behaupten wir nicht; in der Tat ist er in späterer Zeit, die Schrift de aleatoribus etwa abgerechnet, nicht wiederholt worden. Genug, daß das katholische Dogma auch durch den weniger klaren Ausdruck noch klar genug hindurch leuchtet.

II.

Was wir aus der Worterklärung unseres Textes ableiteten, kann durch andere Erwägungen noch gestützt werden.

Von der Prinzipalkirche, aus welcher die Einheit der Bischöfe ausgegangen ist, spricht Cyprian in einem Schreiben, das an Papst Kornelius gerichtet ist. Aus bereits dargelegten Gründen (oben S. 258) haben wir also vor allen Dingen die Frage zu stellen, was Papst

Kornelius sich dachte und denken mußte, wenn man seine, d. h. die römische Kirche, als Prinzipalkirche und Ausgang der Einheit bezeichnete.

Nun meinen wir, die Antwort auf diese Frage sei so einfach und klar, daß hier ein Zweifel noch viel weniger möglich sein könne, als bei dem früher behandelten Text von Wurzel und Mutterschoß. Kornelius betrachtete seine Kirche als principalis in dem Sinne, in dem Viktor und Stephan sie als solche betrachteten, d. h. er hielt sie für die erste aller Kirchen, für den Mittelpunkt der Einheit, mit dem alle andern Kirchen notwendig vereinigt sein müssen, für die Kirche, welche das Recht hat, den andern Befehle zu erteilen. Wenn nun Kornelius in Cyprians Schreiben die römische Kirche als principalis und Ausgang der Einheit bezeichnet fand, so ist nicht einzusehen, wie er nicht seine eigene Anschauung von der römischen Kirche und vom römischen Bischofsstuhl hier sollte wiedergefunden haben. Daß Cyprian sagte: ex qua unitas exorta est statt exoritur, wird er schwerlich für etwas anders als für eine kleine Ungenauigkeit des Ausdrucks angesehen haben. Haben doch viele andere nach ihm bis auf die neueste Zeit die Sache nicht anders aufgefaßt.

Wenn Kornelius Cyprians Ausspruch in solchem Sinn verstand, dann hat Cyprian ihn auch so verstanden wissen wollen. Für Kornelius und an Kornelius schrieb ja Cyprian. Die ganze Sache scheint so klar, daß es uns wirklich nicht nötig scheint, noch weitere Worte darüber zu machen. Zudem können wir unsere Aufstellungen noch durch weitere Gründe stützen.

III.

Ein Beweismoment in unserer Sache lieferte uns die Auffassung des Kornelius, ein weiteres liefert die Anschauung, die Felizissimus von der ecclesia principalis hatte.

Was wollte die Partei des Felizissimus, als sie die ecclesia principalis aufsuchte? Offenbar die Gemeinschaft dieser Kirche. Weshalb wünschte sie die Gemeinschaft der römischen Kirche? Weil nach ihrer Ansicht die Gemeinschaft dieser Kirche so viel bedeutete als die Gemeinschaft der Gesamtkirche, weil die Gemeinschaft Roms die Gemeinschaft der ganzen Kirche in sich schloß und nach sich zog.

Diese Sätze wird nun kaum jemand bestreiten. Allein es handelt sich hier nicht um Felizissimus, sondern um Cyprian, es handelt sich also darum, wie Cyprian über des Felizissimus Fahrt zur ecclesia

principalis in Rom dachte, ob er den Felizissimus deshalb lobte oder tadelte oder wie immer sich äußerte.

Nun ist es offenbar, daß Cyprian mit dem Tadel gegen Felizissimus nicht kargt. Er tadelte es, daß dieser den Versuch wagen konnte, Rom selbst und die Kathedra des Petrus zum Mitschuldigen seiner Vergehen gegen die kirchliche Einheit zu machen. Das ist klar ausgesprochen eben in der Stelle, um deren Deutung wir uns bemühen. Er tadelte es in den unmittelbar folgenden Worten, daß überhaupt Felizissimus nach Rom appellierte. Für diesen, so meint Cyprian und sagt es offen dem Kornelius, wäre der zuständige Richter in Afrika zu finden gewesen. Allein das alles berührt nicht den Punkt, auf den einzig und allein hier alles ankommt, die Frage nämlich, ob Cyprian ein Unrecht darin fand, wenn Felizissimus die römische Kirche als den notwendigen Mittelpunkt der kirchlichen Einheit ansah und demgemäß handelte.

Diese Frage nun ist entschieden zu verneinen. Denn war Cyprian auch in *diesem* Punkte ein Gegner des Felizissimus, so konnte er in seinem Schreiben an Kornelius 1. nicht jene Ausdrücke brauchen, die, wie oben gezeigt, tatsächlich eine Anerkennung der römischen Ansprüche auf den ersten Rang in der Kirche enthalten, dann durfte er nicht reden von Prinzipalkirche, Ausgangspunkt der Einheit in Rom und römischer Kathedra des Petrus. Und ferner 2. unser Beweis braucht *hier* nicht notwendig vorauszusetzen, daß jene Ausdrücke *tatsächlich* eine Anerkennung der von Rom beanspruchten Rechte enthalten. Denn wenn Cyprian des Felizissimus Ansicht über die **ecclesia principalis** in Rom nicht teilte, so durfte er auch nicht Ausdrücke brauchen, die *möglicherweise* in Rom als Anerkennung der römischen Ansprüche gedeutet werden konnten, er durfte dann Rom auch nicht einmal Komplimente machen und dadurch Rom in seinen Ansprüchen bestärken.

Vergegenwärtige man sich nur die Sachlage. Felizissimus appellierte, um moderne Ausdrücke zu gebrauchen, nach Rom. Kornelius wies nicht etwa die Appellation zurück mit dem Bemerken, daß er in Würde und Stellung nicht mehr als Cyprian sei und dessen Urteil die Sache anheim geben müsse, sondern er nahm die Appellation zur Beurteilung an und verurteilte nach Kenntnisnahme der Sache den Felizissimus. Mit andern Worten, er handelte als oberster Richter in der Kirche. Wenn nun Cyprian diese oberste Richtergewalt nicht anerkannte, was mußte er über des Felizissimus

und Kornelius Handlungsweise denken und was mußte er tun? In dem Benehmen des Kornelius konnte er dann nur eine schmähliche Anmaßung erblicken, der entgegenzutreten jeder katholische Bischof das Recht und die Pflicht hatte. Ebenso mußte er aufs schärfste den Felizissimus verurteilen und zwar nicht nur in den Punkten, in denen er ihn wirklich tadelte, sondern vor allem auch deshalb, weil dieser in Rom die erste Kirche der Welt und die Kathedra des Petrus im römischen Sinn anerkannt und dadurch den Anmaßungen Roms Vorschub geleistet hatte. Und vor den andern Bischöfen mußte namentlich Cyprian in einem solchen Fall Feuer und Flamme sein, er, der eifrige Anwalt der Gleichheit aller Bischöfe und ihrer völligen Unverantwortlichkeit in allen Fällen, in denen die kirchliche Einheit — also auch eventuell die Vereinigung mit einem Mittelpunkt dieser Einheit — nicht in Frage kommt.

Somit ist es unleugbar: Cyprian mußte entschieden seine Stimme erheben gegen Kornelius und Felizissimus, wenn er in Rom nicht die Kathedra des Petrus im römischen Sinne sah. Er konnte in diesem Fall nicht einmal schweigen, er konnte noch viel weniger Rom Komplimente machen und den Schein auf sich laden, als begünstige er die römischen Ansprüche. Damit ist aber auch schon gesagt, daß er in der erwähnten Voraussetzung einem Papst gegenüber nicht Rom die Prinzipalkirche, die Kathedra des Petrus, den Ausgang der Einheit nennen konnte. Denn das sind doch wohl Komplimente für Rom, durch die er mindestens den Schein auf sich lud, als wolle er Rom huldigen.

Und das ist noch nicht alles. Beachte man den Zusammenhang der Worte. Unmittelbar vorher zählt Cyprian die Verbrechen auf, die Felizissimus mit seiner Partei sich zuschulden kommen ließ. Am Schluß dieser Aufzählung heißt es: ‚Es war ihnen nicht genug, vom Evangelium abgewichen zu sein, den Gefallenen die Hoffnung auf Sühne und Buße genommen zu haben, Betrüger, Ehebrecher, mit Götzenopfern befleckte, . . . von aller Gesinnung und Frucht der Buße abzuschneiden, draußen außerhalb der Kirche ein Konventikel verworfener Menschen zu bilden . . .‘ Nun sollte man meinen, in diesem Satz sei doch ungefähr das Schlimmste zusammengehäuft, was man an Verbrechen gegen die Kirche begehen kann. Aber Cyprian kennt noch Schlimmeres. Und was ist das? Nun eben das Verbrechen gegen Rom als die Prinzipalkirche und die Kathedra des Petrus, der Versuch den Mittelpunkt der Einheit selbst in häretische Umtriebe zu verstricken. Wenn darin nicht der denkbar höchste Lossspruch auf die römische Kirche liegt, so sage man uns,

wie man die Stellung einer Kirche noch höher erheben kann! Dann beachte man, daß in dem gekennzeichneten Zusammenhang Cyprians Redeweise nur dann einen Sinn hat, wenn in seinen Augen Rom der Mittelpunkt der Einheit und die Kathedra des Petrus im römischen und katholischen Sinn war. Nur dann, wenn Rom die Voraussetzung, Grundlage, Wurzel der kirchlichen Einheit war, konnte ein Frevel gegen diese Kirche schlimmer sein als ein einzelnes Verbrechen gegen die kirchliche Einheit durch Bildung einer schismatischen Partei. Die Einheit in ihrer Wurzel angreifen und zerstören, ist eben wirklich schlimmer, als sie in einer einzelnen Auswirkung zerstören. Und nur wenn Cyprian in der Kathedra des Petrus den Hort, die Gewähr, die Grundfeste der wahren Lehre erblickte, konnte der Versuch, Rom in Irrtum zu führen, schlimmer sein als eine einzelne Verirrung im Glauben.

Die Gegner, die wir hier bekämpfen, sagen uns, weder Cyprian noch seine Mitbischöfe hätten im dritten Jahrhundert von einem wesentlichen Vorrang der römischen Kirche gewußt. Nur Rom selbst habe diesen Vorrang in Anspruch genommen, Felizissimus habe der römischen Kirche geschmeichelt, um deren Ansehen seinen Zwecken dienstbar zu machen. Aber wenn die Sache so lag, so mußte erst recht Cyprian mit dem Eifer eines Elias gegen ein derartiges Treiben sich erheben. Der ganze Schacher zwischen Kornelius und Felizissimus wäre ja dann ein wahrer Judashandel der schlimmsten Sorte gewesen, bei dem die heiligsten Rechte der Bischöfe und die von Christus gewollte Einrichtnng der Kirche verraten und verkauft wurden.

Weiterhin verweist man uns auf die Worte, die unmittelbar auf den von uns behandelten Text folgen: ‚Welchen Grund aber hatten sie, (nach Rom) zu kommen und zu melden, sie hätten einen Pseudo-Bischof gegen die Bischöfe aufgestellt? Denn entweder billigen sie, was sie getan haben und beharren in ihrem Verbrechen, oder wenn sie es mißbilligen und bereuen, so wissen sie, wohin sie zurückzukehren haben. Denn da ein gemeinsamer Beschluß von uns darüber gefaßt wurde, und es billig und recht ist, daß jedermanns Sache dort verhandelt werde, wo das Verbrechen begangen wurde, und den einzelnen Hirten ein Teil der Herde anvertraut ist, den jeder zu regieren und zu verwalten hat, dem Herrn für seine Handlungsweise verantwortlich, so dürfen unsere Untergebenen nicht umherwandern . . ., sondern müssen dort sich verantworten, wo sie die Kläger und Zeugen ihres Verbrechens haben können. Es müßte denn sein, daß einigen verzweifelten und verlorenen Menschen das Ansehen der afrikanischen Bischöfe allzu gering schiene . . .‘

Allein diese Worte bilden kein Gegengewicht gegen die starken Lobsprüche auf Rom, die unmittelbar vorhergehen. Nirgends ist es rechtens,

daß ein jeder in jeder beliebigen Sache gleich an den höchsten Richter sich wenden darf, die Autorität des höchsten Richters wird durch solche Beschränkungen des Berufungsrechtes nicht in Frage gestellt.

IV.

Außer den bisher beigebrachten Gründen gibt es noch andere, weshalb man Cyprians Worte im romfreundlichen Sinn auslegen muß.

Das christliche Altertum bekannte sich zur Lehre von dem Ansehen der apostolischen Kirchen. Diejenige Lehre ist die christliche, welche von den Aposteln gepredigt wurde, welche Lehre aber von den Aposteln verkündigt ward, ersieht man in den von den Aposteln unmittelbar gestifteten Kirchen. Das Morgenland besitzt solcher apostolischer Kirchen manche, das Abendland eine einzige: Rom. Dort war, wie Tertullian sagt, auch für die afrikanische Kirche die ‚Autorität' (zur Entscheidung in Glaubenssachen) bereit. ‚O wie glücklich ist jene Kirche, der die Apostel ihre ganze Lehre besiegelt mit ihrem Blut als Schatz zurückgelassen haben! Dort wird ja Petrus im Leiden dem Herrn gleich, dort Paulus mit dem Ende Johannes (des Täufers) gekrönt, dort geht der Apostel Johannes unversehrt aus dem siedenden Öl hervor und wird auf eine Insel verbannt. Laßt uns sehen, was (jene Kirche) gelernt, was sie gelehrt, was sie auch den afrikanischen Kirchen mitgeteilt hat' (De praescript. 36). Tertullian hebt dann einige Punkte hervor, in denen Rom für die afrikanische Kirche Norm und Richtschnur ist. Es sind alles Dinge, die gegen Marzion von Bedeutung waren: die Einheit Gottes des Schöpfers mit dem Vater Jesu Christi, die Wirklichkeit des Fleisches Christi, die Auferstehung des Fleisches, die Autorität des Alten Testamentes, die Wirksamkeit der Sakramente, die Verdienstlichkeit des Martyriums.

Eine bunte Zusammenstellung! Allein offenbar umfaßt sie noch längst nicht alle die Dinge, in denen Rom Regel und Maß ist. Denn Roms Lehre ist schlechtweg Norm für alles, was zum Glauben gehört, somit auch für die Lehre von der kirchlichen Verfassung, somit auch für die Lehre vom Vorrang des hl. Petrus, somit auch für die Lehre vom Vorrang der römischen Kirche. Natürlich, denn auch diese Lehren gehören zum Glauben, so gut wie alle andern, auch diese Lehren stützte man auf das Evangelium, auch über deren Zugehörigkeit zum Schatze der von Christus und den Aposteln verkündeten Wahrheiten konnte man auf dieselbe Art und Weise Sicherheit erlangen, wie bei allen andern Lehren.

Was man aber in Rom über das Ansehen der römischen Kirche lehrte, ist uns wohl bekannt. Man betrachtete dort Rom nicht weniger als die Vorsteherin der Liebe oder des Liebesbundes als Ignatius. Man forderte Übereinstimmung der übrigen Kirchen mit der römischen nicht weniger als Irenäus. Man betrachtete die Trennung von der römischen Kirche und die Einheit mit ihr als gleichbedeutend mit der Trennung und Gemeinschaft der Gesamtkirche, wie der Osterfeierstreit und der Ketzertaufstreit zeigen (s. oben S. 256 ff). Kann man also annehmen, seine übrigen Glaubenslehren und -Überzeugungen freilich habe Rom der afrikanischen Kirche mitgeteilt, nur über das Ansehen des hl. Petrus und seiner Nachfolger habe man geschwiegen? Solche Selbstverleugnung wird niemand voraussetzen und es wäre nicht einmal eine lobenswerte Selbstverleugnung gewesen, sondern Verrat an der Wahrheit. Wer von Gott als Oberhaupt bestellt ist, muß sich auch als Oberhaupt benehmen und Anerkennung fordern.

Aus dem Gesagten folgt etwas für die Art und Weise, in der man die Texte Cyprians in zweifelhaften Fällen auszulegen hat.

Daß man nämlich gewisse Aussprüche Cyprians in einem Sinne auslegen *kann*, der für die römische Kirche günstig ist, läßt sich schlechterdings nicht leugnen. Allein Roms Gegner argumentieren in folgender Weise: Man kann jene Texte auch in einem Sinn erklären, in dem sie für die Rechte der römischen Kirche nichts beweisen. Also muß man sie in diesem Sinne erklären. Ausdrücklich wird wohl diese Schlußfolgerung kaum aufgestellt, sie liegt aber versteckt den Argumentationen der Gegner zugrunde. Dem gegenüber behaupten wir: Man muß gerade in umgekehrter Weise schließen. Der richtige Schluß lautet: man kann jene Texte in einem Sinn erklären, der für Rom *günstig* ist. Also muß man sie in diesem Sinn auslegen. Denn 1. es ist durchaus anzunehmen, daß die römische Lehre über den Primat Roms auch die der afrikanischen Kirche ist, die Tochter folgte darin der Mutter. Also spricht alles dafür, daß Cyprian in einem Sinne redet, der für Rom günstig ist. 2. Nehmen wir einmal an, Cyprian habe in Bezug auf den Vorrang Roms die Lehre der römischen Kirche nicht angenommen, sondern die absolute und bedingungslose Gleichheit aller Bischöfe verfochten, was dann? Dann waren die Ansprüche Roms Anmaßungen, dann mußte er mit sämtlichen andern Bischöfen sich gegen Roms Anmaßungen und Irrlehren erheben, dann durfte er Rom gegenüber nicht Ausdrücke gebrauchen, von denen er voraussah, daß sie in Rom als Anerkennung der rö-

mischen Ansprüche würden aufgefaßt werden, dann durfte er überhaupt der römischen Kirche nicht Lobeserhebungen und Komplimente zuteil werden lassen. Von all dem hat Cyprian das Gegenteil getan. Also wiederum folgt, daß der Text von der **ecclesia principalis** im römischen Sinn zu verstehen ist, und das gleiche gilt von seinem Ausspruch über **radix et matrix**.

Was hier zunächst mit Rücksicht auf Cyprian ausgeführt wurde, läßt sich natürlich auf andere frühchristliche Schriftsteller ausdehnen. Auch Tertullian durfte die oben S. 682 zitierten Worte nicht schreiben, wenn er die Ansprüche Roms auf den Vorrang in der Kirche zu der Zeit, als er die Schrift von den Prozeßeinreden verfaßte, für Anmaßungen hielt. Denn enthält auch die Stelle allerdings nicht eine Anerkennung des römischen Jurisdiktionsprimates, sondern nur Lobeserhebungen auf Rom, so waren doch solche Hymnen nicht am Platz, wenn die römische Kirche durch ihre Anmaßungen sich gegen Glaube und Kircheneinheit verfehlte. Das gleiche gilt von des Irenäus bekannter Stelle über die römische Kirche. Nehmen wir an, sie enthalte keine Anerkennung der römischen Rechte, so konnte sie in diesem Sinn doch gedeutet werden, sie mußte Rom auf seinen Wegen bestärken. Auch das aber durfte Irenäus nicht tun, wenn er diese Wege als verkehrt ansah. Schon auf Ignatius und alle diejenigen, welche den ersten Klemensbrief hochhielten und mit Lob überhäuften, wird der gleiche Gedanke sich anwenden lassen.

V.

Daß Cyprian tatsächlich einen Vorrang des römischen Bischofs mit greifbaren Rechten anerkannte, folgt ferner aus den bekannten Cyprianbriefen über die Angelegenheit des Marzian von Arles und über diejenige der spanischen Bischöfe Basilides und Martialis (**epist. 67. 68**). Diese Anerkennung wirft wiederum ein Licht auf die übrigen Texte, in denen Cyprian von der römischen Kirche redet.

Marzianus von Arles war zum Novatianismus abgefallen und rühmte sich und prahlte (**iactat et praedicat**), daß er sich von der Gemeinschaft der übrigen Bischöfe absondere[1]). Demgemäß weigerte er sich, gewisse Sünder, auch wenn sie reumütig waren, zur Buße zuzulassen. Nach Cyprians Grundsätzen war es in einem solchen Fall Pflicht der übrigen Bischöfe, dem Unheil, das Marzian

[1]) Epist. 68 n. 2 pag. 745.

zum Schaden der Seelen anrichtete, zu steuern. Wie dieser Grundsatz aber in der damaligen Kirche verstanden wurde, daß die Redewendung ‚die übrigen Bischöfe‘ den Rechten Roms keinen Eintrag tut, zeigt die Art und Weise, in der dieser Grundsatz angewendet wurde. Natürlich lag die einzige gründliche Abhilfe in der Absetzung des Marzian und der Erhebung eines neuen Bischofs. Es taten nun wirklich die gallischen Mitbischöfe des Marzian, wie auch Cyprian, Schritte in der Sache, aber keiner von ihnen wagte es, die Absetzung des Marzian auszusprechen und die Wahl eines andern Bischofs einzuleiten. Bischof Faustinus von Lyon mit seinen gallischen Mitbischöfen berichtete über die Sache nach Rom, ebenso schrieb Faustinus an Cyprian. Da von Rom aus noch immer keine Schritte erfolgten, so mahnte Cyprian den Papst Stephan, endlich ein Schreiben nach Südgallien und die Gläubigen von Arles zu richten, durch welches nach Absetzung des Marzian ein anderer Bischof an seine Stelle gesetzt werde[1]).

Mögen also sämtliche Bischöfe die Pflicht haben, im Fall der Häresie eines Mitbischofes einzugreifen, so folgt doch noch nicht, daß alle dies in gleicher Weise tun können. Die übrigen Bischöfe kommen den bedrohten Gläubigen zu Hilfe, indem sie die Sache nach Rom berichten; das Schreiben und die Exkommunikation des römischen Bischofs allein hat die Wirkung, daß den Übelständen tatsächlich abgeholfen wird. In welcher Weise näherhin ihnen durch das päpstliche Schreiben gesteuert wird, in welcher Weise die päpstliche Weisung zur Ausführung kam, kann uns hier gleichgültig sein.

Über die Angelegenheit der spanischen Bischöfe Basilides und Martialis wissen wir nur das, was sich aus Cyprians Schriften entnehmen läßt. Ob Cyprian vollständig von der Sachlage unterrichtet war, brauchen wir indes nicht zu untersuchen, da es sich hier nur um Cyprians Ansicht über die Tatsachen handelt.

Basilides hatte in der Verfolgung sich eine Bescheinigung verschafft, daß er geopfert habe und sich eingestandener Maßen auch sonstiger Verbrechen schuldig gemacht. Er legte deshalb den Episkopat freiwillig nieder, worauf er abgesetzt wurde. An seine Stelle trat Sabinus. Später ging Basilides nach Rom und erwirkte durch

---

[1]) Dirigantur in provinciam et ad plebem Arelate consistentem a te literae, quibus abstento Marciano alius in loco eius substituatur (Epist. 68 n. 3 pag. 745).

falsche Darstellung der Sachlage bei Papst Stephan seine Wiedereinsetzung[1]). So hatte man also zwei Bischöfe in demselben Bistum, Basilides und Sabinus, ähnlich lagen die Dinge im Fall des Martialis. In der Verlegenheit, die nun entstand, wandte sich Sabinus an Cyprian, der mit den afrikanischen Bischöfen den Fall dahin entschied, daß die erschlichene Wiedereinsetzung des Basilides ungültig, Sabinus rechtsgültig gewählt und rechtmäßiger Bischof sei. An ihn habe das gläubige Volk sich zu halten, den Gottesdienst des Basilides dürfe es nicht besuchen. Durch diese Trennung des Volkes vom Bischof war natürlich auch dessen Bischofswürde ohne Wert und tatsächlich beseitigt.

Hat nun Cyprian das von Stephanus beanspruchte Recht der Bischofseinsetzung anerkannt? Nach der Art und Weise, in der er über Stephans Handlungsweise spricht, muß man es annehmen. Hätte er es nicht anerkannt, so hätte er gegen Stephans Anmaßung notwendig sich erheben müssen. Das aber tut er nicht, er tadelt den Stephanus nicht, weil er sich ein Recht angemaßt habe, das ihm nicht zukam, sondern nur deswegen, weil er sich täuschen ließ. Und auch in diesen Tadel noch läßt er ein Wort der Entschuldigung einfließen. Stephanus, heißt es, sei weit entfernt gewesen vom Ort des Verbrechens und sei mit den Tatsachen und der Wahrheit unbekannt gewesen. Es sei nicht sowohl derjenige anzuklagen, der aus Nachlässigkeit getäuscht worden sei, als vielmehr jener zu verabscheuen, der betrügerischer Weise täuschte[2]). Also auch hier wieder eine Sprache, die ganz und gar nicht angebracht war, wenn Cyprian die römischen Ansprüche auf die Obergewalt in der Kirche als Irrtum und Häresie verabscheute.

Natürlich kann man aus der Tatsache, daß Cyprian eine erschlichene Verfügung Stephans als ungültig betrachtete, nicht schließen, er habe dessen Recht zu einer solchen Verfügung in Frage gestellt. Erschlichene Verfügungen sind der Natur der Sache nach ungültig. Ebenso nichtig ist der andere Einwurf, den man zu erheben pflegt. Man sagt, wenn Stephans Entscheidung als autoritative Verfügung betrachtet werde, so müsse auch Cyprians Entscheidung in derselben Sache als autoritativ angesehen werden. Damit aber werde dem Bischof von Karthago sogar eine höhere Auto-

---

[1]) Epist. 67 n. 1. n. 5 pag. 735. 739.

[2]) Neque enim tam culpandus est ille, cui neglegenter obreptum est, quam hic exsecrandus, qui fraudulenter obrepsit. Epist. 67 n. 5. pag. 740.

rität als dem von Rom zugeteilt, da dann von Stephans Entscheidung an Cyprian appelliert werde. Allein Stephan wird in unserm Fall um Wiedereinsetzung eines Bischofs gebeten und vollzieht sie, indem er das frühere Absetzungsurteil der spanischen Bischöfe kassiert. Cyprian kassiert nicht das Urteil des Stephanus und setzt den Basilides nicht wieder ab. Er gibt nicht mehr als einen Rat, wie die Spanier in ihrer schwierigen Lage sich helfen können, ohne das Urteil des Stephanus umzustoßen.

Es wird also dabei bleiben müssen, daß sowohl in dem Fall des Marzian von Arles, als in dem des Basilides die römische Kirche tatsächlich Primatialrechte ausübte. Steht aber diese Tatsache einmal fest, so fällt ein neues Licht auf die Texte, in denen von Wurzel und Mutterschoß sowie von der Prinzipalkirche die Rede ist.

Denn daß in diesen Texten vom römischen Primat die Rede ist, leugnen unsere Gegner meist nicht deshalb, weil nach ihrer Ansicht deren Wortlaut einen solchen Sinn ausschließt. Sie behaupten vielmehr, es sei ein Anachronismus, die Anerkennung des römischen Primates in jenen Texten finden zu wollen, denn zu Cyprians Zeit habe man von einem solchen noch nichts gewußt. Cyprian habe in völliger Ahnungslosigkeit diese Texte in ganz anderem Sinn niedergeschrieben, erst in späterer Zeit, als Rom mit seinen Ansprüchen durchgedrungen war, habe man Cyprians Worte auf deren Anerkennung gedeutet. Von dieser naiven Ahnungslosigkeit kann aber angesichts der Schreiben über Marzian von Arles und Basilides nicht die Rede sein. Deshalb handeln unseres Erachtens diejenigen wenig folgerichtig, welche in den beiden letzten Schreiben die Ausübung des Primates bezeugt sein lassen und dennoch in Cyprians Aussprüchen über Wurzel und Mutterschoß und die Prinzipalkirche die so nahe liegende Beziehung auf die römische Kirche leugnen.

VI.

Ein letzter Beweis dafür, daß Cyprian die römischen Primatialansprüche anerkannte, läßt sich der Dogmengeschichte entnehmen. Cyprian war schon zu Lebzeiten die Freude und der Stolz der afrikanischen Kirche, er war es im 4. Jahrhundert, er blieb es bis über die Zeiten des hl. Augustin hinaus. Das Weiterleben seiner Anschauungen läßt sich schon ein Jahrhundert nach Cyprian bei Optatus nachweisen. Gerade aber Optatus spricht sich über den römischen Primat in klarster Weise aus und man sieht deutlich, daß nicht nur er selbst ihn anerkannte, sondern daß er mit dieser Anerkennung sich in Übereinstimmung mit seinen Zeitgenossen und der Vergangenheit wußte.

Wenn man nun behauptet, Cyprian habe von einem wesentlichen Vorrang Roms nichts gewußt, wie will man dann des Optatus Stellung zur römischen Kirche erklären? Vorhanden ist die Lehre vom römischen Primat bei Optatus, das läßt sich nicht leugnen. Plötzlich vom Himmel gefallen ist sie nicht, daß sie aber vom Anfang des Christentums an vorhanden war, wollen die Gegner auch nicht zugeben. Also müßte man annehmen, daß sie sich nach und nach herausgebildet und entwickelt hat, und zwar, da bei Cyprian noch nichts von ihr vorhanden sein soll, daß sie sich herausgebildet hat in der Zeit zwischen Cyprian und Optatus. Aber wie soll man sich diese Entwicklung denken? Optatus weiß es nicht anders, als daß man immer so geglaubt und gelehrt hat, wie er selbst. Er weiß also nichts von jener angeblichen Entwicklung, er müßte aber doch davon wissen, wenn jene Entwicklung erst seit Cyprians Tod eingesetzt hätte. Und was soll zu dieser Entwicklung den Anstoß gegeben haben? Wie konnte sie sich so ruhig vollziehen, daß jede Erinnerung an sie aus dem Gedächtnis der Menschen schwand? Wie ist diese ruhige Entwicklung denkbar bei den Schülern Cyprians, der unsern Gegnern zufolge ein so eifriger Anwalt der Gleichheit aller Bischöfe gewesen sein soll, der im Ketzertaufstreit diese Rechte mit solchem Eifer verfochten hatte?

Wenn wir nicht irren, berühren wir gerade hier den eigentlichen Grund, weshalb auch viele Protestanten Cyprian den römischen Primat anerkennen lassen. Natürlich wird von dieser Seite eine Entwicklung des Primates in dem Sinn behauptet, daß sich etwas entwickelte, was anfangs in keiner Weise vorhanden war. Aber irgendwann muß die Entwicklung doch angefangen haben, wenn nun in Cyprians Aussprüchen dieser Anfang noch nicht vorhanden ist, wo anders ist er dann zu suchen und zu finden?

Außer den bisher behandelten Aussprüchen Cyprians kommen für den Vorrang Roms noch die beiden Texte in Betracht, in denen er ausdrücklich die Gemeinschaft mit Papst Kornelius als Gemeinschaft mit der katholischen Kirche bezeichnet. Beide Texte sind ungefähr zu gleicher Zeit geschrieben, werden also auch das Gleiche bedeuten. Eine ausführliche Behandlung dieser Texte mit Berücksichtigung aller Einwürfe würde einen neuen Aufsatz für sich erfordern. Es scheint indes einstweilen nicht nötig, näher auf die Sache ein-

zugehen. Der erste dieser Texte steht in demselben Schreiben an Papst Kornelius, in dem auch das Wort von Wurzel und Mutterschoß vorkommt. Wer uns zugibt, daß letzteres auf die römische Kirche zu beziehen ist, wird nicht bestreiten, daß Cyprian eben deshalb die Gemeinschaft mit Kornelius als Gemeinschaft der Gesamtkirche bezeichnet, weil die Kirche des Kornelius Wurzel und Mutterschoß der Gesamtkirche ist. Außerdem steht auch dies andere Wort, welches die Gemeinschaft des Kornelius der Gemeinschaft der Gesamtkirche gleich setzt, in einem Schreiben an Kornelius. Es läßt sich also auch auf dies Wort die gleiche Beweisführung anwenden, von der wir für die übrigen Texte Cyprians Gebrauch machten.

Noch ein anderes Wort Cyprians kann mit Wahrscheinlichkeit, wenn auch nicht mit Sicherheit für die Anerkennung des römischen Primates angeführt werden. Cyprian spricht nämlich epist. 45 n. 1 p. 600 zunächst von den Bemühungen seiner Gesandten, das römische Schisma zwischen Novatianern und Kornelianern zu heilen, und fährt dann fort: ‚Aber weil die verstockte und unbeugsame Hartnäckigkeit nicht nur der Wurzel und Mutter Busen und Umarmung (radicis et matris sinum atque complexum) zurückstieß, sondern auch beim Weiterschleichen . . . der Zwietracht sich einen Bischof gab und . . . ein ehebrecherisches und gegnerisches Haupt außerhalb der Kirche aufstellte‘, so habe Cyprian weitere Versuche aufgegeben und seine Schreiben an Kornelius gerichtet. Novatian, das ‚ehebrecherische‘ Haupt, war nicht nur Haupt einer einzelnen Kirche, sondern einer ganzen Sekte, die sich als die einzige wahre Kirche aufspielte. Hatte diese Sekte ein ehebrecherisches Haupt, so könnte man schließen, daß also nach Cyprian die wahre Kirche ein rechtmäßiges Haupt haben mußte, und daß auch hier radix et mater die römische Kirche bezeichne. Indes möchten wir darauf kein sonderliches Gewicht legen. Letzteres Bild ist doch hier anders gebraucht, als an der von uns weitläufig besprochenen Stelle von Wurzel und Mutterschoß. Mit größerer Wahrscheinlichkeit ist deshalb unsere Stelle unter die oben S. 266 verzeichneten ‚Paralleltexte‘ einzureihen [1]).

[1]) H. Koch hat in seinem jüngsten Pamphlet gegen Dr. A. Seitz auch mich mit einigen Bemerkungen bedacht. Die Zeit zur Antwort wird gekommen sein, wenn die von Koch in Aussicht gestellte weitere Abrechnung mit seinen Gegnern vorliegt. Wir benutzen die Gelegenheit, um ein Versehen zu berichtigen, das uns in Stimmen aus M.-Laach 79 (1910) 79 begegnet ist. Als Kochs Vorläufer in der Erklärung von radix et matrix wird dort Reinkens genannt. Es war statt seiner Turmel (Hist. du Dogme de la Papauté, Paris 1908, 116) zu nennen. Für die Sache ist dieser Gedächtnisfehler ohne Belang.

Mt 16,19; 18,18 und Jo 20,22.23 in frühchristlicher Auslegung. Die Kirche der Donatisten

(Fünfter Artikel)

Von **Heinrich Bruders** S. J.—Innsbruck

Die Donatistenkirche war seit 312 selbständig konstituiert; sie betrachtete sich als die allein berechtigte Kirche Afrikas und als die einzige Braut ‚Christi' auf der ganzen Welt. Erst am 12./2. 405 reihte sie ein Edikt des Kaisers Honorius [C. Th. 16, 6. 4] juristisch in die Zahl der ‚Häresien' ein. Der Donatist Cresconius machte um diese Zeit den Versuch, die Lehreinheit mit der katholischen Kirche zu erweisen und dadurch seinen Glaubensgenossen die frühere Behandlung als ‚Schismatiker' bei der römischen Behörde zu garantieren. Augustinus nannte dieses Schisma in Theorie häretisch ‚wegen seiner langen Dauer', nicht wegen neuer Lehränderung[1]). Im Vergleich zu Cresconius war das Verhalten der ersten Führer, des großen Donat, des Parmenian und zum Teil auch des Ticonius ein ganz anderes gewesen. In dem sicheren Gefühl, daß die Häretikergesetze auf sie keine Anwendung fänden, hatten sie alle Annäherungs- und Friedensversuche der afrikanischen Katholiken stolz zurückgewiesen. Die Schriften des katholischen Bischofs Optatus, eine Erwiderung auf eine Parteischrift des Parmenian, führten sich in gewinnender Weise mit der Erklärung ein, daß alle Versuche zu einer gegenseitigen

---

[1]) Ep. 87,4 CSEL 34 S. 400, 6—8 contra Cresconium 2,7. 9 CSEL 52 S. 367, 12—368, 6 wegen der Wiedertaufe.

mündlichen Aussprache [1, 4] je und je den Katholiken unmöglich gemacht würden. Die Streitliteratur der Donatisten mußte recht groß gewesen sein. Optatus wies in überlegener Ruhe auf die Quelle der regen literarischen Tätigkeit hin[1]). Die fast allein erhaltenen katholischen Erwiderungen setzen immer schon eine gegnerische Streitschrift voraus. Eine von Staatswegen erzwungene Konferenz im Jahre 411 tat offen den Niedergang der ehedem so mächtigen Sonderkirche kund.

Das afrikanische Schisma unterlag zwar stetigen theoretischen und praktischen Änderungen. Gleichwohl charakterisierte sich die Partei nicht durch Reformeifer, sondern durch zähes Festhalten an altererbten Einrichtungen und durch schroffes Abweisen jeder Änderung, die einer Uniformierung mit den andern Kirchen des Erdkreises gleichkam[2]). Cyprian war ihr ein Repräsentant der altafrikanischen Kirche. Sein Martyrium galt als Beweis dafür, daß seine Lehre und sein Vorgehen bis in die letzte Konsequenz hinein richtig und nachahmenswert seien. Mit diesem großen Nationalhelden ging auch die falsche Argumentation der Agrippinus-Synode und die seitdem gebrauchten Zitate Jo 20,22. 23 und Mt 16,19; 18,18 in die neu entstehende Streitliteratur über.

I. Allgemeine Charakteristik der Donatistenkirche nach Mt 16,19 (18,18) und Jo 20,22. 23

1) Donatus. Weil die subjektive Deutung von Jo 20,22. 23 sine Spiritu s. nulla sacramenta (= ps. 140,5 oleum peccatoris non ungat caput meum) dem gewählten und geweihten Oberhirten jede sichere Rechtsunterlage benahm, mußte der Bischof, wie ehedem Cyprian, durch persönliche Eigenschaften und durch sein ganzes Auftreten sich eine natürliche Autorität verschaffen. Donat der Große bildete sich dadurch zum Tyrannen aus und ward von den Gegnern princeps von Tyrus genannt[3]). An geeigneter Stelle wußte derselbe Mann aber auch durch kluges Nachgeben Schwierigkeiten in der Partei zu vermeiden. Die Deutung von

[1]) 1,10: ‚Sanitas non flagitat medicinam, de se secura virtus forinsecus non quaerit auxilia, veritas non desiderat argumenta. aegroti est remedia quaerere, inertis et imbecillis est auxilia conparare, mendacis est argumenta conquirere‘.

[2]) Das Fest der hl. Dreikönige übernahmen sie nicht. Aug. Serm. 202,2.

[3]) Texts and studies vol. 3 The Rules of Tyconius. Regula 7 S. 77, 15—78, 22 S. 80, 23—29. Opt. 3,3 CSEL 26 S. 80, 13.

Mt 16,19 und Jo 20,22. 23 lautete nach Cyprian ‚außerhalb der Kirche keine gültige Taufe'. Von 312—405 wurde nun den Katholiken die Zugehörigkeit zur gleichen Kirche theoretisch nicht zugestanden. Als aber auf einem Konzil zu Karthago die Mehrzahl der 270 Teilnehmer sich dagegen aussprach, daß man übertretende Traditores (d. h. Katholiken) zur Wiedertaufe zwinge, fügte sich Donat ihrem Beschluß. Auch die Bischöfe von Mauretanien und einen Deuterius von Macriane ließ er in der Abneigung gegen die Wiedertaufe[1]) unbehelligt. Eine klare Konsequenz und Übereinstimmung zwischen Theorie und Praxis gab es also nicht.

Abgesehen von dem Interesse, das die Partei an dem unauffälligen Zuwachs durch Überläufer nahm, mochte sie auch das Gesetz des Konstantin gegen die Wiedertaufe milder stimmen. Das Urteil des römischen Konzils unter Papst Miltiades hatte 313 gegen Donatus gelautet (Opt. 1,24): ‚confessus sit rebaptizasse et episcopis lapsis manum imposuisse', beides, die ‚Wiedertaufe eines Christen' und die ‚Handauflegung zur Buße bei einem Bischof' war in der katholischen Kirche verpönt. Der fakultative Charakter der Wiedertaufe bei Traditores wurde nach dem militärischen Einrücken des Makarius aufgehoben: es trat zeitweilig wieder Taufpflicht ein. Dieser Wechsel ist ein Zeichen, wie sehr die Anerkennung oder Verwerfung der Sakramente den Kampfzwecken der Donatisten dienstbar war.

2) P a r m e n i a n u n d T i c o n i u s. Parmenian, ein Spanier und der energische Nachfolger des Donat, ging fest vor gegen die Spaltung unter Rogatus und gegen die (richtigen und geistvollen) Sondermeinungen des Ticonius[2]). Je nach den äußeren Umständen ließ er freiwillig oder gezwungen übertretende Katholiken zur Wiedertaufe als ‚Heiden' in die Katechumenenlisten eintragen[3]). Er nahm aber auch gleich eine ganze Gemeinde durch bloße Handauflegung, dem Zeichen der Buße, ohne Taufe in die schismatische Kirche auf[4]).

---

[1]) Aug. ep. 93,43 CSEL 34 S. 486, 19—487, 10.

[2]) Aug. ep. 87,10 CSEL 34 S. 406, 12 ff; ep. 93,10. 43/44 S. 486, 12—487, 21 contra ep. Parm. I 1,1; 10,16; 11,17 contra litt. Petil. II 83,184 CSEL 52 S. 113, 21 ff.

[3]) Opt. 3,11 CSEL 26 S. 98, 15—99, 10; Aug. ep. 35,3 CSEL 34 S. 29, 16; 4 S. 30, 7 enarr. in ps. 145,16 MSL 37,1895 tract. in Jo Ev. V 13 MSL 35,1420.

[4]) Opt. 1,2; 2,24. 26.

Die Erlaubtheit der Wiedertaufe stand ihm unverbrüchlich fest[1]). Wollte der Donatist Ticonius durch Vergleiche [mit den hl. Gefäßen[2]) der Israeliten in Babylon und mit dem Propheten Balaam[3]), von dem die Gnade gewichen und der trotzdem im Auftrage Gottes geweissagt habe] die Gültigkeit der Sakramente nach objektiven Normen sicher stellen, so scheiterten praktisch seine Versuche an dem Unwillen Parmenians. Die Interpretation von Mt 16,19 gab in Afrika fast das Recht zu allem; quodcunque solveris, quodcunque ligaveris sagte den autokratischen, theologisch ungeschulten Bischöfen viel. Auf diesen Text berief Parmenian sich auch in seinen Streitschriften. Die Schlüsselgewalt sollte der Judaskirche entzogen werden und dem Petrus allein zu eigen sein: ‚bene revocasti claves ad Petrum'[4]). Diese Binde- und Lösegewalt hat auch der donatistische Gegner Ticonius[5]) stark hervorgekehrt. Die Stelle Apok. 20,4 erklärte er nicht vom jüngsten Gericht, sondern von der Kirche Gottes auf Erden: et vidi sedes, et sederunt super eas et judicium datum est illis; es folgt (nach Augustin) der ausdrückliche Hinweis auf Mt 18,18. Was der Donatist der Ausübung der Schlüsselgewalt vorwarf, war die

---

[1]) Opt. 5,3.

[2]) S. Beati, presbyteri Hispani Liebanensis in Apocalypsin ac plurimas utriusque foederis paginas commentaria. H. Florez. Matriti 1770 S. 55, 19—24 (Hahn, Tyconius-Studien Leipzig 1900 S. 84,1) Sed et pars vasorum, id est sacramentorum, ipsa sacramenta sunt, quae in ecclesia geruntur. Quae rex Babylonis cum captivis asportavit. Sic et hodie in ecclesia haeretici sacerdotes nostra vasa in Babyloniam, id est in confusionem deportant.'

[3]) Beatus 167, 22—25 (Hahn 82,2): Balaam quoque opere prophetiae spiritu elevatus erat, sed adsumptus non erat; quia et veraciter potuit longe post futura prospicere, sed tamen a terrenis desideriis mentem noluit separare.

[4]) Opt. 1,12 S. 14, 19.

[5]) Sein Apokalypsen-Kommentar war im 9. Jahrh. noch im Kloster zu St. Gallen. Heute kann man nur Bruchstücke bei Schriftstellern, die ihn benutzten, mit Sicherheit zusammenstellen. Der für diesen Zweck ertragreichste Kommentar des Beatus ist leider nicht in die Migne-Sammlungen aufgenommen worden. Die Zitate sind nach dem seltenen Druck gemacht (Matriti 1770), welcher in München (P. lat. 120) ist; Hahn (Tyconius-Studien) ist nebst Seitenzahl mit angegeben (Leipzig 1900), weil dies Heft vielen leichter erreichbar sein wird.

Willkür in der Handhabung: „quod volumus, sanctum est"[1]); ohne vernünftige Auffassung von der Ausdehnung der Gewalt, ging man in Theorie auf die afrikanische Tradition zurück und überließ in der Praxis alles Nähere dem vom hl. Geist inspirierten Bischof.

Die unsichere Rechtsstellung des Bischofs wegen der subjektiven Sakramentenlehre, sowie der zu Revolten neigende afrikanische Volkscharakter machten fast von selbst einen Donat, Parmenian und Primian zum autokratischen Herrscher und vielfach zum Tyrannen[2]). Primian kam dabei mehrfach in eine peinliche Lage, weil die persönlichen Eigenschaften für diese Herrscherrolle versagten. Der Donatist Ticonius, der für unbedingte Gültigkeit des Sakramentes der Weihe auch außerhalb Afrikas eintrat, wollte das herrische Auftreten mildern und kam dadurch ohne es zu wollen der katholischen Lehre näher. Die den Donatisten gemeinsame Auffassung stemmte sich dauernd gegen seine gesunden Grundsätze. Gaben die meisten auch widerstrebend dem Augustin zu, daß ein donatistischer Bischof, der zur kath. Kirche zurückkehre, die Taufe nicht verliere, die Weihegewalt sprachen sie ihm unbedingt ab[3]). Im Unterschied von der schwankenden Praxis gegenüber der Taufe blieben sich die Donatisten in der Verwerfung der katholischen Weihe dauernd konsequent: ein Zeichen, daß der Kampf der beiden Kirchen vornehmlich ein Krieg der Bischöfe war und die Sakramentenlehre als Streitwaffe diente. Den katholischen Geistlichen wurden oft mit Zwang zur Buße die Hände aufgelegt, wohl weil sie damit auch nach katholischer Praxis als abgesetzt galten[4]). Unzufriedene katholische Kleriker, welche freiwillig zur Zeit Augustins zu den Gegnern übergingen, wurden wieder getauft und neu geweiht[5]). Die alten Grundsätze extra ecclesiam nulla sacramenta nach Mt 16,19 und sine Spiritu sancto nulla sacramenta nach Jo 20,22. 23 lebten vorübergehend immer wieder in reaktionärer Härte auf, übten aber auch dauernd eine Rückwirkung auf die Stellung der Donatisten-Bischöfe aus.

---

[1]) Aug. ep. 93,43 CSEL 34 S. 486, 18.

[2]) Op. 2,21. 22 S. 89, 10—22.

[3]) Aug. contra ep. Parm. 2,13. 28 CSEL 51 S. 79, 4 ff.

[4]) Opt. 1,19; 2,21—26.

[5]) Aug. contra litt. Petil. 3,38. 44 CSEL 52 S. 198, 9 ff ep. 108,19 CSEL 34 S. 632, 24 ff; ep. 23,2 CSEL 34 S. 65, 11 ff; ep. 106—107 CSEL 34 S. 610, 16 ff.

3) Seniores. Wie jeder einzelne Oberhirte nicht allein auf die Würde des ihm gespendeten Sakramentes gestützt seinen Posten behaupten konnte, sondern durch persönliche Vorzüge sich die hohe Stellung wahren mußte, so konnte er jeweils durch angesehene Männer in seinem Besitzstand angegriffen und beunruhigt werden. Ein Kreis von vermögenden Seniores beriet in jeder Stadt den Bischof in der Güterverwaltung. Ihre Mißstimmung und Unzufriedenheit gab von 312 an zu stets neuen Spaltungen Anlaß[1]). Wie der katholische Cäcilian von ihnen bedrängt worden war, so kam der donatistische Primian gegenüber Maximian durch sie in Not. Primian wurde auf dem Konzil von Cabarsussi, Maximian auf der Versammlung von Bagaï des Bischofsamtes enthoben[2]). Wer von beiden die Leitung der Donatisten-Kirche behalten werde, war nur eine Frage der äußern Macht.

4) Bekenner. Cyprian hatte noch die mächtige Position der Bekenner bekämpft, um sich in seinem Amte halten zu können. In der Donatisten-Kirche war ihre Stellung gleich von Anfang an durch ihre Haltung gegen den katholischen Bischof Cäcilian als bevorzugt anerkannt worden. Besondere Verehrung der noch lebenden Bekenner war fortan ein Kennzeichen der Partei. Wiewohl es unter Konstantin keine Verfolgung mehr gab, wurde jeder, den die römische Obrigkeit oder die Soldaten des Makarius gestraft hatten, als Bekenner und Martyrer verehrt. Das Schisma hat (der punischen Bevölkerung entsprechend) mit betrunkenen Ordensfrauen, die sich den Haufen der Circumcellionen anschlossen[3]) und mit heiligen Selbstmördern[4]) stark phantastische Züge, aber der bischöflichen Gewalt sind diese ‚Heiligen' nicht mehr gefahrbringend geworden.

---

[1]) Opt. 1,18. 19 Aug. sermo 2 in ps. 36,20 MSL 36, 376 f Gesta apud Zenophilum CSEL 26 S. 189, 28—192, 30 Acta purgationis Felicis CSEL 26 S. 201, 22.

[2]) Aug. contra Cresconium 3,58. 59. 62 CSEL 52 S. 463, 19 ff sermo 2 in ps. 36,20 MSL 36, 378 ff.

[3]) Aug. contra ep. Parmeniani 2,9. 19 CSEL 51 S. 65, 1—3 ep. 35,2 CSEL 34 S. 28, 18—29, 3 contra Gaudentium 1,36. 46 CSEL 53 S. 246, 5—9.

[4]) Opt. 3,4 S. 83, 7—10 Aug. ep. 88.8 CSEL 34 S. 415, 4—10; ep. 185,8 CSEL 57 S. 8, 10; ep. 204,1 S. 317,13—20; 2 S. 318, 13; 5 S. 320, 3 contra Gaudentium I 22,25 CSEL 53 S. 223, 6—9; 27,30. 31

Von Tertullians Zeiten an hatte man in Afrika das Extravagante, das im punischen Charakter liegt, mit dem hl. Geist in Verbindung gebracht. Bei allen Donatisten-Heiligen wird seine Wirksamkeit besonders erwähnt[1]). Er treibt die Phantasten in den freiwilligen Tod[2]), ihm widmete Donat, der erste Leiter des Schismas, ein Buch, das arianische Färbung trug[3]). Zu Cabarsussi mußte dieser hl. Geist 393 im Namen der maximiniastischen Bischöfe den Primas von Karthago Primianus exkommunizieren, 394 zu Bagaï den Maximianus im Namen der Anhänger des Primianus[4]). Als sich im Orient und auch in Afrika unter Leitung Augustins und seiner Schwester die Anachoreten zu gemeinsamer Lebensweise unter einem Vorgesetzten zusammenschlossen, verurteilten die Donatisten[5]) diese neue Art, sich dem Dienste Gottes zu weihen. Da sie der kath. Kirche den hl. Geist absprachen, konnten sie auch keine Heiligkeit in ihren Gliedern anerkennen (Interpretation von Jo 20,22. 23).

5) Der hl. Geist, die Sündenlosigkeit des Bischofs. Wegen der Leitung des hl. Geistes, die dem Bischof laut Jo 20,22. 23 in besonderer Weise zueignete, mehr noch wegen des autoritativen Auftretens brachte das Volk dem Oberhirten vielfach auch ganz ungebührliche Verehrung entgegen[6]), wie dies der autokratische Charakter der Regierung mit sich brachte. Zur Feier des Weihetages strömte man von fern und nah zusammen[7]). Die fortgesetzten Kämpfe der Donatisten, um sich

---

S. 228, 3 f; 28,32 S. 230, 3 Passio Donati 4—14 Passio Marculi MSL 8,760—66.

[1]) Acta Saturnini 17. 18. 20.

[2]) Passio Marculi MSL 8,761 passio Maximiani et Isaac MSL 8,760.

[3]) Hieronym. de viris ill. 93 MSL 23,695 C.

[4]) Aug. sermo 2 in ps. 36,20 contra Cresconium 3,53. 59; 4,10. 12

[5]) Beatus 197, 12—15 (Hahn 53,3) magna laus paucorum inter multos inquinatos in virtute militantium. Neque enim valde laudabile est bonum esse cum bonis, sed bonum esse cum malis. 424, 20—24 (Hahn 74) ‚isti non sunt sancti, quos videmus, sed ipsi sunt sancti solum perfecti, qui in cubiculis inclusi tenentur, aut in eremo in solitudine morantur. Nam istos meliores nobis esse non prospicimus‘. haec ut diximus ad deceptionem loquuntur. Ticonius kämpft gegen die Auffassung an, daß wenigstens die katholischen Ordensleute persönliche Heiligkeit besäßen.

[6]) Opt. 2,21.

[7]) Aug. contra litt. Petil. 2,23. 53 CSEL 52 S. 51, 28 ff.

mit Gewalt oder sogar durch gerichtliche Entscheidung in den Besitz der katholischen Basiliken zu setzen[1]), und eine rege selbständige Bautätigkeit[2]) charakterisierten die Bischöfe in ihrem Streben nach Ansehen bei ihrer Herde.

Man kann nicht sagen, daß die revolutionäre Interpretation von Jo 20,22. 23 (‚sine Spiritu s. nulla sacramenta' jeder Bischof, der durch schwere Schuld den hl. Geist verliert, kann keine Sakramente spenden) je in verhängnisvoller Weise auf die eigenen Hirten angewandt worden sei. An groben Verstößen hat es wahrlich nicht gefehlt[3]). Andererseits hat man dem katholischen Bischof Mensurius, mit dem die Spaltung zuerst einsetzte, keine ‚traditio' nachgewiesen, wiewohl man ein ganzes Jahrhundert Zeit hatte, die Gerichtsakten nachzuprüfen. Optatus und Augustin haben aus den offiziellen Akten[4]) noch zahlreiche Donatisten als ‚Traditoren' aufgedeckt, nur lautete ihr Urteil über diese Gegner verständig mild[5]).

Statt Jo 20,22. 23 in dem Sinne: ‚sine Spiritu sancto nulla sacramenta' hatte bereits Cyprian[6]) einmal den Psalmvers (140,5) zitiert ‚oleum peccatoris non impinguet caput meum, in derselben Interpretation. Die Salbung mit Öl, wie sie zunächst der wörtliche Sinn nahelegte, gehörte zur Taufe. Cyprian nahm aber Taufe und Firmung meist als ein liturgisches Ganze[7]). Durch öfteren Gebrauch der Stelle trat der engere Literalsinn zurück. Weil der Text scheinbar viel klarer die Ungültigkeit der Sakramente bewies, welche von einem Sünder gespendet wurden, griffen ihn die Donatisten begierig auf[8]). Optatus erklärte ihn inbezug auf die Taufe Christi (7,4), konnte aber mit seiner Exegese den donatistischen Sinn

---

1) Opt. 2,16. 19 Aug. ep. 105,9 CSEL 34 S. 601, 26 contra litt. Petil. II 92,203 CSEL 52 S. 127, 4; 92,205 S. 130, 10; 97,224 S. 141, 27—31.

2) Aug. ep. 139,2 CSEL 44 S. 150, 19—151, 4.

3) Aug. contra litt. Petil. III 34. 40 CSEL 52 S. 194, 18 f; II 26. 61 S. 56, 20—22. Collat. Carthag. I 129/30. 201. 208 ep. 35,1. 2. CSEL 34 S. 28, 12 ff.

4) Opt. 1,27; 1,13. 14 S. 16, 1—17, 8 Aug. contra Cresconium 3,27. 30 CSEL 52 S. 435, 21 f.

5) Opt. 7,1.

6) Ep. 70,2.

7) Ep. 74,5; 70,2.

8) Optat. 4,7.

nicht entkräften. Augustin nahm ihn von neuem in seine polemischen Darlegungen auf[1]). Die Donatisten hatten den äußeren Vorteil, sich eng an die erste Interpretation Cyprians anschließen zu können, während Optatus und Augustin ohne Tadel gegen den Martyrerbischof von Karthago seinen Bibelspruch katholisch deuteten[2]). Der Gedanke, einen Text des A. T. für die gültige Spendung der Sakramente im N. T. rundweg abzuweisen, lag hüben und drüben dem Gesichtskreis fern. Dem Parmenian genügte der Ausdruck ‚Wasser' in einem A. T.-Texte[3]), um damit gegen die katholische Taufe zu argumentieren.

II. Donatistische Theorie der Petrus- und Judas-Kirche.

1) Theoretische Einheit zwischen Donatisten und Katholiken betreff der Hierarchie. a) Im allgemeinen. Es ist historisch und theologisch allerseits anerkannt, daß der Charakter der afrikanischen Dissidenten konservativ war, vielfach sogar konservativ reaktionär. Zeigte man sich auch schwankend und aus äußeren Gründen zur Milde geneigt inbezug auf die Taufe, in der Ablehnung der katholischen Weihe blieb man konsequent. Suchte das Abendland die lateinische Bibel durch Vergleich mit griechischen Handschriften in verständiger Weise zu bessern, so hielten die Schismatiker zähe und eng an ihrer alten Übersetzung fest. Auch den Apokalypsen-Kommentar ihres Parteimannes Ticonius, der auf den Cypriantext zurückging, wiesen sie wegen neuer Satzungen in der Auslegung als Neuerung ab. Dieser konservative Charakter bietet ein Moment, aus dem sich die landläufige Interpretation von Mt 16,19; 18,18 und Jo 20,22. 23 klar bestimmen läßt. Ein zweites Moment ergibt sich aus der subjektiven Sakramentenlehre. Man darf hinzu-

[1]) Sermo 266 MSL 38,1225/9 contra litt. Petil. II 103, 237 CSEL 52 S. 151, 5 f; 104, 239 S. 152, 21 de bapt. c. Don. 5,20. 28 CSEL 51 S. 285, 23 ff sermo 324 MSL 38,1447 de trinitate 15,26. 46 MSL 42,1093 in Jo tract. 15,27; 33,3 MSL 35,1520. 1648; sermo 269,2 MSL 38,1235. Es ist zu beachten, wie in der Kontroverse oleum seine Bedeutung verliert und der Satz den Sinn annimmt, ‚ein Sünder kann kein Sakrament gültig spenden'.

[2]) Vergleiche Recherches de science religieuse N. 4 S. 350 Paris 1911 Paul Galtier, La consignation à Carthage et à Rome; ferner Beatus 552, 2—4.

[3]) Opt. 4,9 S. 116, 13 f.

fügen, daß für diese beiden Gesichtspunkte (konservativer Charakter und subjektives Element der Sakramentenlehre) die Donatisten getreue Schüler Cyprians waren. Seit 312 stellten sich die katholischen Afrikaner (Cäcilian, Optatus) allmählich auf die Seite Italiens und nahmen die objektive Gültigkeit der Sakramente an. Diese für sie zum Teil neue Theologie beeinflußte auch ihre Interpretation. Sie wurden sich dieser italischen Eindrücke wohl kaum bewußt. Gerade die feine Nüancierung des Übergangs aus altcyprianischer zu katholischer Lehre ist der beste Wegweiser in die Argumentation des Gegners Parmenian. Aus alle dem, was er als gemeinsam anerkannte Grundlage für seine Streitschrift hinstellt, läßt sich die alte Interpretation Afrikas erschließen.

Die Person des Apostelfürsten Petrus steht in gemeinsamer öffentlicher Verehrung. Nach ihm teilen die Donatisten die Geschichte[1]) in zwei Teile: a) die Zeit der Gegenwehr bis zu dem Moment, wo Petrus das Schwert in die Scheide tun muß, b) die Zeit der Leiden, welche für die afrikanischen Dissidenten noch andauert und ihnen unter Makarius (nach ihrer Auffassung) Martyrer gab. Das Bild des Baues in Mt 16,19 ist in die Volksphantasie[2])

---

[1]) Opt. 3,7 S. 89, 17—24: sed video vos hoc loco tempora separantes, ut alia fuerint tempora ante evangelium, alia post evangelium; in quo potestis dicere, quia scriptum est, ut a Petro iam gladius conderetur, quo auriculam servi sacerdotis abstulerat, quem servum potuerat quasi devotus Petrus occidere. sed Christus pati venerat, non defendi; et si cogitatum suum Petrus impleret, in passione Christi videretur servus vindicari, non populus liberari.

[2]) Beatus 400, 1—4 (Hahn 74): Duo enim sunt aedificia in ecclesia, unum supra petram, quod est Christus, alterum supra arenam, quod est fiducia mundi hujus. — Regula 7 S. 83, 8—11: Ex qua die creatus es tu cum cherubim imposui te in monte sancto Dei, id est in Christo vel in Ecclesia: in medio lapidum igneorum fuisti, id est hominum sanctorum, qui adunati montem Dei faciunt. — S. 81, 28—31: Haec et in diabolum conveniunt et in hominem. isti enim duodecim lapides et aurum et argentum omnesque thesauri diabolo adhaerent delegati. S. 83, 15—16: Lapides Ecclesiam dicit Petrus: (1 Pet. 2,5) et vos fratres tamquam lapides vivi coaedificamini domus spiritalis. — Beatus 311, 24—27 (Hahn 46,1) non idola dixit abscondere, sed ipsos homines, qui in cordibus suis idola portant, et hoc modo idola sepelire, id est veterem hominem abscondere et novum induere et in Christo *petra* se abscondere.

übergegangen und kehrt in vielen Variationen wieder. Die Schlüsselgewalt, welche der Heiland (Mt 16,19; 18,18) gab, ist ein Kennzeichen der wahren Kirche; ihr allein kommt sie zu. Parmenian verlangt[1]) sie für Petrus d. h. für seine Kirche zurück. Auf ähnliche Art argumentieren die Katholiken[2]): ‚der Petrus, der die Schlüssel des Himmelreichs hat, das die Pforten der Hölle nicht überwältigen, ist unser Führer.‘ Ticonius, der als Donatist vielfach neue Wege geht, stimmt für die Ausübung der Binde- und Lösegewalt mit den katholischen und donatistischen Gegnern überein. Diese Überzeugung spricht er klar in seinen exegetischen Regeln[3]) aus. Als selbstver-

---

[1]) Opt. 1,10 S. 11, 17—12, 9: Interea dixisti apud haereticos dotes ecclesiae esse non posse et recte dixisti; scimus enim haereticorum ecclesias singulorum prostitutas nullis legalibus sacramentis et sine iure honesti matrimonii esse. quas non necessarias recusat Christus, qui est sponsus unius ecclesiae, sicut in canticis canticorum ipse testatur. qui cum unam laudet, ceteras damnat, quia praeter unam, quae est vere catholica, ceterae apud haereticos putantur esse, sed non sunt; secundum quod indicat, ut supra diximus, in canticis canticorum unam esse columbam suam, eandem sponsam electam, eundem hortum conclusum et fontem signatum, ut haeretici omnes neque claves habeant, quas solus Petrus accepit, nec anulum, quo legitur fons esse signatus, nec aliquem illorum esse, ad quem hortus ille pertineat, in quo deus arbusculas plantat. Verglichen mit 1,12 S. 14, 14—22: Vides ergo, frater Parmeniane, haereticos a domo veritatis satis extorres solos habere varia et falsa baptismata, quibus inquinatus non possit abluere, inmundus emundare, subplantator erigere, perditus liberare, reus veniam tribuere, damnatus absolvere. bene clausisti hortum haereticis, bene *revocasti claves ad Petrum*, bene abstulisti colendi potestatem, ne arbusculas colerent ii, quos ab hortulo et a paradiso dei constat alienos; bene subduxisti anulum iis, quibus aperire non licet ad fontem.

[2]) Opt. 2,4 S. 39, 13—19: Pestilentia enim morbis extinctos homines ad inferos mittit, qui inferi portas suas habere noscuntur; contra quas portas claves salutares accepisse legimus Petrum, principem scilicet nostrum, cui a Christo dictum est: tibi dabo claves regni caelorum et portae inferorum non vincent eas. 5. Unde est ergo, quod claves regni caelorum vobis usurpare contenditis.

[3]) Regula 5 S. 63, 3—27: Hierusalem bipertita est, et portae eius bipertitae. per portas inferorum exitur de Hierusalem sancta, et per easdem intratur in maledicta. qui autem per portas intrant caeli intrant in aeternum Hierusalem, ut reges in curribus et in equis

ständliche Voraussetzung kehrt sie im Apokalypsenkommentar wieder. Die Worte Augustins[1]) über Mt 18,18 und Apoc. 20,4 in der

sedentes in sede David, sicut per Esaiam: Adducent fratres vestros ex omnibus gentibus donum Domino cum equis et curribus in splendore malorum cum umbraculis in sanctam civitatem. sanctae portae civitatis Hierusalem Christus est, et vicarii eius custodes legis interficientes veros prophetas et lapidantes missos ad se. porta diabolus est, et vicarii eius pseudoapostoli praedicatores legis, claves regni caelorum alto sensu abscondentes. ipsi sunt portae quae non vincunt Ecclesiam, quae supra petram fundata est, quoniam firmum fundamentum Dei stat, sicut scriptum est: Cognovit Dominus qui sunt eius. si quis autem per praecepta praesidentium cathedrae Mosi introiit, per Christum intrat — ipsius enim sunt praecepta, ipse exponit onus peccatorum suorum — et sine illo intrat in requiem sabbati. si quis vero non per praecepta sed per facta praesidentium cathedrae intrat, fiet filius gehennae magis quam illi, et requiescentibus universis qui ante sabbatum manna collegerunt, ille cum onere suo invenietur in die sabbati, in quo non est manna colligere neque onus exponere. quia nolunt audire vocem ¦filii Dei clamantis in Ecclesia et dicentis: Venite ad me omnes qui onerati estis et ego vos requiescere faciam.

[1]) Aug. de civitate Dei 20,9 CSEL 40, 2 S. 450, 27—451, 6 liber iste sic loquitur. cum enim dixisset alligari diabolum mille annis, et postea solui brevi tempore, tum recapitulando, quid in istis mille annis agat ecclesia vel agatur in ea (Apoc. 20,4): et vidi, inquit, sedes et sedentes super eas, et judicium datum est. non hoc putandum est de ultimo judicio dici; sed sedes praepositorum et ipsi praepositi intelligendi sunt, per quos nunc ecclesia gubernatur. Judicium autem datum nullum melius accipiendum videtur, quam id quod dictum est: Mt 18,18 = Primasius Comment. in Apoc. lib. 5 c. 20 MSL 68,916 C = Beda explanatio Apoc. lib. 3 c. 20 MSL 93, 191 D = Beatus S. 533, 25—29 (Hahn S. 28) hi throni modo sunt in ecclesia, quae ecclesia in duodenario est numero constituta, quae sedet in Christo super duodecim thronos ad judicandum; et jam sedet judicans ligato diabolo sicut scriptum est: jam sancti mundi judicant (S. 98, 7—8). Vergleiche Heterii et S. Beati ad Elipandum ep. lib. 2 c. 24 de Christo et ejus corpore, quod est Ecclesia et de diabolo et ejus corpore, quod est antichristus MSL 96,998 C jam nunc episcopi cathedras tenent duodecim apostolorum, si imitantur apostolos in fide et opere et praedicatione: et ipsi apostoli sunt, quia in doctrina apostolorum sunt. Vergleiche Beatus 237, 2—20; 534, 18—21 ecce quomodo Sancti mundum judicant. De praesenti, hoc loco, non

Civitas Dei gehen direkt auf den von ihm hochgeschätzten Ticonius zurück. Die Kirche ist Erbin der königlichen Herrschaft Davids[1]), alle Gewalt Christi[2]) im Himmel und auf Erden ging auf sie über. Der hierarchische Ausbau wird verhängnisvoll, wenn die Bischöfe und Priester schlecht[3]) sind. Daß Ticonius dieses sicher richtige Moment so stark betont, hat seinen Grund darin, daß er sich mit den Donatisten durch Anerkennung der katholischen Sakramente verfeindete. Er mußte daher gegen die ihm wenig sympathischen katholischen Bischöfe Afrikas um so stärker die persönliche Unwürdigkeit betonen, je entschiedener er für die allgemeine Gültigkeit der Sakramente eintrat. Wohl wegen seiner schwierigen Stellung zwischen den Donatisten einerseits und den Katholiken andererseits lautet sein Urteil gegen die letzteren überaus hart. Während er sonst in seiner theologischen Grundanschauung sehr stark den freien Willen betont, verweist er sie mitsamt ihren Täuflingen trotz guten Glaubens in die Hölle[4]).

---

de futuro Dominus dixit. Non enim dixit. sedebitis et judicabitis quasi de futuro, sed sedebitis judicantes.

[1]) Regula 4 S. 37, 21—27: Iterum excedit speciem: Et regnum eius usque in aeternum in conspectu meo, et thronus eius erit confirmatus usque in aeternum. quod autem videtur in excessu speciei thronum Christi promittere in aeternum, thronum filii hominis promittit, ita corporis Christi, id est Ecclesiae. non enim propter David promisit Deus regnaturum Christum, qui ante constitutionem mundi habuit hanc claritatem.

[2]) Beatus 290, 17—21 (Hahn 35,1): Non dicunt dignus es et accepisti, sed ‚diguus es accipere': quae enim accepit in Christo omnem potestatem in caelo et in terra cum resurgeret, ipsa accepit usque in finem per baptisma resurgens, et Christo semper adhaerens.

[3]) Beatus 432, 31—33 (Hahn 77): Adstante populo faciunt Episcopi vel Presbyteri sacramenta distribuendo quod diaboli voluntatem proficiat sub velamento charismatis Ecclesiae.

[4]) Beatus 183, 13—18 (Hahn 71): Ita et isti in ecclesia sacerdotes mali putant se pro qua re evangelium annuntiant et baptizant, inde habere vitam aeternam. Et quia per se mali sunt, ita et malos filios per suum exemplum generant; et sunt filii gehennae, quia in opere eos imitantur, a quibus christiani facti sunt. — In dieser Absicht stimmt er mit seinem donatistischen Gegner Parmenian überein. Opt. 2,7 S. 43, 15—17 et tamen studio criminandi libenter blasphemare voluisti, ut diceres: ‚uam in illa ecclesia quis spiritus esse potest nisi qui pariat filios gehennae?'

Christus, ihren König[1]) haben sie verleugnet und sich (wie die Juden) den Kaiser allein erwählt. Allenthalben haben sie die heiligen Stätten[2]) entweiht, haben sich um weltliche Ehre der Cathedra des Moses[3]) zugewandt und gehören zu dem Schweif des Drachen[4]), der die Sterne des Himmels mit sich niederwirft. Durch sie vollführt Satan seine Werke innerhalb der Kirche, sie scheinen zwar darinnen zu sein und sind doch nicht die Kirche[5]). Ob oder inwieweit solche Vorwürfe gegen die katholischen Oberhirten berechtigt waren, kann hier vollständig übergangen werden. Alles was Ticonius gegen die afrikanischen Katholiken (zu Unrecht) sagt, kann man mit Recht gegen den verderblichen Einfluß ‚schlechter' Bischöfe aller Zeiten geltend machen. In der Betonung dieser Mißbräuche mit einer von Gott gewollten Organisation, ganz besonders in der Art, wie Ticonius es tut, liegt zugleich die Auffassung, daß sich ohne Hierarchie die Kirche gar nicht vorstellen läßt, weil diese selbst die ‚Kirche' ist.

b) I n b e z u g a u f d i e K a t h e d r a P e t r i. Die Hierarchie ist daher für Parmenian, für Ticonius und auch für die Katholiken

---

[1]) Beatus 409, 21—27 (Hahn 72): Non est enim alius rex aut aliud regnum, cujus sint falsi fratres, quam mundi, et in Christum se dicunt credere et diabolo deserviunt, et regali amicitia freti ex se et ipsis confitentibus Christo recusato et veluti lege damnato ore confiteantur et operibus dicant: Nos non habemus regem nisi Caesarem. — Vergleiche Opt. 3,3 S. 74, 9—75, 11.

[2]) Beatus 298, 1—6 (Hahn 68,1): Diaboli schisma est et falsi fratres; et Ecclesia est, quae est pars Dei. Hae duae partes intro videntur esse, sed foras sunt. Et si est schisma in aliquibus Provinciis, sed aut in unam civitatem, aut non multo plus. Non de his dicimus, quae per universas Provincias loca sancta occupaverint et polluerint, quae aperte patitur ecclesia.

[3]) Beatus 143, 11—14 (Hahn 71,1): Falsos et carnales sacerdotes, qui non pro Deo, sed pro saeculi honore cathedrae Moysi adplicantur et primos discubitus et primas cathedras in Ecclesia tenere delectantur.

[4]) Beatus 408, 27—29 (Hahn 69,1): Cauda draconis Prophetae iniqui et Praedicatores mendaces sunt, qui stellas caeli adhaerentes sibi deiciunt in terram.

[5]) Beatus 421, 3—6 (Hahn 76): Draco potestatem suam dedit bestiae, quia intra Ecclesiam habet falsos fratres, qui Ecclesia videntur esse, et Ecclesia non sunt. Et per eos diabolus opera sua exercet, quos in Ecclesia vult decipere.

die gemeinsame Voraussetzung, der Ausgangspunkt zur Erörterung aller anderen Fragen, bei denen die Meinungen in verschiedener Richtung auseinandergehen. Man darf noch einen Schritt weitergehen. Bei den konservativen Donatisten[1]) ist es auch eine selbstverständliche Annahme, daß die Hierarchie eine erste Kathedra besitzt, daß sich durch dieses Kennzeichen (dos) ihre Kirche von der katholischen unterscheidet. Dieser erste bischöfliche Stuhl[2]), der unter den fünf Gaben, welche Christus seiner Braut schenkte, wieder an erster Stelle genannt wird, ist nach Parmenian nicht in Afrika[3]) zu suchen, sondern in Italien und zwar in Rom: Es ist der Bischofssitz, dem die Nachfolge Petri zukommt, der von seinem hervorragenden Inhaber den Namen cathedra Petri[4]) führt. Gerade so wie Parmenian als Sprecher der Donatisten, argumentieren die damaligen Katholiken: ,die Kathedra Petri gehört uns[5]), durch sie sind wir auch im Besitz

[1]) Opt. 1,2. 3 S. 36, 6—21: Ubi sint quinque dotes, quas tu sex esse dixisti, inter quas cathedra est prima, ubi nisi sederit episcopus, coniungi altera dos non potest, qui est angelus. videndum est, quis et ubi prior cathedram sederit. si ignoras disce; si nosti, erubesce: ignorantia tibi adscribi non potest, restat ergo, ut noveris. scientem errare peccatum est; nam ignorantibus nonnunquam solet ignosci. igitur negare non potes scire te in urbe Roma Petro primo cathedram episcopalem esse conlatam, in qua sederit omnium apostolorum caput Petrus, unde et Cephas est appellatus, in qua una cathedra unitas ab omnibus servaretur, ne ceteri apostoli singulas sibi quisque defenderent, ut iam scismaticus et peccator esset, qui contra singularem cathedram alteram conlocaret. 3. Ergo cathedram unicam, quae est prima de dotibus, sedit prior Petrus.

[2]) Opt. 2,4 S. 37, 16—38, 1: sed et habere vos in urbe Roma partem aliquam dicitis: ramus est vestri erroris, protentus de mendacio, non de radice veritatis. denique si Macrobio dicatur, ubi illic sedeat, numquid potest dicere, in cathedra Petri?

[3]) Opt. 2,4 S. 38, 12—15: Quid est hoc, quod pars vestra in urbe Roma episcopum civem habere non potuit? quid est quod toti Afri et peregrini in illa civitate sibi successisse noscuntur? non apparet dolus, non factio, quae mater est scismatis?

[4]) Opt. 2,9 S. 45, 7—12: Iamne vides, frater Parmeniane, iamne sentis, iamne intellegis te argumentis tuis contra te militasse, cum probatum est nos esse in ecclesia sancta catholica, apud quos et symbolum trinitatis est, et *per cathedram Petri*, quae nostra est, per ipsam et ceteras dotes apud nos esse?

[5]) Opt. 2,9 S. 47, 11.

der übrigen Gaben, welche die Kirche charakterisieren‘. Die Ansprüche der Donatisten und der Katholiken auf ein und dieselbe Kathedra Petri schließen natürlich einander aus. Darum legt Optatus besonderen Nachdruck darauf, daß die wahre Kathedra Petri nur eine einzige sein könne[1]). Die Donatisten heben ebenso fest hervor, daß sie den ersten Sitz in Rom einnehmen[2]).

2. Theoretische und praktische Verschiedenheit zwischen Donatisten und Katholiken in der Sakramentenlehre. In der äußeren Struktur der Kirche besteht daher trotz aller Händel und Zwiste hüben und drüben theoretisch keine Meinungsverschiedenheit. Die hierarchische Verfassung ist Hauptstützpunkt für die Argumentation beider Parteien. Die Verschiedenheit und der eigentliche Streitpunkt liegt in der Sakramentenlehre. Diese allein gibt den Entscheid, ob man sich für das donatistische oder katholische Oberhaupt in Rom, ob man sich für den donatistischen oder katholischen Bischof von Stadt zu Stadt entscheidet. Die Grenzlinie setzt örtlich und zeitlich bei Cäcilian[3]) von Karthago ein: er ist nach katholischer Sakramentenlehre gültig, nach donatistischer ungültig (weil von einem Traditor [nach donatistischer Aussage]) geweiht, alle seine Nachfolger sind nach gleicher Sakramentenlehre gültig oder ungültig geweihte Bischöfe. Papst Miltiades[4]), der sich für die katholische Sakramentenlehre entscheidet, verliert dadurch für die Donatisten seinen Amtscharakter und wird nach ihren Satzungen durch einen andern ersetzt. Alle Bischöfe des Erdkreises[5]), welche mit dem

---

[1]) 2,3 S. 36,20.

[2]) 2,4 S. 37, 16.

[3]) Opt. 1,10 S. 12, 14—22: Dixisti enim inter cetera scismaticos a vite velut sarmenta esse concisos, destinatos poenis tamquam ligna arida gehennae ignibus reservari. sed video te adhuc ignorare scisma apud Carthaginem a vestris principibns factum. quaere harum originem rerum et invenies te hanc in vos dixisse sententiam, cum scismaticis haereticos sociasti. Non enim Caecilianus exivit a Maiorino avo tuo sed Maiorinus a Caeciliano; nec Caecilianus recessit a cathedra Petri vel Cypriani, sed Maiorinus, cuius tu cathedram sedes, quae ante ipsum Maiorinum originem non habet.

[4]) Aug. Contra ep. Parmeniani lib. 1. 5,10 CSEL 51 S. 29, 13; de unico bapt. 16,17 CSEL 53 S. 28, 16.

[5]) De unit. eccl. c. 18 n. 46 MSL 43,426: Nempe vos ipsi qui propterea dicitis christianam sanctitatem de tot gentibus, in quibus apostoli eam fundatissimam reliquerunt, penitus esse deletam, quia

Papste in Verbindung bleiben und dadurch seiner Sakramentenlehre beitreten, büßen nach donatistischer Lehre ihre Amtsgewalt ein. Die Donatistenkirche mit einer allein berechtigten Spitze in Rom ist die einzig wahre, wenn sie auch fast auf Afrika allein beschränkt bleibt. Für das Verhältnis der wahren Donatus-Kirche zu der sogenannten katholischen bildete sich unter den Afrikanern bald eine prägnante Theorie aus. ‚Petrus-Kirche', d. h. Kirche mit der Kathedra in Rom war nach Parmenian eine erste Gabe, welche der Heiland der Ecclesia auf Erden zuerkannte, darum nannte er seine afrikanische ‚Petruskirche'. Der Abfall der andern ‚quasi Ecclesia' war durch ‚traditio' erfolgt. ‚Traditor' hieß nicht bloß derjenige, welcher die Schriften zur Zeit der Verfolgung auslieferte, sondern vor allem jeder, der etwas von der ererbten kirchlichen Lehre aufgab. Beide Vergehen chrakterisierten die katholischen Afrikaner. Die hl. Schriften gaben sie in der Verfolgung (nach donatistischer Auffassung), die Taufe für immer der Häresie preis. Ihr äußerer hierarchischer Aufbau wurde daher eine Ecclesia traditorum, eine ‚Judas-Kirche'. Dieser Name, der schon durch den Gegensatz zur Petruskirche auf ein monarchisches Haupt hinweist, wird von Ticonius durch alle hierarchischen Grade weitergeführt und bis auf die Diakone Stephanus und Nikolaus[1]) zeitlich zurückverfolgt. Petrus und Stephanus waren die

---

communicaverunt eis, quos vestri maiores septuaginta episcoporum concilio Carthaginiensi damnaverant.

[1]) Beatus 184, 2—16 (Hahn 70): Non ergo omnes Sacerdotes Sacerdotes sunt: non omnes Diaconi Diaconi sunt. Adtendis Petrum, sed et Judam considera. Stephanum suspicis, sed et Nicolaum respice. Numquid soli illi in primordio Ecclesiae fuerunt? Sed et hodie sunt. Sic in specie ostendit genus, et genus revocat ad speciem. Habet Petrus imitatores discipulos, habet et Judas: habet Stephanus imitatores Diaconos, habet et Nicolaus. Petrus praedicat Evangelium Christi, praedicat et Judas. Baptizat Petrus in nomine Trinitatis, baptizat et Judas. Habet Petrus in Ecclesia potestatem ligandi et solvendi peccata: habet et Judas seducendo servos Domini fornicari, et manducare idolis immolata. Ecce in una domo duo altaria. Ecce communis lectus et divisus Christus. — 147, 10—13: Nam quomodo potest odisse facta Nicolaitarum, qui dilectionem id est Deum dereliquit? Opera enim Nicolaitarum idololatria et fornicatio, qui ab Apostolis cum Stephano et ceteris constitutus Diaconus est. 147, 32—33: Bene ergo dicit: Odisti facta Nicolaitarum, quae et ego odi. Hic aperte se amicum Deo negat, qui ejus placet inimico; 81, 12—16;

Patrone der donatistischen Martyrerkirche, Judas und Nikolaus die Leiter der Traditoren Ecclesia, beide Kirchen sind und bleiben in der äußeren Organisation von der obersten Spitze in Rom angefangen bis herab zum Diakon einander vollständig gleich[1]). In diesem Urteil unterscheidet sich Ticonius kaum von Cyprian und Firmilian. Auch sie fanden wegen ihrer subjektiven Sakramentenlehre in der Handlungsweise Stephans etwas von der Art des Judas[2]): er gab (nach ihrer falschen Auffassung) einen wertvollen Besitz der Kirche: das alleinige Taufrecht den Häretikern preis. Verlor Papst Stephan durch diesen Schritt den hl. Geist und damit seine Bischofsweihe, wie es wiederum die afrikanische Lehre nahelegte, so war das Vorgehen Cyprians und Firmilians gegen ihn, nicht nur erlaubt, sondern auch Pflicht. Es liegt daher vom ersten offenen Ausbruch der Taufstreitigkeiten bis zu den letzten Wirkungen in der Dissidentenkirche trotz vieler zufälliger Schwankungen eine große Konsequenz. Der konservative Charakter wird von ihr stets soweit gewahrt, als es nur die Schwierigkeiten des wirklichen Lebens noch zulassen. Ticonius lenkt gerade in der Annäherung[3]) an die große katholische

---

130, 14—135, 29; vergleiche Texte und Untersuchungen zur altgerman. Religionsgeschichte. Kauffmann, Dissertatio Maximini contra Ambrosium S. 78, 27—35.

[1]) Aug. de unit. eccl. c. 21 n. 58 MSL 43,435: Cum tantum distaret inter Petrum et Judam, nihil tamen distabat inter baptismum qui dabatur per Petrum et qui dabatur per Judam. Illud enim quod per eos dabatur, unum erat, cum ipsi non essent unum: et illud Christi erat, illorum autem unus ad membra Christi, alter ad partem diaboli pertinebat.

[2]) Cypr. Ep. 75,2 S. 811, 5 ff; sent. episc. 61.

[3]) Beatus, 55, 27—56, 7 (Hahn 84,3): Cum autem respectu Domini ignorantiae confusione relicta, populus ad Jerusalem, id est visionem pacis, quae est ecclesia Dei vivi, duce Domino redire festinat; haec vasa, id est sacramenta secum deferens non immutat, sed reportat, utique integra, nec confringet quasi in melius renovanda, sed ea templo restituet usibusque divinis adcommodat: ita ut ea secum non perdita, sed etiam apud eos impios reservata fuisse, plebs restituta congaudeat. Nec delemus Evangelium, nec obliteramus Apostolum, Amen quoque et Alleluia non commutamus. Baptisma non iteramus. — Beatus 295, 16—20 (Hahn 84,3): Non permittitur, neque in se propter alios, neque in aliis observantibus virtutem sacramentorum posse violare. Oleum vero et vinum unctionem et sanguinem Domini dicit; in quo fuerit, laedi minime potest.

Kirche stärker auf die Bahn Cyprians ein, der jeder tatsächlichen Trennung abhold gewesen war. Seine Abneigung gegen die afrikanischen Katholiken[1]) blieb nach wie vor ganz unüberwindlich. Aber die Argumente des Optatus, die lebhaft hin und her erörtert wurden, wie das später angefügte 7. Buch deutlich zeigt, hatten auch Ticonius insofern umgestimmt, daß die Donatistenkirche für sich allein zu geringfügig sei, die Verheißung Gottes an Abraham[2]) und das Traumbild Nebukadnezars[3]) zu verwirklichen. Beide Prophezien wurden nach den exegetischen Ticonius-Regeln[4]) unmittelbar auf die Kirche gedeutet. Man konnte sie unmöglich in den engen Grenzen erfüllt sehen, welche seine Parteigenossen[5]) gezogen hatten. Exegetisch

---

[1]) Regula 6 S. 68, 19—24: Si credit Verbum carnem factum, quid persequitur Verbum in carne? si credit quod dixit Dominus: Quamdiu fecistis uni ex istis fratribus meis minimis in me credentibus, mihi fecistis, non operetur malum Christo in carne, id est in servis eius, quoniam Dominus et Ecclesia una caro est — gegen die Katholiken als (vermeintliche) Verfolger der Donatisten. — Beatus 182, 28—183, 5 (Hahn 70,1): Isti vero sub nomine christianitatis fornicationem et idololatriam spiritualem docent, et nobiscum uno videntur deservire altari, sed de imitatione fidei, non religionis obtentu. Habent enim similitudinem Pharisaeorum, qui decimabant omne olus et Dei judicia praetermittebant. Habent et isti similitudinem, id est imitationem sanctitatis, per quod diabolo ministrant et populis sacramenta distribuunt: id est baptisma, communionem et in populis benedictionem, psalterii et evangelii adnuntiationem. Haec est doctrina cathedrae Moysi (Ausdehnung von sacramentum!).

[2]) Regula 3 S. 22, 7—24, 6.

[3]) Regula 1 S. 2, 15—3, 11.

[4]) Beatus S. 79, 19—26 (Hahn S. 20, 1): Incipiens ergo a principio libri usque in finem, bella intestina, id est pugnam intra Ecclesiam, et septiformis Ecclesiae membra, in praesentibus diversa opera et quae oportet fieri post haec, demonstrare futura; non dixit: scribe quae sunt, aut quae fuerunt, sed quae oportet fieri. Ostendit usque in messis maturitatem zizaniam crescere, et laboratoribus praecepit bestias et aves abigere. — Auch Optatus (3,8) deutet die Tiere Daniels auf die Verfolger der Kirche. Diese Exegese des A. T. war daher allgemein bei Katholiken und Donatisten in Übung.

[5]) Opt. 2,9 S. 45, 18: Hanc esse catholicam quae sit in toto orbe terrarum diffusa, cujus membra et nos inter alios sumus cujus dotes apud illam ubique sunt. — Pacian ep. 3,4 MSL 13,1065 D—1066 A: Toto jam orbe diffusum — Novatiani quaedam insolens portiuncula.

hat der Donatist seine neue Theorie nicht so sehr mit Mt 16,19 ausgebaut; er geht vielmehr von Vorstellungen aus, die eher durch Jo 20,22. 23 nahegelegt wurden.

III. Donatistische[1]) Theorie der zwei Weltreiche: Satan Christus, Babylon Jerusalem.

Seit den Tagen Tertullians, der den hl. Geist für seine Montanisten allein beansprucht hatte, war es in Afrika gebräuchlich geworden, Jo 20,22. 23 für die Kirche zu zitieren und im Gegensatz zu ihr jede andere Sekte unter unmittelbare Leitung Satans zu stellen. Diese Grundauffassung schlug sich nieder auf jedes Detail.

---

[1]) Die Existenz des ausgedehnten römischen Staates, seine ausgebildete Verfassung und der langjährige Bestand machten den Blick universeller und regten zur Vergleichung an. Bei den Neuplatonikern gewann hiedurch der Idealstaat Platos neue Bedeutung. Plotin ging mit dem Gedanken um, eine Philosophenstadt ‚Platonopolis' zu gründen (Porphyrius de vita Plotini 12); das Urbild dieses Staates war im Himmel selbst (Clemens Alex. Strom. 4,26 CSEG 2 S. 325, 5). Auch die Stoiker idealisierten die Πόλις und verlegten sie mit den gerechten Einwohnern ins Jenseits (ibidem S. 324, 25). Der christliche Laktantius kämpfte gegen die idealen Träume dieser Philosophen an und hielt ihnen vor, es lasse sich auf rein heidnischer Grundlage die Gerechtigkeit auf Erden staatlich nicht erreichen (inst. epit. 50, 5. 7; 51, 1). — Der Jude Philo faßte philosophisch und moralisch den Gegensatz des mundus sensibilis zum mundus intelligibilis (de gigant. 13) als feindliche Civitates auf, nach denen sich die Menschen in 2 Klassen spalten (quis rer. divin. heres 12). In den Oracula Sibyllina (5, 418—421 CSEG S. 124) ist zum ersten Mal [das wohl zerstörte] Jerusalem als Πόλις Θεοῦ der Stadt Rom als Πόλις κακούργων gegenübergestellt; letzteres hat schon den symbolischen Namen ‚Babylon' (5, 159 S. 111; vergleiche Lactantius de div inst. 7, 15. 18; 7, 24. 6). Nach Hieronymus ist die jüdische Hoffnung auf Wiederherstellung des zerstörten Jerusalem im christlichen Chiliasmus modifiziert enthalten (in Jer. 4, 19 Vers 10 MSL 24, 801 D—802 A). Zu diesen philosophischen (heidnischen) und jüdischen Auffassungen kam die christliche klärend und oft korrigierend hinzu. Der Evangelist Johannes gruppiert die Menschen nach 1) ‚Liebe und Kinder Gottes' und 2) ‚Haß und Kinder Satans' (3, 8—10; 4, 4—6; 5, 1; 8, 42—44; 17, 9; 1 Jo 2, 15—16); in der Apokalypse werden die ersteren in einer Civitas Jerusalem (2, 12; 3, 12) zusammengefaßt; Babylon gilt aber wohl gleich Rom (14,8; 16,19; 17,5; 18,2. 10. 21) und steht noch nicht direkt in Antithese zu Jerusalem (vergleiche Hebr. 11,10. 16; 12,22; 13,14).

‚Die Häretikertaufe' vollzog sich unter Einfluß ‚Satans', die der wahren Kirche unter dem des hl. Geistes, daher ohne den hl. Geist keine wahren Sakramente. Die Taufstreitigkeiten hatten das Bild der Kirche als ‚Braut Christi' stark in den Vordergrund gerückt. Der Donatist Ticonius stellte[1]) dieses Bild neben das der ‚Häresie', welche Satan zum Haupte hat. In seiner universalistischen Art konstruierte er aus beiden eine alle Zeiten umspannende Weltanschauung: Zwei Reiche[2]) gibt es auf Erden, eines von Gott, eines vom Satan, in beiden dienen die Herrscher der Erde. An der Spitze der beiden Reiche stehen zwei Könige, das eine wird beherrscht von Christus, das zweite vom Teufel[3]); das eine arbeitet für die Ver-

---

Hermas (Sim. 1,1) faßt die Christenheit als eine Πόλις im Gegensatz zum irdischen Staat. Um im Kampfe mit Celsus auf dessen philosophische Ideen einzugehen, nennt Origenes die Kirche ἡ Πόλις τοῦ Θεοῦ (hom. 9 in Jer. 11 CSEG 3 S. 65—21; contra Celsum 8. 68 CSEG 2 S. 285, 13—15; 69 S. 286, 27—18; 72 S. 289, 18 ff; 74 S. 291, 24—25; 75 S. 292, 10—11 οἱ καλῶς ἄρχοντες ἐν τῇ ἐκκλησίᾳ τῆς κατὰ θεὸν πατρίδος). Ambrosius kennt ein regnum pacificum Christi toto orbe diffusum (enarr. in ps. 40,37 MSL 14.1085 B) mit dem ein regnum peccati (enarr. in ps. 45,16 MSL 14,1141 B), das sich durch superbia charakterisiert (in ps. 118 sermo 7. n. 8 MSL 15,1283 AB) im Kampfe liegt. — Die Ticonius-Ideen waren daher in philosophischer, jüdischer und christlicher Literatur verbreitet; der afrikanische Kampf und Gegensatz der Petruskirche und Judaskirche gaben ihm wohl Veranlassung, die zerstreuten Elemente zu sammeln.

[1]) Beatus 122 ff 553, 16. 25; 574, 21—23.

[2]) Beatus 506, 27—33 (Hahn 25,1): Ecce duas civitates unam Dei et unam diaboli. Et ista mulier dicitur et illa mulier: et in utrasque Reges terrae ministrant. Et Agnus Ecclesiae suae dat potestatem, qui est Christus, et virtutem suam et gloriam suam ei dat: et draco, qui est diabolus, virtutem suam et potestatem suam Ecclesiae suae.

[3]) Regula 4 S. 54, 8—24: Deinde dicit: Et universa regna terrae quae super faciem terrae sunt, ut ostenderet ab speciali Hierusalem transitum fecisse ad generalem, in qua sunt omnes gentes terrae quas illic Deus percutiet, sicut interpretatus est dicens: Quoniam in civitate in qua invocatum est nomen meum in ipsa incipio vexare vos, et vos purgatione non eritis purgati. numquid Hieremias, cum esset in corpore, qui de Iudaea et carcere numquam nisi in Aegyptum tractus, perspicue adiecto mero in calice ut potum dare omnibus gentibus quae sub caelo sunt, aut nunc praeter Ecclesiam

dammnis, das andere für die Rettung der Seelen. Von Adam an spaltet in Kain und Abel ein feindlicher Riß die ganze Menschheit[1]). Satan hat einen Leib[2]) in seinem Anhang, er empfindet in jedem einzelnen Glied, ähnlich wie Christus[3]) in seinen Getreuen leidet. Die Hauptstadt des Widersachers ist Babylon, die Stadt der Verwirrung, die Hauptstadt Christi Jerusalem. Das Endgeschick der beiden Reiche ist prophetisch in Daniel vorgebildet, der den stolzen König durch die ‚Majestät der Kirche' niederwirft und den Aberglauben Babylons[4]) zerstört. Dieser große Rahmen, der alle Zeiten und Länder einfaßt, umgab auch den engeren, die ‚Petrus- und Judaskirche'. An und für sich kommt die Petruskirche der Civitas Dei nahe, aber viele, die äußerlich zu ihr gehören[5]), arbeiten für die

---

profetat? quodsi tunc quoque et nunc in Ecclesiam locutus est, manifestum est et omnes gentes illicubi Hieremias loquitur conveniri in principali eorum parte. si quid enim summum Satanas in corpore suo, si quid dextrum, si quid grave habet, caelestibus miscuit ut bellantium est mos fortibus fortes opponere. unde apostolus dicit non esse sanctis pugnam adversum humana, sed adversus spiritalia nequitiae in caelestibus.

[1]) Regula 7 S. 81, 21—23: Adam namque, sicut apostolus dicit, umbra est futuri; sic et in fratres divisus est in Cain et Abel. Vergleiche Beatus 149, 22—150, 11; 199, 2—4; 517, 15—20.

[2]) Regula 7 S. 70, 11—14: Diaboli et corporis eius ratio breviter videre potest, si id quod de Domino et eius corpore dictum est in hoc quoque observetur. transitus namque a capite ad corpus eadem ratione dinoscitur sicut per Esaiam de rege Babylonis: Is 14, 12—21.

[3]) Regula 7 S. 76, 26—27: Sicut enim Dominus quicquid sui patiuntur se pati dixit, ita et diabolus ipse in suis inculcatur.

[4]) Regula 7 S. 79, 9—14: Potest etiam in speciem convenire, quoniam Danihel specialiter confudit regem Babylonis in figura, qui prophetico Spiritu regem superbum ad confessionem unius Dei Ecclesiae maiestate prostravit, qui confessione suarum virtutum et caelesti sapientia Babylonis superstitiones evertit. — Jerusalem kommt auch noch als Stadt Satans vor. Beatus 2125—28. Nam sicut civitas Dei Ecclesia est, ita e contrario civitas diaboli Jerusalem est, et Babylon in omni mundo et ista Jerusalem est quae occidit prophetas (= cathedra Moysis an andern Stellen).

[5]) Beatus 297, 15—21 (Hahn 80,1): Non enim omnem malum amovet Ecclesia, sed aliquos aperte malos, ad ostendendum orbi genus novissimae persecutionis. Ceteros vero, hypocritas et schismaticos

Civitas diaboli. Die Theorie der zwei Reiche war daher eine Erweiterung und (wenigstens für Ticonius) eine Berichtigung der altafrikanischen Antithese: Petruskirche, Judaskirche. In der donatistischen Petruskirche gibt es schlechte und in der katholischen Judaskirche vereinzelte gute Mitglieder, erstere gehören als Donatisten zur Civitas diaboli, letztere als Katholiken zur Civitas Dei.

Der geschichtliche, weltumspannende Zug, der in diesen Auffassungen liegt, war eine Frucht der afrikanischen Kämpfe um die gültige Spendung der Sakramente. Die Donatistenkirche regte zu stets neuen geschichtlichen Untersuchungen der christlichen Vergangenheit an. Einzelne Ereignisse, wie die Wahl des Cäcilian, das Verhalten in der Verfolgungszeit 2c. die Argumente des Optatus: ‚diffusa per totum orbem' zwangen immer wieder zu weiten Fernblicken und zu neuen Untersuchungen. Augustin ist kein reiner Afrikaner mehr, weil er als Manichäer das Land verließ und als abendländischer Theologe dorthin zurückkehrte. Seine Civitas Dei ist eine apologetische Schrift, die in den Einzelheiten auf die Ansätze des Ticonius[2]) zurückgeht, aber alles Donatistische ungezwungen abstreift und zugleich in der Gesamtanlage eine originelle Auffassung und Vertiefung der hingestreuten Ticonius-Leitsätze bietet. Ignatius von Loyola nahm in der Exerzitienbetrachtung ‚de regno Christi' die Antithese des Ticonius auf, wohl ohne von ihrem donatistischen Ursprung etwas zu wissen. Hiedurch sind die Wirkungen der afrikanischen Exegese von Mt 16,19; 18,18 und Jo 20,22. 23 bis auf den heutigen Tag nachweisbar. Nicht der rein donatistische Gegensatz Petrus-Kirche, Judas-Kirche wurde christliches Gemeingut, sondern der weitere Rahmen Civitas Dei und Civitas diaboli; auch er lehnte sich als er zum erstenmal klar aufgefaßt wurde, enge an die Hierarchie[3]) an

---

unanimiter tolerat: licet spiritualiter foris sint, tamen intus laborare videntur. Oportet enim tales intra ecclesiam esse, ut probati manifesti fiant.

[1]) H. Scholz, Glaube und Unglaube in der Weltgeschichte. Ein Kommentar zu Augustins de civitate Dei. Leipzig 1911. — Monceaux, L'église donatiste, Revue de l'histoire des religions 1909 (Bd. 60) S. 1—64; 1910 (Bd. 61) S. 20—77; 1911 (Bd. 63) S. 257—295.

[2]) Vergleiche Augustin über Ticonius ep. 93,43 de doctrina christ. 3,42.

[3]) Stellung des Petrus. Beatus 72,32; 74,23; 95, 1—12: Petrus a petra nomen accepit, hoc est a Christo super quem fundata est

und suchte in Mt 16,19; 18,18[1]) und Jo 20,22. 23[2]) Stützpunkte.

Ecclesia. Non enim a Petro petra, sed a petra Petrus sortitus est nomen. Sicut non Christus a Christianis, sed Christiani a Christo vocati sunt. Ideoque ait Dominus: Tu es Petrus et super hanc petram aedificabo Ecclesiam meam. Quia dixerat Petrus: Tu es Christus, filius Dei vivi. Deinde Dominus respondit: Super hanc petram, quam dixisti, aedificabo Ecclesiam meam. Petra enim erat Christus, super quod fundamentum etiam *ipse aedificatus est Petrus. Cephas dictus est, eo quod in caput sit constitutus Apostolorum. Cephas graece, latine caput dicitur.* 97,19; 98,6; 99,16—18 in omni orbe terrarum tres sedes sunt Patriarcharum, id est Roma, Antiochia et Alexandria. Ipsi et Papae dicuntur. 125,5—6; 206,16—30 (Weltstellung); 242,27; 255,3; 334,10—14 illuc secunda die dictum est: fiat firmamentum in medio aquarum, et dividat aquas ab aquis; hic dictum est: super hanc petram, quam cognovisti Petre, firmabo Ecclesiam meam et dividam Synagogam ab ea. 350,1—2; 550,20—28; 556,7—17 (Mt 16,19 und 1 Kor 3,11); 567,18—20.

[1]) Beatus 12, 6—8; 24, 1—2; 25,11 (accipere potestatem peccandi das Gegenteil von Mt 16,19; 18,18); 28,25 (von Babylon); 33, 12—30; 56,26 (in sacerdotio tota Ecclesia est); 71,5—30 (Mt 16,19; 18,18 verbunden mit Jo 20,22. 23); 201,16—23; 203,11—15; 290,18—23; 343,10—21; 350,1—2; 350,24—29; 355,2—3; 363,25—30; 393,30—394,4; 400,1—4; 458,1—2; 504,17—20 (regnum diaboli); 506,29—32; 533,24—534,22.

[2]) Beatus 47, 7—10; 71, 17—18; 195,3.

Rezensionen

Weingärtner D. Dr. Georg, **Das Unterbewußtsein.** Untersuchung über die Verwendbarkeit dieses Begriffes in der Religionspsychologie. Mainz 1911, Kirchheim. Groß 8°. 158 S.

In der modernen Psychologie, insbesondere der Religionspsychologie, spielt der Ausdruck ‚Unterbewußtsein' eine bedeutende Rolle. Doch ist die Bedeutung dieses Wortes bei verschiedenen Autoren eine derartig unbestimmte und verschiedene, daß auch der 6. internationale psychologische Kongreß von Genf 1909 hierin eine bedauerliche Verwirrung konstatieren mußte. Einer der Redner, M. Prince, führte nicht weniger als sechs der gebräuchlichsten Bedeutungen an. Unter diesen Umständen muß ein Büchlein, das die verschiedenen Bedeutungen dieses Wortes sammelt und die Verwendbarkeit der einzelnen hiemit gemeinten Tatsachen oder auch Hypothesen in der Religionspsychologie untersucht, als höchst zeitgemäß angesehen werden.

Ausgehend von den Begriffen Bewußtsein und Persönlichkeit stellt der Autor zunächst jene Bedeutungen des Wortes unterbewußt zusammen, die sich so ziemlich mit unbewußt decken. Nach der wichtigsten derselben ist unterbewußt oder unbewußt ein wahrer Erkenntnisakt, zB. Empfindung, Wahrnehmung, Urteil, der aber vom erkennenden Subjekte wenigstens zur Zeit, da er existiert, nicht erkannt wird. Manche Autoren nehmen derartige Akte ohne Einschränkung an, andere nur als Mittelglieder bei Prozessen, die allmählich mechanisiert wurden, zB. das Auffassen der Noten bei einem geübten Musiker. Der Autor hält derartig Unbewußtes für möglich, aber es scheint ihm dessen Existenz noch nicht erwiesen. Eine andere wichtigere Bedeutung von unbewußt ist: dunkel bewußt, wenig beachtet.

Eingehender behandelt W. die von Pierre Janet eingeführte Bedeutung des Wortes Unterbewußtsein als zweiten getrennten Bewußtseins. Es würde dies darin bestehen, daß alle Erlebnisse vom erkennenden Subjekte zu zwei (oder mehreren) Gruppen zusammengefaßt würden in der Weise, daß das Subjekt, indem es sich als Erleber der einen Reihe erkennt, nicht erkennen kann, daß es auch Träger der anderen Reihe von Erlebnissen sei. Die eine Reihe wäre der Inhalt des gewöhnlichen Bewußtseins, Oberbewußtsein, die Existenz der anderen Reihe, des Unterbewußtseins, wäre die große Entdeckung der neuesten Zeit. Für Janet ist zwar das zweite Bewußtsein noch einzig die krankhafte Absplitterung eines Teiles der Erlebnisse, für M. Dessoir, F. W. H. Myers, W. James und andere ist es bereits eine normale Eigenschaft und Naturanlage, die manche mit geheimnisvollen Kräften ausstatten, von denen wir bis jetzt keine Ahnung gehabt hätten. Mit wohltuender Nüchternheit untersucht nun W., ob manche Erscheinungen des normalen Lebens, dann die Tatsachen der sogenannten wechselnden Persönlichkeit, der gespaltenen Persönlichkeit, der posthypnotischen Suggestion, des automatischen Schreibens, der Kristallvisionen, ferner das Entstehen der Werke des Genies, Telepathie und Hellsehen wirklich ein Unterbewußtsein im Sinne von Janet oder gar in dem von Dessoir und Myers verlangen. Er findet unterdessen andere, näher gelegene Erklärungen für ausreichend. Dunkel bewußte Vorgänge, eine verschiedene Erinnerungsfähigkeit bedingt besonders durch eine vielleicht krankhaft geänderte Sensibilität, eine gewisse psychische Doppelbeschäftigung, die schon beim Normalen vorkommt, die aber bei krankhafter Disposition bedeutend gesteigert sein kann, ohne deshalb die Spaltung zu einer vollständigen zu gestalten, das sind alles Faktoren, die nach W. ausreichen dürften, jene Tatsachen zu erklären. Man wird dem Autor hierin gewiß gerne beistimmen.

In Bezug auf die Erscheinungen der gespaltenen Persönlichkeit will W. die Erklärung Janets, wornach zum vollständigen Bewußtsein zB. einer Empfindung nicht genüge, daß dieselbe abgeschlossen ins Bewußtsein trete, sondern erfordert sei, daß die aufgetretenen Empfindungen durch eine Art Synthese mit der Masse der bereits vorhandenen Vorstellungen, die eben das Ich-Bewußtsein bilden, verknüpft werden, nicht einfachhin abweisen. Er gebraucht dabei eine Unterscheidung, die er gleich bei Erörterung des Wesens des Bewußtseins gebraucht, nämlich in direktes und reflexives Bewußtsein. Das

direkte (conscientia directa) definiert er mit P. Tilmann Pesch[1]): ‚primitiva quaedam subiecti cognoscentis dispositio, qua fit, ut actus omnes partis sensitivae et intellectivae ipsi experimentaliter praesentes sint'. Das reflexive Bewußtsein bestehe darin, daß wir mit einer gewissen Aufmerksamkeit — gemeint ist damit wohl auch ein neuer eigener Akt? — unsere Akte als die unsrigen auffassen.

Diese Erklärung scheint immerhin ihre Schwierigkeiten zu haben. Denn die Empfindungen und Vorstellungen, die nicht Inhalt des normalen Bewußtseins wären, weil sie nicht reflexiv erfaßt wurden, scheinen denn doch tatsächlich zu einer Gruppe vereint zu sein; nun dürfte aber in der Hypothese, die hier W. einführt, die Vereinigung nur wieder durch einen Akt des reflexiven Bewußtseins erklärt werden können. Sollte denn nicht die Erklärung durch dunkelbewußte Vorgänge, Suggestion und gleich folgende Unfähigkeit der Erinnerung ausreichen? Der Fall ist wohl allgemein bekannt, wie die Versuchsperson auf Suggestion hin die mit einem Kreuz bezeichneten Karten nicht sieht. Ist dieses Nichtsehen möglich, wenn nicht die Person, gerade inwieweit sie behauptet dieselben nicht zu sehen, sie doch irgendwie sieht? Um sie in ihrer Weise nicht sehen zu können, muß sie ja irgendwie die Kreuze sehen, weil diese die Bedingung des Nichtsehens sind. Mithin wäre zur Erklärung solcher Fälle eine Verbindung des sogenannten Ober- und Unterbewußtseins geradezu notwendig und damit fällt dann auch jeder Grund, sie als etwas Verschiedenes zu trennen.

Der Autor tat aber hier jedenfalls sehr gut daran, daß er seine Untersuchung über das Unterbewußtsein von gewissen dunklen Fragen unabhängig machte, speziell von der, ob es überhaupt im strengen Sinne unbewußte vollkommene Erkenntnisakte gebe und worin eigentlich die conscientia directa bestehe. Dadurch allein, daß aus der Erfahrung nachgewiesen wird, daß nie eine länger andauernde psychische Tätigkeit ohne Bewußtsein vorhanden ist, fallen die entgegengesetzten modernen Theorien als irrig zusammen, und es ist ganz nebensächlich, ob jeder Erkenntnis- und Strebeakt notwendig dem Subjekte sich offenbare oder ob vielleicht doch hie und da ein vereinzelter Akt dem Subjekte ganz unbekannt bleiben könne. Vielleicht hätte es aber doch zur Klarheit beigetragen, wenn der Begriff der conscientia directa

[1]) Institutiones Psychologicae Friburgi 1897 I. 2 S. 114 f.

schärfer gefaßt worden wäre. Es scheinen hier zwei Deutungen vorhanden zu sein; nach der ersten, deren Hauptvertreter wohl bereits Suarez ist, erkennt das Subjekt in jedem Erkenntnisakt nicht nur den Gegenstand, auf den derselbe gerichtet ist, sondern auch durch den gleichen Akt diesen Akt selbst, freilich, wie man sich auszudrücken pflegt, letzteren nur in obliquo; auch jeder Strebeakt sei durch sich selbst dem Wollenden bewußt. Diese Sentenz hat für sich, erstens daß uns ein vollständig unbewußter Erkenntnisakt merkwürdig, vielen geradezu unbegreiflich erscheint; ferner, daß man in einem Falle, nämlich bei der Ich-Erkenntnis notwendig annehmen muß, daß hier der Akt, wodurch man sich erkennt, zugleich sich selbst zum Inhalte habe. Sie hat gegen sich, daß es uns sehr schwer ist, die Analyse eines solchen Aktes zu machen, und auch, daß uns die innere Erfahrung oft gar nichts Positives von dieser Erkenntnis sagt. So mag man zB. stundenlang das Ticken der Uhr hören, ohne sich im Geringsten, wie es scheint, dessen bewußt zu werden. Eine zweite Deutung wird zB. von Höfler[1]) gegeben; darnach besteht die conscientia directa wohl darin, daß es zu den wesentlichsten Eigenschaften jedes psychischen Vorganges als solchen gehöre, daß er Gegenstand eines auf ihn gerichteten, unmittelbar evidenten Urteiles der inneren Wahrnehmung werden kann.

Wird schon Janets Theorie von der gespaltenen Persönlichkeit als übertrieben hingestellt, so müssen alle jene Hypothesen, nach denen das Unterbewußtsein eine normale Eigenschaft und Naturanlage jeder Seele wäre, als unbegründete Behauptung und, inwieweit dieses Unterbewußtsein noch mit mystischen Eigenschaften ausgestattet wird, als reine Phantasie, die sich vom wissenschaftlichen Boden gänzlich entfernt, bezeichnet werden. Auch die wenigen Fälle von Telepathie und Hellsehen, die vielleicht einigermaßen konstatiert sind, sind dem Verf. mit Recht kein Grund, deshalb nun allen Menschen ein Unterbewußtsein, d. h. eine zweite, vollkommenere und reichere Reihe von Erkenntnis- und Strebeakten, von der doch der größte Teil der Menschheit keine Ahnung hat, zuzuschreiben.

Ein letztes langes Kapitel hat die Anwendung des Ausdruckes Unterbewußtsein in der Religionspsychologie zum Gegenstande. W. behandelt die Modernisten wie Tyrrell und Loisy, dann die amerikanischen Autoren W. James, E. D. Starbuck und eine gewisse A. L. Strony.

---

[1]) Grundlehren der Psychologie[4] 1908. S. 81.

Diese Autoren verstehen unter Unterbewußtsein einen gewissen Instinkt zur Religion, intuitive Werturteile, ein höheres pantheistisches Ich, die letzteren besonders auch dunkel bewußte Vorgänge und allmählich herbeigeführte Dispositionen, die zB. bei der Bekehrung schließlich zur deutlichen Gesinnungsänderung führen. Diese Faktoren sind nun zum Teil ohne Begründung behauptet und ungenügend die Religion zu begründen; zum Teil mögen sie ja als Teilfaktoren im religiösen Leben mitwirken; es liegt aber kein Grund vor, sie mit dem neuen irreführenden Ausdruck Unterbewußtsein zu bezeichnen. Man wird dem Verf. hierin nur beistimmen können und wundert sich über das Dürftige und Ungenügende der Erklärung religiöser Vorgänge, die jene Autoren mit nicht wenig Lärm der großen Welt darbieten. Bei Beurteilung von Sätzen wie: ‚Der Besitz eines entwickelten unterbewußten Selbst und eines undichten und durchlässigen Bewußtseinsrandes ist also die unerläßliche Bedingung für eine plötzliche Bekehrung'[1]), muß es W. wirklich schwer gewesen sein, den wissenschaftlichen Ernst zu bewahren. Als Endresultat ergibt sich, daß die Religionspsychologie durch die Verwendung des Unterbewußtseins als Erklärungsfaktor tatsächlich nicht gefördert worden ist.

Das Buch Weingärtners ist in jeder Beziehung empfehlenswert, da es in einer aktuellen Frage nüchtern, ruhig und sicher orientiert.

Innsbruck. Franz Hatheyer S. J.

Zpovědnice. Na základě osvědčených pomucek napsal Dr. Gabriel Pecháček, c. k. v. ř. professor universitní v Praze. Druhé opravené a doplněné vydání. (**Der Beichtstuhl**. Auf Grund bewährter Hilfsmittel verfasst von Dr. Gabriel Pecháček, k. k. o. ö. Universitätsprofessor in Prag. Zweite, verbesserte und vermehrte Auflage.) Prag, St. Procops-Stiftung 1911. XVI + 488 S.

Das Buch ist eine zweite, vermehrte und verbesserte Auflage des im Jahre 1897 zum erstenmale erschienenen praktischen Handbuches für Beichtväter, welches mit Beifall aufgenommen wurde. Der Verfasser setzt natürlich die Kenntnis der Moral voraus, deshalb werden die hauptsächlichsten Partien der Moraltheologie im ersten

---

[1]) W. James, The Varieties of Religions Experience S. 242, in der deutschen Übersetzung von G. Wobbermin S. 230.

Teile nur summarisch rekapituliert (S. 1—160); das Hauptgewicht legt der Autor auf die praktischen Winke und Unterweisungen über das Verhalten und die Pflichten des Beichtvaters im allgemeinen (S. 160—239) und über die Behandlung der einzelnen Klassen der Sünder sowie der einzelnen Stände (S. 239—461). Den Anhang bilden die ‚Decreta generalia de prohibitione et censura librorum' und eine chronologische Übersicht der Instruktionen und Erklärungen des Dekretes ‚Ne temere'. — Dem Zwecke des Buches entsprechend hätten einige Partien des allgemeinen Teiles noch knapper behandelt werden können, zB. in der Abhandlung von dem Wesen und den Teilen des Bußsakramentes oder bei den canones poenitentiales (es würden einige Beispiele genügen).

Das Buch zeichnet sich durch klare, einfache Sprache und übersichtliche Einteilung des Stoffes aus, auch der gefällige, entsprechend große Druck macht die Benützung des Buches leicht. Es werden überall die neuesten Entscheidungen des hl. Stuhles und der römischen Kongregationen angeführt, die Verhältnisse der böhmischen Länder und die Erlässe der betreffenden Ordinariate berücksichtigt. Als besonders gelungen möchten wir in dem praktischen Teile des Werkes die Abhandlung von den Beichten und der Seelsorge der Kranken, der Sterbenden und der Gefangenen bezeichnen.

Was nun die vom Autor vertretenen Ansichten anbelangt, so ist zu sagen, daß er im allgemeinen mehr zu den strengeren Meinungen hinneigt. Das ist freilich an sich nichts Tadelnswertes, aber in einem solchen Handbuche, welches zum praktischen Gebrauche dienen soll, ist es unerläßlich, überall auch die andere, mildere Ansicht anzugeben, was der Verfasser nicht immer tut. So zB. bei der Ansicht, daß es Pflicht sei, möglichst bald die schwere Sünde zu beichten (S. 48; die zitierte Stelle aus dem Catech. Rom. spricht bloß von der ‚Heilsamkeit'), oder daß in die bischöflichen Reservate auch solche fallen, welche von der Reservation nichts gewußt haben (S. 80); hiezu gehört weiter, was der Autor von der Absolution der peregrini in einer fremden Diözese von den dort reservierten Fällen sagt (S. 168), die Ansicht von den necessitate medii notwendigen Heilswahrheiten (S. 180), ebenso die verteidigte Praxis mit den recidivi (S. 272; das erste Prinzip ist in seiner Allgemeinheit übertrieben) und der consuetudinarii (270), die Ansichten über die Erlaubtheit und Unerlaubtheit des Streikes (S. 428) und über die Unerlaubtheit der usura in sich (S. 440). — Zur S. 93 ist zu bemerken, daß die Meinung von der Gültigkeit und Erlaubtheit der absolutio complicis auch außer der Todesgefahr in den erwähnten Umständen nicht bloß von Lehmkuhl, sondern auch von anderen gewiegten Moralisten vertreten wird.

Außer dieser Bemerkung seien noch einige kleine Glossen gestattet. S. 44. Die kürzere Absolutionsformel für die Mitglieder des dritten Ordens ist auch außer dem Falle eines großen concursus anwendbar. — S. 63 wäre der Klarheit wegen zu bemerken, daß die Regularen vom Bischofe bloß die Approbation, nicht die Jurisdiktion bekommen; praktisch wird freilich bei uns immer die Jurisdiktion und Approbation sub uno erteilt. — S. 84 wäre zu den Bedingungen der Zensur auch die hinzuzufügen, daß das Buch *sub censura* verboten sei. — S. 121 wäre hinzuzufügen, daß die Reservation nur den Fall der accusatio juridica, nicht accusatio privata betrifft. — Die Pflicht der Restitution für den Beichtvater liegt auch dann nicht vor, wenn er durch eigene Schuld den Pönitenten auf die Restitutionspflicht nicht aufmerksam machte (S. 235). — Bei den verschiedenen Fällen der Restitution wäre auch der zu berücksichtigen, wo der possessor bonae fidei eine Sache vom anderen gekauft hat (S. 431). — S. 415 wäre bei dem Worte Furcht noch die nähere Bestimmung (ab extrinseco incussus) anzugeben. — S. 460, Z. 4 soll es heißen statt ‚von einigen Jahren‘ ‚von einem Jahre‘, wie der Verfasser S. 143 und 144 in den betreffenden Dekreten richtig sagte. — Ein sehr unangenehmer Lapsus findet sich S. 23 und begegnet uns wieder S. 717, wo der Autor von der Verminderung der Gnade durch die läßlichen Sünden spricht. — S. 351 wäre eine Gelegenheit, die neue Art der ‚passiven Assistenz‘, wie sie jetzt nach dem Dekrete ‚Ne temere‘ vorgenommen werden soll (vgl. Schüch, Pastoraltheologie, 15. Auflage, S. 704 Anm. 4) zu erwähnen.

Wenn man auch dem Autor zustimmen kann, daß die Sozialdemokratie an und für sich unter die Zensur ‚Nomen dantes‘ fällt, so wird man in der Praxis nach dem verschiedenen Grade der Angehörigkeit sehr unterscheiden müssen. Auch steht der allgemeine Kommunismus nicht mehr in dem Programme der offiziellen Partei (S. 103). — Gut wäre es gewesen, auch von den wichtigsten Pflichten des öffentlichen Lebens (Vereinswesen, Wahlen) etwas zu sagen.

Die Literatur könnte hie und da vielleicht noch vervollständigt werden. So zB. bei der Abhandlung von den Ablässen, von der Freimaurerei (besonders das neueste Werk: Dr. Walter, Die Freimaurerei, Wien 1910), bei der Angabe der aszetischen Literatur, bei den von der Keuschheit handelnden Schriften. Bei den so oft zitierten Büchern Egger, Enchiridion theologiae dogmaticae und Denzinger, Enchiridion symbolorum wünschten wir auch die Angabe der Auflage. Praktisch ist es, bei den empfohlenen Hilfsbüchern auch den Preis anzugeben.

Alle diese Bemerkungen verfolgen einzig und allein den Zweck, dem Verfasser bei der Vorbereitung einer eventuellen Neuauflage des Buches einige Anhaltspunkte zu bieten, keineswegs den praktischen Wert seiner Schrift herabzusetzen. Der böhmische Klerus ist dem

Autor gewiß zu großem Dank für sein Buch verpflichtet, und es ist zu hoffen, daß sich auch diese zweite Auflage derselben Beliebtheit und noch größerer Verbreitung erfreuen wird als die erste Ausgabe.

Innsbruck. Theophil Spáčil S. J.

Das Originalregister Gregors VII. im Vaticanischen Archiv [Reg. Vat. 2] nebst Beiträgen zur Kenntnis der Originalregister Innozenz' III. und Honorius' III. [Reg. Vat. 4—11.] von Wilhelm M. Peitz S. J. (Mit 8 Lichtdrucktafeln), Sitzungsberichte der Kais. Academie der Wissenschaften in Wien. Phil.-hist. Klasse 165. Bd. 5. Abhandlung (354 S.) 1911.

1. Der Titel des Buches gibt in klaren Worten das Hauptresultat wieder, dessen Beweis der Verfasser anstrebte und den er auch nach unserm Ermessen vollwertig lieferte. W. von Giesebrecht und Ph. Jaffé hatten die Briefsammlung Gregors VII als eine Überarbeitung nach Originalregistern hingestellt und diese Auffassung trotz abweichender Ansichten in nebensächlichen Punkten zur herrschenden gemacht (S. 5—12). Das durchaus neue Beweisverfahren gibt einen klaren Einblick in die Zusammensetzung von Reg. Vat. 2 (S. 32–92). Das gesicherte Ergebnis wird sofort verwertet, zunächst um die Organisation (S. 214—219) und Arbeitsmethode (S. 207—211) der päpstlichen Kanzlei, sodann um die Entwickelung und Bedeutung der päpstlichen Register überhaupt unter neuen Gesichtspunkten zu erörtern. Dabei findet eine alte Streitfrage ihre Lösung in dem Sinne, daß in ‚diesem' Register nach Minuten (Konzepten) registriert (S. 210) worden ist.

2. Für die Zeit Gregors VII heben wir als wichtigste Punkte hervor a) lange angezweifelte Stücke: Commentarius Electionis (S. 228), Dictatus Papae (S. 278) sind unzweifelhaft echt und können nicht mehr als ‚Falsifikate' zu Angriffen benutzt werden. b) Neue Anhaltspunkte für die politische Geschichte (S. 229—240). Die sichere Umdatierung der bisher auf den Nov. 1083 festgesetzten römischen Synode, deren Protokoll das Register an drittletzter Stelle enthält, auf den Nov. 1084 hat eine große Zahl von Änderungen in der Darstellung der Ereignisse von 1081—1084 zur notwendigen Folge. Dinge, welche man bisher zum Zwecke der chronologischen Harmonisierung identifizierte, werden als getrennte Ereignisse sicher

nachgewiesen. Im einzelnen verfolgt der Verfasser für die Jahre 1081—1084 die Hauptpersonen: Gregor VII, Heinrich IV und den Herzog Robert unter Angabe sämtlicher Quellenbelege. c) Paläographische Gesichtspunkte (S. 92—102). Eine ganz besondere Bedeutung erhält der Versuch, den Pfalznotar Rainer als Schreiber des Registers nachzuweisen durch die Konsequenzen, die sich daraus für die paläographische Forschung ergeben. Sind die Aufstellungen des Verfassers in diesem Kapitel richtig, so ergibt sich daraus, daß unsere bisherigen Kriterien zur Unterscheidung der Hände dringend der Revision bedürfen. Auf jeden Fall ist es paläographisch vom höchsten Werte, jetzt für das 11. Jahrhundert eine sicher und unzweifelhaft datierte Minuskelhandschrift zu besitzen, deren Provenienz sich mit Klarheit umschreiben läßt. Zudem ist der Charakter der Handschrift als einer im Laufe einer langen Periode allmählich entstandenen Arbeitshandschrift wieder paläographisch von einem ganz neuen und eigenartigen Interesse.

3. An diese Hauptresultate gliedern sich eine Reihe von Nebenuntersuchungen an. Erwähnenswert sind besonders die Darlegungen über die vielbehandelte Kanonessammlung des Deusdedit (S. 133—145, 246—256), deren ‚maßgebende' Ausgabe von Wolf einer vernichtenden Kritik anheimfällt (S. 258—264), die anregende Hypothese betreff der Vita Gregorii VII des Paul von Bernried (S. 243); die vielen Konjekturen zur Neugestaltung des Textes; die zahlreichen Vergleiche und Hinweise auf andere Handschriften, mit denen die einzelnen Deduktionen erläutert und erhärtet werden; die Übersichtstabellen der Adressen des Registers Gregors VII (S. 299—331) und des Regestum super negotii imperii (S. 331—344). Für letzteres erbringt P. den Nachweis der Originalität (S. 170—176) und verleiht damit einer Perle unter den mittelalterlichen Quellen zur deutschen Geschichte neuen Glanz. Die Faksimile-Ausgabe dieses Spezialregisters, wie sie vom Verfasser mit einleitenden Voruntersuchungen in Aussicht gestellt ist, wird mit Spannung erwartet werden.

Die in ihren Resultaten überaus reiche Arbeit wirkt vielleicht noch stärker durch die wissenschaftliche Anregung und Kritik. Jeder, der in Handschriften auch mit Nutzen und Erfolg geblättert hat, wird vielerorts in seiner bisherigen Auffassung und Arbeitsweise durch die Neuheit des Verfahrens, zum Vergleich, zur Kontrolle und, wie mir scheinen will, nach längerer reifer Prüfung auch zur Zustimmung gedrängt. Die Arbeit deucht uns daher grundlegend zu sein, sowohl

durch die sichern Ergebnisse, welche sie zutage fördert, als auch durch die Neuheit der Methode, welche einen großen paläographischen Fortschritt bedeutet; da sie eine ganze Zahl von neuen Problemen aufrollt, wird sie ohne Zweifel eine Reihe von weitern, selbständigen Untersuchungen zur Folge haben. Die Ausstattung des Werkes ist der Würde und Munifizenz der kaiserlichen Akademie in Wien, in deren Sitzungsberichten die Untersuchungen veröffentlicht sind, entsprechend.

Innsbruck. H. Bruders.

Luther von Hartmann Grisar S. J. Drei Bände. — Erster Band: Luthers Werden. Grundlegung der Spaltung bis 1530. Freiburg im Breisgau 1911, Herder. XXXV u. 656 S. in 8.

Die Lutherforschung hat in den letzten Jahren nicht bloß unter den Protestanten, sondern auch unter den Katholiken mit neuer frischer Kraft eingesetzt. Abgesehen von vielen kleinen Artikeln und Broschüren hat sie das große Werk von P. Denifle besonders in Bezug auf das Verhältnis Luthers und seiner Lehre zur mittelalterlichen Theologie gefördert. Diesem bedeutenden Werke versucht nun Grisar ein ebenbürtiges Werk an die Seite zu setzen, das sich ausschließlich auf Luther beschränkt. Es soll das Werk Denifles nicht überflüssig machen, sondern in einiger Beziehung ergänzen und, wo es nötig zu sein scheint, einigermaßen berichtigen, um von dem Bilde Luthers alles auszuscheiden, was sich nicht mit klaren Zeugnissen und festen Beweisen belegen läßt. Daß sich inbezug auf die Kraft einzelner Beweise hie und da verschiedene Meinungen geltend machen, liegt in der Verschiedenheit der menschlichen Auffassung; aber deshalb kann doch das Hauptergebnis der Forschung nicht in Zweifel gezogen werden. Das Werk ist groß angelegt. Es wird drei Bände umfassen, die handschriftlich bereits vorliegen und zum Satze in der Druckerei sich befinden. Der erste Band fand so reißenden Absatz, daß schon nach zwei Monaten ein neuer, ebenso starker Neudruck veranstaltet werden mußte. Man hat es daher mit einer Leistung zu tun, die Aufsehen erregt.

Wie der Untertitel sagt, enthält dieser Band das Werden des Reformators, und seinen Abfall von der Kirche, der viele Tausende mit sich fortriß und fast in allen Kulturländern Europas Widerhall

erweckte, und den Beginn der lutherischen Kirche bis zum Jahre 1530. Luther ist nach Grisar von seinem Orden, von seinen feierlichen Gelübden und von seiner Kirche abgefallen, nicht, weil er ein verkommener, der Sinnlichkeit fröhnender Mönch war, sondern weil er keine tiefere theologische Bildung genossen hat und dabei dennoch so stolz war auf das Wissen, das er mehr durch eigene Lektüre als durch Anleitung anderer erworben hat, daß er seine Meinung nicht nur allen andern Meinungen vorzog, sondern sie für unumstößlich wahr und für unerschütterlich hielt und glaubte, seine eigenen Sätze gegen jedermann auch mit Verlust seines Lebens verteidigen zu müssen (vgl. 556—557. 92 ff).

Durch eine allzu harte Behandlung in frühester Jugend eignete sich Luther Widersetzlichkeit und einen Widerspruchsgeist an, der sich schließlich gegen jedermann wandte. Seine wissenschaftliche Bildung entsprach zwar in dem äußeren Gange den Anforderungen der Zeit. Nicht ungeschickte Lehrer erschlossen ihm die wichtigsten Lehren der Scholastik, aber nicht der Scholastik der Blütezeit, sondern der Scholastik des Verfalles und des Niederganges, der besonders durch die Schule Occams herbeigeführt worden war. Luther eignete sich daher theologische Grundlehren an, die anfechtbar waren. Besonders war es in der Schule Occams Sitte geworden, die Wichtigkeit der eigenen Werke im Gegensatze zur Gnade im Heilsgeschäfte über Gebühr zu betonen. Luther, der frühzeitig ‚eigene Wege‘ eingeschlagen hatte, fand darin kein Genügen. Er hatte sich zwar im Orden der Reformpartei angeschlossen und war im Anfange, wie es scheint, redlich bestrebt, seine Pflichten als Ordensmann gut zu erfüllen. Er genoß deshalb unter seinen Mitbrüdern eine gewisse Achtung und wurde von ihnen nach Rom gesandt, um durch Vermittlung Roms die Streitigkeiten, die zwischen den reformierten und nicht reformierten Augustinern ausgebrochen waren, beizulegen. Er kam in Rom nicht zum Ziele, nahm aber an dem Leben vieler römischen Prälaten schweres Ärgernis und trat nach seiner Rückkehr zur Partei des Augustinerprovinzials Staupitz über, die von einer strengen Reform des Ordens nichts wissen wollte. Luther verfiel einer gewissen Lauheit im Ordensleben. Er trat heftig gegen die Observanten auf. Die Folge war, daß er bald nach seiner Rückkehr von Rom in den Konvent von Wittenberg versetzt wurde, wo es keine Observanten gab. Der Kampf gegen die Observanten stürzte ihn in den Kampf gegen die ‚Werkheiligkeit‘. Die ersten Spuren einer neuen Lehre von der Wert-

losigkeit der guten Werke im Heilsgeschäfte offenbaren sich bereits in seinen Predigten, die er von 1515 bis 1516 in Wittenberg hielt. Zugleich beginnt auch seine Verachtung der Scholastik. Er sucht dafür bei den Mystikern und bei den heiligen Vätern Ersatz. Namentlich studiert er die heilige Schrift, die in den Schulen damals etwas vernachlässigt wurde. Sein Urteil wurde bei diesen Studien nur zu sehr von Eigendünkel, Eigensinn und Hartnäckigkeit beeinflußt. Er gelangte nie zu klaren Begriffen, verschmähte ein strenges Beweisverfahren, war aber stark im Angriff und in der Entstellung der Lehren seiner Vorgänger und Zeitgenossen. Diese Neigung trieb ihn auf der abschüssigen Bahn immer weiter. Er wollte Recht behalten, hielt sich selbst für unfehlbar, glaubte durch seine Lehre von der Rechtfertigung durch die Anrechnung der Verdienste Christi und durch die Gnade allein vollständige Gewissensruhe gefunden zu haben und ließ sich mehr von seinem Gefühle oder von ‚seinem Erlebnis' bestimmen, als von einer wohlgegründeten Überzeugung. In seinen Vorlesungen über den Römerbrief machte er bereits seine theologischen Hörer mit seiner neuen Lehre bekannt (72 ff, 146 ff). Öffentlich trat er aber erst hervor, als er nach dem Anschlagen der Ablaßthesen am Tore der Wittenberger Schloßkirche am 31. Oktober 1517 von vielen treuen katholischen Gelehrten angegriffen wurde und so gezwungen war, seine neue Lehre gegen ihre wohlbegründeten Einwendungen zu verteidigen. Er tat dieses nicht, wie es einem erleuchteten Manne geziemt, mit Ruhe und geistiger Überlegenheit, sondern mit solcher Leidenschaft und stürmischer Agitationskraft, daß er auf der schiefen Bahn, die er betreten hatte, immer mehr abwärts geriet. Er brach mit der kirchlichen Autorität, die er bisher noch irgendwie geachtet hatte, und berief sich auf seine innere Erleuchtung (260—265. 288—293). Je mehr er von der Kirche sich entfernte, desto mehr näherte er sich der weltlichen Macht und fand an dem Kurfürsten Friedrich von Sachsen einen schützenden Gönner. Unzufriedene Ritter bedienten sich seiner zur Bekämpfung des kaiserlichen Ansehens in der deutschen Nation. Die Brandschriften, die er in aller Eile unter das Volk warf, entzündeten den Haß gegen Rom im deutschen Volke und steigerten ihn zu einem lodernden Brande, den einige getreue Priester und Laien umsonst zu löschen oder wenigstens einzudämmen sich bemühten. Während Luther auf der Wartburg in Zurückgezogenheit lebte, begannen seine Freunde in Wittenberg die Abschaffung der Messe und die Einführung neuer kirchlicher

Zeremonien. Das Auftreten der Schwarmgeister in Sachsen und Wittenberg zwang Luther, die Wartburg zu verlassen und wieder offen an die Spitze der Bewegung zu treten. Er hatte zuerst die Offenbarung erhalten und verlangte daher unbedingte Gefolgschaft. Neben sich wollte er niemand dulden. Seine Schmähschrift gegen die Klostergelübde brachte ihm aus den verfallenen Klöstern viele Anhänger. Er war zwar auch jetzt noch auf seinen guten Namen wohl bedacht (433—438), aber mit dem Glauben verlor er auch den sittlichen Halt. Zum Ärger seiner Freunde vermählte er sich mit der ausgesprungenen Nonne Katharina von Bora (469 ff). Für sonstige sittliche Vergehen auf der Wartburg und mit den Nonnen in Wittenberg fehlen nach Grisar die Beweise (483), allein seine Lehre über die Unbesiegbarkeit der Konkupiszenz und seine zynische Sprache können doch nur aus ungünstigen inneren Erfahrungen genügend erklärt werden. Bis zur moralischen Qualität einzelner Akte vorzudringen, ist nicht Aufgabe des Geschichtschreibers, der aus ferner Zeit die Ereignisse an seinem Geistesauge vorüberziehen läßt.

Am klarsten zeigen sich die unedlen Charaktereigenschaften des Reformators in seinem Verhalten während des Bauernaufstandes. Grisar hat dies im Schlußkapitel dieses Bandes aus seinen Werken mit zahlreichen Zeugnissen belegt. Sie genügen, um zu zeigen, daß Luther kein wahrer Reformator war, der durch seine Überlegenheit seine Zeit beherrschte, sondern eben auch den Mantel nach dem Winde drehte. Er war leidenschaftlich, hinreißend in seiner Sprache und in seiner Darstellung, aber unbeständig und überaus schwach als sittlicher Charakter. Sein Werk ,vom verknechteten Willen' beweist am besten den Tiefstand seiner Weltanschauung.

Man sieht einen Mann vor sich, der von der Höhe einer würdigen Auffassung des Lebens herabsinkt bis zur Lehre von der Verknechtung des Willens durch die Sünde. In diesem Zustande ist schließlich Gott selbst schuld, der einige Menschen von vorneherein zur Verdammnis bestimmt hat. Wie Luther in einer solchen Lehre Beruhigung finden konnte, ist unbegreiflich; aber seine Klagen über Versuchungen und Teufelsangriffe scheinen anzudeuten, daß er erst nach diesem Wechsel der Ansicht in die Unruhe und Zweifel verfallen ist, die er später in die Zeit seines Ordenslebens zurückverlegt. Im Interesse seines Werkes hütete er sich wohl, seinen inneren Zustand allzu offen zu schildern. Wo es das Interesse seines Werkes zu fordern schien, da konnte er auch heucheln (vgl. S. 341 ff. Ver-

deckung des Abfalls). Luther war somit nie ein Reformator, sondern ein Revolutionär. Seine Werke beweisen es. Die Auszüge daraus sind sehr reichlich. Manchmal würde die Darstellung einige Kürzungen vertragen haben. S. 483 wäre die Einschränkung im Interesse der Sache besser ausgeblieben.

Innsbruck. A. Kröß S. J.

Nazareth et ses deux églises de l'Annonciation et de Saint-Joseph d'après les fouilles récentes pratiquées sous la direction du R. P. Prosper Viaud O. F. M., missionaire apostolique, ex-vicaire custodial, gardien du couvent de l'Annonciation. Paris 1910. Picard. XIII u. 191 S. Lex.

Die Kirchen in Nazareth, besonders die Kirche der Verkündigung, haben in letzter Zeit auch für Europa eine große Bedeutung erlangt. Man erwartet von dorther nichts Geringeres als die Lösung der Loretofrage. Nach einer Volksüberlieferung soll nämlich das kleine Häuschen, in dem Maria Mutter Gottes geworden ist, durch Engelshände im Jahre 1291 über das Meer getragen und zuerst in Tersatto bei Fiume, dann in Loreto bei Recanati niedergelassen worden sein. Begreiflicher Weise hängt die Richtigkeit dieser Erzählung von dem Zustande ab, in dem das heilige Haus in Nazareth bis zum genannten Jahre erhalten geblieben ist. In mehreren Werken, darunter besonders in Kressers ‚Nazareth ein Zeuge für Loreto', wurde die Ansicht vorgetragen, daß in der Tat das heilige Haus in einer Kirche zu Nazareth als Vorbau einer Höhle bis zum Jahre 1291 von den Pilgern gesehen wurde. Von diesem Jahre an soll es verschwunden sein. Die Antwort darauf kann nur durch archäologische Forschungen ermittelt werden. Kresser hat Nazareth zwar besucht, war aber begreiflicher Weise nicht in der Lage, selbst solche Forschungen zu veranstalten. Er stellte nur die Pilgerberichte zusammen und suchte ihnen eine für seinen Zweck möglichst günstige Deutung abzugewinnen. Er hat dabei nicht beachtet, daß die Deutung dieser Berichte großen Schwierigkeiten unterliegt, wenn die alten Baudenkmale entweder gar nicht mehr vorhanden sind oder großen Veränderungen unterworfen wurden. Nun liegt ein Werk vor, das diese Lücke auszufüllen bestimmt ist. Der Verfasser des Werkes, der Franziskaner-Guardian Prosper Viaud, hat keine Sorgfalt und Mühe

gespart, um der Sache auf den Grund zu gehen. Als Oberem des Franziskanerkonventes Mariä Verkündigung in Nazareth standen ihm alle Wege offen, um mit ausreichenden Mitteln an sein Ziel zu gelangen. Nach gründlichen Studien in der Orts- und Kunstgeschichte begann er zu graben, zuerst beim Eingange des Konventes und dann in seiner nächsten und entfernteren Umgebung und entdeckte sehr alte in Felsen gehauene Räume, die ehemals als Wohnungen gedient haben dürften, ferner entdeckte er Grundmauern der von den Kreuzfahrern im romanischen Stile erbauten Verkündigungskirche, Überreste von ihren Säulen und Pfeilern und eine ganze Reihe verhältnismäßig gut erhaltener Historienkapitäle. Etwa einen Steinwurf weit von dieser Kirche wurden auch die Ruinen der ehemaligen Josephskirche bloßgelegt. Nach eifrigem Studium und vielen Beratungen mit Architekten und gewiegten Fachleuten machte Viaud in dem vorliegenden Werke die Öffentlichkeit mit seinen neuen Entdeckungen bekannt.

Die Anlage des reich ausgestatteten Buches ist sehr übersichtlich und klar. Nach einem kurzen geschichtlichen Überblick über die Bedeutung der Stadt Nazareth in der Geschichte des Erlösers führt der Verfasser im zweiten Kapitel die wichtigsten Pilgerberichte in ihrer Ursprache und in getreuer Übersetzung vor und fügt daran eine kurze, übersichtliche Analyse des Textes ohne seine Deutung nach dem Ergebnis seiner Ausgrabungen. Im dritten Kapitel beginnt dann die Beschreibung der Entdeckungen, die er auf dem Boden der Verkündigungskirche bei dem heutigen Franziskanerkonvente gemacht hat. Seine klaren Ausführungen unterstützt er durch genaue Pläne, Aufrisse und Abbildungen von einzelnen Gegenständen. Schon im vierten oder fünften Jahrhundert stand hier eine Kirche. Leider gelang es Viaud nicht, von dieser ersten Kirche Grundmauern oder Pfeiler zu entdecken. Er mußte sich mit einigen Säulenstücken begnügen, die darauf hinweisen, daß man zu dieser ersten Kirche Monolithe aus alten heidnischen Gebäuden verwendet hat. Wahrscheinlich hatte diese erste Kirche Basilikenform. Unvergleichlich zahlreicher und bedeutender sind die Überreste aus der von den Kreuzfahrern im zwölften Jahrhundert gebauten Kirche. Die Grundmauern der Nordseite, die Rundungen der drei Absiden, die Unterbauten der Pfeiler und Säulen, die Umrahmungen des Haupttores und einzelne Reste der südlichen Seitenmauer sind in ihren Grundrissen gut erhalten, so daß der Verfasser einen genauen Plan von der Lage und dem Grundriß der Kirche entwerfen konnte. Sie maß 75 Meter in der Länge, war in drei Schiffe geteilt und endigte

mit drei nach innen halbkreisförmigen Absiden. Gegen außen waren diese Absiden durch Beifügung anderer Räume geradlinig abgeschlossen. Im Innern sprangen die Mauern, durch die die drei Absiden von einander getrennt waren, weit in den Kirchenraum vor. Das Hauptschiff der Kirche bestand aus sechs Bogenfeldern und trug auf vier mächtigen Pfeilern, von denen aber nur mehr einer sicher nachgewiesen werden kann, eine Kuppel. Im nördlichen Seitenschiffe nahe beim sechsten Pfeiler fand sich der Eingang zur hochverehrten Grotte, die in zwei Abteilungen geteilt war. Die erste Abteilung nannte man die Engelskapelle, die zweite die Kapelle der Verkündigung. Hier sind auch zwei Säulen bemerkbar, von denen die eine in der Luft zu hängen schien, weil die Basis entfernt wurde, der Schaft aber in der Mauer des Baues hängen blieb. Sie erhielten im Munde des Volkes gleich ihre Bedeutung. Bei einer dieser Säulen soll bei der Verkündigung der Engel gestanden sein, bei der andern Maria. Die Säulen stammen wahrscheinlich aus der ersten Kirche. Die Einrichtungen dieser Kapellen und zum Teile auch ihre Gestalt haben im Laufe der Zeit große Veränderungen erfahren, aber der Abgang irgend eines Vorbaues ist nicht bemerkbar. Selbst die alten Eingänge und das Grab, das die Pilger als das Grab des heiligen Joseph verehrten, wurden bei diesen Grabungen wieder freigelegt und können nun von jedermann besichtigt werden. In der jetzigen Kirche, die im Jahre 1730 mit großer Eile erbaut wurde, liegt der Eingang zu dieser Grotte zwischen den beiden Stiegen, die zum Hochaltar emporführen, also an einer andern Stelle wie in der alten Kirche. Die neue Kirche steht fast senkrecht auf der Achse der alten und ist nicht viel länger als jene breit war. Deshalb konnte man die alten Berichte des Hegoumenos Daniel und des Griechen Phokas vor diesen Entdeckungen nicht gut verstehen. Jedenfalls bieten auch sie keinen Anhaltspunkt zum Beweise, daß Daniel oder Phokas hier mehr gesehen haben als die Pilger nach dem Jahre 1291. Eine interessante Ergänzung zu dieser Entdeckung ist der Fund, den Viaud unter einem Saale beim Eingangstore zum jetzigen Kloster gemacht hat. Er konnte feststellen, daß sich hier in Felsen gehauen ein später verschütteter Raum befand, der offenbar ehemals bewohnt gewesen sein muß. Daraus kann man schließen, daß man in den alten Zeiten in der Tat Felsenhöhlen zu menschlichen Wohnungen umgestaltet hat. Ob diese unverhoffte Entdeckung zur Lösung der Frage nach dem Verbleib des Hauses der seligsten Jungfrau in Nazareth etwas bei-

tragen kann, ist sehr zweifelhaft, da sich das Alter dieser Felsenwohnungen nicht bestimmen läßt. Im fünften Kapitel folgt dann die Deutung der Pilgerberichte, die in vielem bisher unverständlich waren. Nun ist fast alles klar. Wenn noch einige Richtungsangaben sich nicht genau bestimmen lassen, so kann dies in einem Erinnerungsfehler der Pilger begründet sein, die ja ihre Berichte nicht immer gleich an Ort und Stelle verfaßt haben. Einen Anhaltspunkt für Loreto bieten sie nicht. Nazareth kann also nicht mehr als Zeuge für Loreto angerufen werden. Im sechsten Kapitel spricht der Verfasser von dem Bau der Verkündigungskirche, bei dem alle jene Grundsätze zur Anwendung kamen, die man auch bei dem Bau der Kirche des heiligen Grabes in Jerusalem und bei andern Kirchen Palästinas beobachtet hat. Die Grotte wurde sorgfältig von den Felsen losgetrennt, das Terrain eingeebnet und die Kirche so gestaltet, daß das in ihr verborgene Heiligtum von ihr aus leicht besucht werden konnte. Der Bau ist somit zur Verehrung und zum Schutze der heiligen Grotte geschaffen worden.

Eine größere Schwierigkeit bietet die Josephskirche, deren Überreste im siebten Kapitel beschrieben werden. Auch unter ihr bestand eine Grotte, deren Zugang durch Grabungen aufgedeckt wurde. Diese Kirche lag nach dem Berichte Arculfs mitten in der Stadt und war über zwei Gewölbebogen erbaut, unter denen ein Brunnen war. Alles Volk kam, um von diesem Brunnen zu schöpfen; das Wasser wurde auf Winden in die Kirche hinaufgezogen. Hier sollte das Haus gewesen sein, in dem der Heiland vom zwölften Jahre an gewohnt und gearbeitet hat. Von einem Brunnen ist keine Spur mehr, wenn nicht einige mit Mosaik ausgelegte Vertiefungen ehemals als Wasserbehälter gedient haben.

Diesem Hauptteile des Werkes fügt Viaud noch zwei Anhänge bei. Der erste Anhang handelt über die Historienkapitäle, die bei den Ausgrabungen gefunden wurden, und über die Deutung ihrer Darstellungen. Der zweite über die Entdeckungen in Sephoris, dem römischen Diocaesarea.

Die Absicht des Verfassers war zunächst, zur Bekanntmachung und Verehrung des Hauses der seligsten Jungfrau beizutragen. Es werden aber auch Kunsthistoriker, Archäologen und Altertumsforscher, die die mittelalterliche Bauart eingehend kennen lernen wollen, daraus reichen Gewinn ziehen.

Innsbruck. Alois Kröß S. J.

Die Kirchenbauten der deutschen Jesuiten. Ein Beitrag zur Kultur- und Kunstgeschichte des 16., 17. 18. Jahrhunderts. Von Joseph Braun S. J. Zweiter (Schluß-)Teil: Die Kirchen der oberdeutschen und oberrheinischen Ordensprovinz. Mit 18 Tafeln und 31 Abbildungen im Text. (Ergänzungshefte zu den ‚Stimmen aus Maria-Laach' 103/104). Freiburg im Breisgau 1910, Herder. XII u. 390 S. in 8.

Das Werk des bekannten Kunsthistorikers Braun über die Kirchenbauten der deutschen Jesuiten ist durch diesen zweiten Band insofern zu einem gewissen Abschluß gelangt, als nun die meisten Kirchen, die die Jesuiten im westlichen und südlichen Deutschland erbauten, ihre Darstellung gefunden haben. Es fehlen noch die in Schlesien, Sachsen, Böhmen, Mähren und in den österreichischen Kronländern mit Ausnahme von Tirol und Vorderösterreich. Da diese wegen dringender Arbeiten erst später in Angriff genommen werden können, kann das verdienstliche Werk einstweilen nicht fortgesetzt werden, so sehr es im Interesse einer allseitigen Darstellung der Ordensgeschichte zu wünschen wäre.

Der vorliegende Band behandelt im ersten Abschnitte die Kirchenbauten in der oberdeutschen, im zweiten deren Geschichte in der oberrheinischen Provinz und faßt im dritten Abschnitte die Ergebnisse der Forschung zusammen zu einem übersichtlichen Gesamtbilde der Bautätigkeit in beiden Provinzen. In einem kurzen Anhange werden dann noch die nicht mit den Kirchen zusammenhängenden Saalbauten der Jesuiten besprochen. Originalpläne, photographisch aufgenommene Ansichten und alte Zeichnungen erleichtern das Verständnis und machen die Lesung des Buches angenehm. Der erste Abschnitt wird in folgende vier Kapitel geteilt: I. Die gotisierenden Kirchen. II. Die Renaissancekirchen. III. Die Barockkirchen. IV. Kirchen des Spätbarocks oder des Rokoko. Aus diesen Überschriften allein schon kann man sehen, daß es einen eigentlichen Jesuitenstil nicht gab. Die Jesuiten richteten sich in ihren Kirchenbauten nach dem Geschmacke des Zeitalters und nach den Plänen der in den betreffenden Ländern oder größeren Orten bekannten Baumeister. Nur selten beriefen sie Baumeister aus entlegenen Städten oder Ländern. Die Approbierung der Baupläne beim P. General in Rom hatte nur den Zweck, nachteilige Ungeschicklichkeiten in der Anlage der Bauten möglichst zu vermeiden und einem übermäßigen Aufwande vorzubeugen. Im sechzehnten Jahrhundert baute man noch an den meisten Orten, namentlich in Nordtirol und in der Schweiz, nach gotischem Systeme und mit gotisierenden Bauformen. Eine der bedeutendsten Kirchen dieser Art war die Michaelskirche zu Freiburg in der Schweiz, an der noch in den ersten

Jahrzehnten des siebzehnten Jahrhunderts gebaut wurde. Leider wurde dieser Bau in den Jahren 1756 und 1757 so vollständig vom Baumeister Raballiati im Geschmacke des Rokokozeitalters umgestaltet, daß die ursprüngliche Anlage nur nach längerem Studium erkannt werden kann. Noch war diese Kirche in ihrer ersten Gestalt nicht vollendet, als schon in Augsburg und München Renaissancekirchen entstanden. Die Kirche in Augsburg ist weniger dem Systeme als der Form nach, die Michaelskirche in ihrer ganzen Anlage ein ausgesprochener Renaissancebau. Hier feierte der neue Stil seine ersten Triumphe und gewann allmählich die Alleinherrschaft bei allen Neubauten der oberdeutschen Jesuiten. Wie diese neue Bauart sich entfaltete und dann allmählich durch das Rokoko verdrängt wurde, zeigt die Geschichte der einzelnen Kirchen. Die Fugger und Herzog Wilhelm trugen viel dazu bei, daß diese ‚welsche Manier' bei den Jesuitenbauten so beliebt wurde. Ihre Herrschaft dauerte fast ein Jahrhundert. Erst im dritten Viertel des siebzehnten Jahrhunderts hatte sich die Renaissance in den oberdeutschen Jesuitenkirchen ausgelebt.

Es beginnt die Barockzeit mit ihren Vorzügen und Schattenseiten. Der Grundriß bleibt noch derselbe, wie er sich bei früheren Bauten als praktisch erwiesen hatte, auch das System des Aufbaues wird im Wesentlichen beibehalten; ganz anders dagegen die Formsprache. Sie bevorzugt das Massige, Kräftige und Hervorstechende; das Ornament vermeidet quadratische Einfassungen und sucht sie durch geschwungene und willkürlich ausgeschweifte zu ersetzen. Die Stuckdekoration herrscht vor. In der oberdeutschen Provinz entstanden in dieser Zeit die Heiliggeistkirche zu Brieg, die Kirche des heiligen Franz Xaver zu Luzern, der Unbefleckten Empfängnis zu Solothurn, die Universitätskirche zu Freiburg im Breisgau, die Liebfrauenkirche zu Straubing, die Magdalenakirche zu Altötting und die Kirche des heiligen Franz Xaver in Trient. Von diesen Kirchen ist die zuletzt genannte ganz nach italienischem Geschmacke erbaut und hat daher mit den andern Kirchen dieser Art keinen Zusammenhang. Sie ist somit ein Beweis, daß die Jesuiten auch in der Barockzeit keinen besonderen Baustil für ihre Kirche hatten. Es bildete sich jedoch in der oberdeutschen Provinz, wo viel gebaut wurde und auch in der Gesellschaft selbst unter den Laienbrüdern und Patres mehrere künstlerisch veranlagte und zum Teile auch gut ausgebildete Kräfte sich fanden, eine Art Überlieferung in Bezug auf die Anlage und Ausgestaltung, so daß mehrere Kirchen in der Anlage und im Aufbau eine große Ähnlichkeit zeigen. In den Bauformen sind die Fortschritte der Zeit bemerkenswert. In der ersten Hälfte des achtzehnten Jahrhunderts trat der Stuck immer mehr zurück vor dem Fresko. Die Tonnengewölbe wurden so eingerichtet, daß man große Flächen erhielt, die dann mit großartigen Wandgemälden bedeckt wurden. Die ehemals gotische Kirche in Mindelheim wurde dem neuen Geschmacke entsprechend umgestaltet, die Kirche der Unbefleckten

Empfängnis in Ellwangen, die Liebfrauenkirche in Rottweil und die Heiligkreuzkirche zu Landsberg in diesem Stile neu erbaut.

Der zweite Abschnitt ist eine Fortsetzung der im ersten Hefte behandelten Baugeschichte der ungeteilten rheinischen Provinz. Im Jahre 1626 wurde nämlich die rheinische Provinz in eine ober- und in eine niederrheinische geteilt. Die Kirchenbauten der niederrheinischen Provinz wurden bereits im ersten Hefte ausführlich dargestellt. Die oberrheinische begann erst im achtzehnten Jahrhundert eine regere Bautätigkeit zu entwickeln, weil sie erst um diese Zeit die notwendigen Mittel aufbrachte, die verfallenen Kirchen durch neue zu ersetzen, oder, wo neue Niederlassungen entstanden waren, den Verhältnissen entsprechende Gotteshäuser zu bauen. Sie stand deshalb gegen die oberdeutsche Provinz in der Bautätigkeit zurück und hat auch keine künstlerischen Kräfte aufzuweisen wie jene, wo mehrere Brüder und Patres als Baumeister, Bauleiter, Bildhauer, Kunsttischler und Maler tätig waren. Es herrschte daher auch in dieser Provinz weniger Einheit in der Bautätigkeit als in der oberdeutschen. Ihre Bauten sind sehr verschieden geartet, je nach dem Meister, der die Kirche schuf. Der Entwurf der bedeutenden Martinskirche in Bamberg ist nach Braun sicher dem Maurermeister Dientzenhofer zuzuschreiben. Er ließ auch die Ausführung seines Planes von seinem Bruder Leonhard überwachen (304—305). Die kleine Noviziatskapelle in Mainz bildete in der Grundform ein langgezogenes Achteck und ist von einer flachen Ovalkuppel überwölbt. Sie ist daher eine völlig vereinzelte Erscheinung unter den Jesuitenkirchen der deutschen Provinzen. Aber auch die Heidelberger Ignatiuskirche ist eine Schöpfung eigener Art. Im Äußern gleicht sie ganz einer Rokokokirche, im Innern aber bietet sie, wenn man von der Kapitälbildung der Pfeiler absieht, sowohl im Grundriß als im Aufbau so sehr das Aussehen eines romanischen Hallenbaues, daß man sie für eine mittelalterliche, im Renaissancestil umgeschaffene Anlage gehalten hat, obwohl sie erst in der ersten Hälfte des achtzehnten Jahrhunderts gebaut worden ist (309). Die Kirche in Mannheim dagegen, ein schöner Kuppelbau, ist ein echter italienischer Barockbau nach dem Plane des Baumeisters Alessandro Galli da Bibiena.

Im dritten Abschnitt faßt Braun die architektonischen und stilistischen Eigenschaften der oberdeutschen Jesuitenkirchen zusammen und vergleicht sie mit den andern zur damaligen Zeit entstandenen Kirchenbauten. Dadurch wird das Werk zu einem vortrefflichen Ratgeber bei Neubauten und trägt viel bei zu einer richtigen Würdigung der Jesuitenkirchen. Die Lebensdaten der Künstler und Baumeister aus der Gesellschaft sind an passenden Orten eingestreut. Die Auffindung erleichtert das Inhaltsverzeichnis. Es hätte sich vielleicht gelohnt, ihre Namen mit den wichtigsten Daten in einem eigenen Verzeichnis am Schlusse zusammenzustellen. Die Daten konnten nur bei der Innsbrucker Dreifaltigkeitskirche nachge-

prüft werden. Sie wurden nach den besten Quellen festgestellt. Nachträglich noch entdeckte man, daß die Kanzel erst im Jahre 1655 aufgestellt wurde. Zum 20. April 1654 bemerkt das Tagebuch: Tandem ausus est aliquis deiicere veterem cathedram novam exstructurus. Wer dieser aliquis ist, wird leider nicht gesagt. Am 14. Mai: Ascensio Domini. Hac septimana cathedra vetus e templo eiecta aulae gymnasii inserta est donata ei a P. rectore. Zum 27. November 1655: Heut ist der deckhel der kanzell aufgemacht worden. Am 1. Januar 1656: Hodie ex nova cathedra prima vice dictum est a P. Mattheo Seidenmann.

Innsbruck. Alois Kröß S. J.

Was ist uns Christen die Bibel? Ein Wort zur Bibelfrage an die gebildete Laienwelt von P. Dr. Kapistran Romeis O. F. M., Lektor der Theologie. Freiburg i. Br. 1911, Herdersche Verlagshandlung.

Es ist eine ganz vortreffliche Absicht, der wir das vorliegende Büchlein zu verdanken haben. Um unseren Glauben an die Bibel als Gotteswort zu rechtfertigen und gerade die gebildete Laienwelt wieder für jene göttlichen Urkunden zu interessieren, bringt es jene Lehrkapitel zur Darstellung, wie sie die Schultheologie im Laufe der Zeiten für die Behandlung der Schrift ausgestattet hat. Der religiöse Wert der Tatsache der Offenbarung, der Begriff und die Eigenart der Schriftinspiration, die Tatsache derselben und ihre Wirkungen werden der Reihe nach erläutert, und im Schlußkapitel gezeigt, wie die katholische Kirche die hohe Einschätzung jener hl. Bücher nie daran gegeben hat, die sie von den Aposteln her übernommen hatte.

Alles das sind Fragen, stets aktuell, besonders in den Strömungen der Gegenwart, die, wie sie alles Heilige und Übernatürliche bedroht, so auch das Ansehen jener Bücher in ihre Strudel hineinzuziehen und hinwegzufegen sich anschickt. Darein mischen sich aber nicht wenige Lehrpunkte, die in ihrem kleinsten Detail vielleicht nicht so offen liegen, aber schief aufgefaßt von der tiefstgreifenden Bedeutung in der Beurteilung der Bibelfragen sind. Selbst unter katholischen Gelehrten umstritten — mit Recht oder Unrecht, das ist hier nicht zu entscheiden — fordert ihre Behandlung vor der gläubigen Laienwelt einen gewissen Takt, ein religiöses Feingefühl, ohne welches die ergreifendsten Schilderungen von der Herrlichkeit der Schrift keinen Segen stiften werden. Ob wohl unser Verfasser jenes Feingefühl in der

Behandlung solcher Kontroversfragen an den Tag gelegt hat? ob er nicht etwa einem schweren Fehler verfallen ist und in seiner Volksschrift als ‚Lehre der heutigen Theologie' vorlegte, was im Grunde genommen nur die Theorie einzelner ist? Hören wir!

Es klingt ja ganz schön, wenn der Verfasser S. 99 von der Fülle und Reinheit der religiösen Wahrheit der Schrift sagt: ‚Die Bibel enthält Gotteswort und ist zugleich die von Gott stammende Urkunde der Göttlichen Offenbarung; sie ist förmliches Gotteswort. Die endgültigen, abschließenden Werturteile des biblischen Schriftstellers über die religiös-sittlichen Tatsachen, über den eigentlichen Lehrgegenstand der inspirierten Schrift geben Gottes Gedanken wieder. So verlangt es der Begriff der göttlichen Urheberschaft; aus dieser folgt die absolute Wahrhaftigkeit und Wahrheit der Bibel . . .' Ist also Gott nur der Urheber der Bibel, insofern sie religiöse Wahrheit erzählt? und wenn nicht, muß sie dann nicht etwa auch über den Bereich der religiösen Wahrheit hinaus ‚eine Quelle reiner, geläuterter Wahrheit' sein? Wozu also in diesem Zusammenhang das einseitige Hervorkehren der ‚endgültigen, abschließenden Werturteile über die religiös-sittlichen Tatsachen' der Bibel?

Noch mehr! S. 107 hören wir: ‚Die christliche Bibelforschung hat keinen Grund, sich gegen die Annahme zu wehren, daß sich in der Heiligen Schrift Anklänge an heidnische Mythen vorfinden, jedoch nicht in der Form endgültiger Urteile, sondern als Einkleidung religiöser Wahrheiten'. Der Theologe könnte sich versucht fühlen, Lenormant hier reden zu hören; was aber wird ‚die gebildete Laienwelt', an die das Büchlein sich richtet, unter jenen Phrasen sich wohl vorstellen? — Was erst, wenn sie S. 112 weiter liest: ‚Allerdings begegnen uns in der Schrift nicht selten Urteile (!), die das Unvollkommene der menschlichen Denkart (!) und Ausdrucksweise nur zu sehr erkennen lassen. Wir müssen alsdann bedenken, daß wir in der Bibel nicht reines Gotteswort, sondern Gotteswort in der Gestalt und Niedrigkeit des Menschenwortes (!) vor uns haben. Die Gefäße, in die der Wein der göttlichen Offenbarung gegossen wird, sind irden und behalten ihr natürliches Aussehen [und etwa nur diese, wenn auch die Urteile, die ganze Denkart in Mitleidenschaft gezogen wird?!] . . . Die Schrift enthält zum größten Teile nicht theoretische, von Gott mitgeteilte religiöse Wahrheiten, sondern vor allem Erkenntnisse, Überzeugungen, Urteile des heiligen Schriftstellers über gottgewirkte und menschenentstammende Tatbestände'. Jeder katholische Theologe, der nicht zufällig Anhänger der Verbalinspiration ist, weiß, daß die Darstellungs- und Ausdrucksweise der Schrift das Werk des heiligen Schriftstellers ist; aber hier wird der größte Teil der Schrift zu Erkenntnissen, Urteilen des heiligen Schriftstellers herabgedrückt; ‚in dieser seiner schriftstellerischen Tätigkeit bewahrt er seine ganze menschliche Persönlichkeit mit ihren Un-

vollkommenheiten und Schwächen' (S. 112), und in diesem Menschenwort bricht sich das Gotteswort, so daß wir ‚nicht selten ‚Urteilen in der Schrift begegnen, die das Unvollkommene der menschlichen Denkart nur zu sehr erkennen lassen'. Ob wohl bei einer derartigen Darstellung der gebildete Laie sich nicht versucht fühlen möchte, die menschlichen Unvollkommenheiten nun auch auf den Inhalt der Bibel, auf den ‚Wein in den Gefäßen' und auf das Gotteswort selbst zu übertragen, das wir ja ‚nicht rein in der Bibel vor uns haben'.

In demselben Sinne heißt es wieder S. 114: ‚Nicht jede Anschauung, nicht jedes Urteil, das wir in der Bibel antreffen, ist Gott beizumessen, obschon er Urheber der Heiligen Schrift ist. Die Inspiration macht nicht alles, was in der Schrift steht, zum formellen Worte Gottes; diesen Vorzug erhält nur das, was der Hagiograph als Gotteswort irgendwie erkenntlich macht oder als feststehende Wahrheit angesehen wissen will'. Der Satz läßt sehr schwer ein korrektes Verständnis zu; was wird der christliche Laie damit anfangen? Und wie konnte der Verfasser S. 182 selbst noch die Worte Leos XIII in den Mund nehmen: ‚daß wenn man annimmt, es könne in den echten Stellen der heiligen Bücher irgend etwas Falsches enthalten sein, man tatsächlich entweder die katholische Auffassung der göttlichen Inspiration preisgibt oder Gott selbst zum Urheber des Irrtums macht', ohne den Widerspruch zu seinen Aufstellungen zu bemerken.

Gewiß ist, was der Verfasser S. 114 einschärft: ‚bei den Verfassern der alttestamentlichen Schriftwerke dürfen wir nicht die Fülle der religiösen Wahrheit suchen, mit der uns die in Christus beschlossene Offenbarung beglückt hat'. Aber es ist immerhin zweierlei: wir haben in der Schrift nicht die Fülle der Wahrheit, und: sie ist nicht in allem, was sie berichtet, zuverlässig. So zitiert der Verfasser auch die beiden Stellen aus Augustin S. 113 f mit Außerachtlassung ihres wahren Verständnisses.

‚Fernerhin — so lesen wir wieder S. 116 — mag manche Maßnahme, Anordnung und Einrichtung im Alten Testament, die unser feineres menschliches Empfinden ein wenig verletzt und trotzdem im mosaischen Gesetz als von Gott ausgehend erscheint, Gott nur im weiteren Sinne zum Urheber haben: die nachmosaischen Gesetzgeber und Führer des auserwählten Volkes gestalteten die Gesetze des Moses weiter aus, fügten neue im Geiste des Moses gehaltene Bestimmungen hinzu und faßten auch frühere Ereignisse, weil sie sich in Übereinstimmung mit der Aufgabe Israels befanden, auf als Gegenstand des göttlichen Willens und Wohlgefallens. Manche Theologen sind der Ansicht, daß selbst dort, wo Gott redend eingeführt wird, nicht immer eine unmittelbare göttliche Anordnung und Willenskundgebung anzunehmen ist. Gewisse Bestimmungen konnten von späteren biblischen Autoren auf Gott zurückgeführt werden, weil sie tatsächlich von gotterleuchteten Männern gegeben waren'. — Aus solchen Sätzen den richtigen Begriff von der Irrtumslosigkeit der hl. Schrift

heraus zu finden, dürfte dem katholischen Laien wohl äußerst schwer fallen. Nach solchen unausgegorenen Kontroversfragen ist doch wahrhaftig nicht zu beurteilen, ‚was uns Christen die Bibel ist‘.

Wenn wir nun derlei Dinge schon dort zu hören bekommen, wo der Verfasser von der Fülle der Wahrheit in der Schrift spricht, so darf man wohl gespannt sein, wie er die gebildete Laienwelt in die moderne Bibelfrage einführen wird. Und was zunächst die Glaubwürdigkeit der alttestamentlichen Geschichte angeht, so erklärt der Verfasser zunächst ganz richtig: ‚Dem gläubigen Christen sind nicht nur die religiösen Lehren der Schrift, sondern auch die von ihr gegebenen Berichte über die Urgeschichte der Menschheit, das Leben der Patriarchen und Propheten, die Schicksale des auserwählten Volkes, die Hulderweise Gottes gegen diese lautere, feststehende Wahrheit‘. Insofern er aber wieder nur gewisse Einzeltatsachen hervorkehrt und sie als zuverlässig bezeichnet, zeigt sich auch hier schon der besondere Standpunkt des Verfassers. Wahr erscheinen nach ihm nur ‚die Heilstatsachen, durch die sich Gottes Offenbarung vollzogen hat, und die übrigen von der Bibel mitgeteilten, mit der Offenbarung verknüpften Begebenheiten‘ (vgl. S. 123); und auch diese erscheinen zugleich ‚in den Bereich menschlicher Erfahrung gestellt und auf diese Weise Gegenstand der Geschichtswissenschaft‘, mit der die geschichtlichen Angaben der Bibel leicht in Konflikt geraten können; ‚der Konflikt ist seit einigen Jahrzehnten (denn auch) zur fühlbaren Wirklichkeit geworden‘ (S. 123). S. 130 erzählt der Verfasser den gebildeten Laien auch noch, daß ‚selbst konservative Exegeten die genannten Wunderberichte des Buches Exodus dichterisch ausgeschmückt sein lassen‘; wahrscheinlich, weil ‚dort das Auffällige, das Übernatürliche in krasser Form sich aufdrängt‘.

Ex professo kommt unsere Frage zur Besprechung unter einem eigenen Abschnitte, der die Überschrift trägt: ‚Die moderne Bibelfrage‘ (S. 181 ff). Da hören wir denn auch wieder, daß selbst das Rundschreiben des Papstes Leo XIII voraussetzt, daß zwischen den Angaben der Bibel und den Resultaten der Profanwissenschaften wirkliche Differenzen bestehen.

Zur Ausgleichung dieser Differenzen, dem eigentlichen Problem der modernen Bibelfrage, lassen sich nun zwei verschiedene Standpunkte unterscheiden: der konservative und der fortschrittlich gesinnte. Der Verfasser entscheidet sich voll und ganz für den letzteren, ‚der die Schwierigkeiten, welche sich vonseiten der Wissenschaft gegen die Bibel erheben, ernster nimmt und eine kleine Korrektur an unserem Inspirationsbegriff verlangt‘.

Worin besteht nun diese ‚kleine' Korrektur. ‚Man solle — so führt der Verfasser die Anhänger dieser Richtung ein (S. 183) — nicht von vornherein festlegen wollen, was die Inspiration besage und zulasse, sondern solle sich auf Grund eingehender Studien der einzelnen Bücher der Schrift die richtige Auffassung von dem gottmenschlichen Charakter der Bibel verschaffen'. Darnach hätten wir wohl überhaupt noch keinen katholischen Inspirationsbegriff[1]; aber redet nicht die Enzyklika Leos XIII von einem solchen, und führt sie denselben nicht mit ausdrücklichen Worten ein? (n. 31 ed. Cornely). Von einem solchen Inspirationsbegriff redet Romeis übrigens auch gleich selbst und erkennt ganz richtig, daß mit einer Änderung des Inspirationsbegriffs nichts gedient ist; denn wie man ihn immer faßt, ‚man darf nicht vergessen, daß der von der Kirche sanktionierte Inspirationsbegriff den Irrtum ausschließt'; also doch auch wohl ‚wirkliche Differenzen zwischen den Angaben der Bibel und den Resultaten der Profanwissenschaft'.

Es kommt nun auf einmal alles darauf an, ‚daß man sich im Begriff des Irrtums einigt' (S. 183). Doch auch über den Begriff des Irrtums dürfte man wohl im Reinen sein: ‚Irrtum — so meint R. selbst — nennt man die Nichtübereinstimmung einer gewonnenen Erkenntnis mit dem Gegenstand der Erkenntnis'. Also auch dies kann nicht der Kernpunkt der Frage sein; Romeis findet ihn auch gleich selbst anderswo: ‚Alle Gedankenformen (Zweifel, Vermutung, Meinung) können das Gepräge eines Urteils haben, ohne ein solches in Wirklichkeit zu sein; so scheint auch in der Bibel mancher Satz ein Urteil des Hagiographen zu enthalten und ist doch nur der Ausdruck seiner Vermutung, seiner persönlichen, vielleicht unhaltbaren Meinung und Anschauung. Nur das, was der biblische Schriftsteller endgültig als tatsächlich behauptet, das allein behauptet auch Gott als der primäre Urheber der Schrift; nur dies ist endgültiges Gotteswort'. Die Frage ist also nicht mehr um den Begriff des Irrtums, sondern ob für gewisse Fälle die Möglichkeit eines Irrtums gegeben sei.

Um in dieser Frage dann sicher zu gehen, so meint unser Verfasser, muß man auf den Zweck des Buches sehen: ‚Ausschlaggebend für die Er-

---

[1]) Zum Inspirationsbegriff unseres Verfassers wäre vor allem zu vergleichen, was er auf S. 72 vorlegt: ‚Weil das Schriftwort der Feder eines im Dienste der göttlichen Offenbarung stehenden, von Gott gesandten und beauftragten Mannes entstammte, deshalb wurde es vom bloßen Menschenwort unterschieden und ward ihm göttliche Autorität zuerkannt'. Demgemäß ‚hat Gott nicht der Synagoge oder der Kirche als solcher den inspirierten Charakter geoffenbart, sondern die Synagoge und die Kirche haben bestimmte heilige Bücher als inspirierte hingenommen, weil diese Propheten oder Apostel zu Verfassern hatten'.

mittlung des Sinnes der einzelnen Bücher ist sodann der Zweck, den ihr Verfasser im Auge hat. Die Absicht des Autors muß zuvor erkannt sein, will man ein Urteil über seine Wahrhaftigkeit und Zuverlässigkeit und den Wert seiner Schrift gewinnen. So ist auch in der Frage nach der Irrtumslosigkeit der biblischen Autoren vor allem zu wissen, ob der Verfasser um jeden Preis den eigentlichen Sachverhalt, den objektiven Tatbestand, bejahen und zur Mitteilung bringen will oder nur das, was er und seine Zeitgenossen darüber denken und wissen, ob er geschichtliche Tatsachen um ihrer religiösen Bedeutung für die Heilsgeschichte willen bezeugt und überliefert oder ob er Geschichtliches zur Einkleidung und Mitteilung religiöser Ideen verwendet. Im letzteren Falle handelt es sich nur um eine Darstellungsform, um ein Ausdrucksmittel, das in seiner Art unvollkommen sein und irrige Vorstellungen andeuten kann'. — Wie anders spricht doch Leo XIII in seinem Rundschreiben ,Providentissimus', wo er jene tadelt, die da ,meinen, man müsse sich zur Beurteilung der Wahrheit in den Aussprüchen der Schrift nicht sowohl darum kümmern, was Gott gesagt habe, als vielmehr darum, zu welchem Zweck er es gesagt habe'.

,Tatsächlich — so fährt unser Autor S. 185 fort — will der biblische Schriftsteller nicht immer absolute Wahrheit, unbedingte Urteile aussprechen; er erzählt hie und da mit der behaglichen Breite eines Epikers, reflektiert über Ereignisse, wie sie im Volksmunde überliefert sind, klagt über Mißstände im religiösen und sozialen Leben, ergeht sich in Ergüssen eines gottvollen Beters'. Und als ,gottvoller Beter, als Epiker', braucht er ja nicht die Wahrheit zu sagen!

,Die literarische Gattung eines Buches entscheidet nicht an letzter Stelle über den Gehalt an historischer Wahrheit, den es für sich beansprucht: Wahrheit enthält der Roman, die Novelle, die Sage, die Legende, das Epos, das Lehrgedicht, das Idyll . . . So fassen neuere Exegeten einige Partien der Genesis, der Richter- und Königsbücher als literarischen Niederschlag von Volksüberlieferungen auf, das Buch Ruth als Idyll, Jonas als Midrasch, d. h. als sehr freie Erzählung zur Illustrierung einer religiösen Wahrheit, Job als religionsphilosophische Dichtung, Judith als Legende mit vielem historischen Einschlag. Als geschichtlich wird vor allem dann eine Erzählung zu gelten haben, wenn ihr Inhalt in das Glaubensleben der Kirche als Tatsachenbestand dauernd übergegangen ist oder mit der Heilsgeschichte in merklichem Zusammenhang steht' (S. 188).

Diese Worte sind die Zusammenfassung eines langen Zitates aus Hummelauers vielgenannter Schrift ,Exegetisches zur Inspirationsfrage'. Was dieser einst mehr für die Diskussion unter Fachgelehrten zusammengestellt hatte, das bringt nun Romeis als gut fundierte Doktrin vor das christliche Volk, und damit diesem ja nichts entgehe, muß es S. 186 noch

hören: ‚Um die Bibel, insbesondere die Geschichtsbücher des Alten Testamentes, vor der Wissenschaft als irrtumslos zu rechtfertigen, wird man wohl die weniger kritische Art der alten und damit auch der semitischen Geschichtschreibung selbst als eine schriftstellerische Besonderheit, als eine literarische Art zu betrachten haben‘. ‚Der semitische Geschichtsschreiber der Bibel aber — so hatte er bereits vorher auf S. 185 erklärt — liebt auch in geschichtlichen Dingen freie, volkstümliche Darstellung, betrachtet die Geschichte als religiöses Erziehungsmittel; er schreibt kaum Geschichte um ihrer selbst willen, sondern um Gottes Walten in der Geschichte insbesondere des auserwählten Volkes zu erweisen, betrachtet Geschichtsschreibung mehr als Kunst wie als Wissenschaft‘. Es ist gerade, als ob zum Erweise von Gottes Walten in der Geschichte auch Lügen oder Fabeln herhalten könnten.

Zum Schlusse erklärt Romeis der gebildeten Laienwelt noch: ‚Ein anderer Weg zur Lösung der modernen Bibelfrage ist schwerlich zu entdecken, wenn man nicht zu der gottwidrigen Annahme einer doppelten Wahrheit, zu kindischen Umdeutungen des biblischen Textes greifen will‘.

‚Was ist also schließlich uns Christen die Bibel?‘ — Was ihre Geschichte anlangt, ein Stück altorientalischer Geschichte, so ungefähr wie man sie zur gegebenen Zeit in Babylon oder Assyrien auf Ziegelsteinen, in Ägypten auf die Obelisken geschrieben, in sich betrachtet nicht besser, aber auch nicht schlechter: ‚die Hebräer standen in dieser Hinsicht nicht höher als andere Nationen ihrer Zeit‘ (S. 187). Ausgezeichnet war die hebräische Geschichtschreibung lediglich durch ihre religiöse Verwendung.

Ob das nun der Glaube der Väter der Christenheit, ob dies der Glaube der Christen ist, oder nicht vielmehr einiger weniger Gelehrten unserer Tage, die um jeden Preis in der Schrift ein menschliches mit Irrtümern und Fabeln zersetztes Machwerk erblicken wollen? — Sicher kann der Verfasser dem Vorwurf kaum entgehen, ‚Theorien, welche schweren Bedenken unterliegen und die deshalb schon vom rein wissenschaftlichen Standpunkt aus — von dem pastoralen zu schweigen — als unreif bezeichnet werden müssen, anstandslos als vollwertige Wahrheit dem Volke vorgelegt zu haben‘.

Innsbruck. Emil Dorsch S. J.

Die Inspirationslehre des heiligen Hieronymus. Eine biblisch-geschichtliche Studie von Dr. theol. Ludwig Schade, Religionslehrer an der Mädchenschule I zu Aachen. (Biblische Studien, XV. Band, 4. u. 5. Heft.) gr. 8. (XVI u. 224) Freiburg 1910, Herder'sche Verlagshandlung. M 6.—, K 7.20.

Es war ohne Zweifel sehr zeitgemäß, die Inspirationslehre gerade des heiligen Hieronymus zum Gegenstand einer eingehenden Untersuchung zu machen; er ist es ja, dessen Doktrin, in letzter Zeit von den Anhängern einer freieren Exegetenschule für ihre Ansicht geltend gemacht, allsogleich der Zankapfel einer lebhaften Kontroverse wurde. Zur Lösung solcher Kontroversen aber kann es nur erwünscht sein, die diesbezüglichen Anschauungen des Heiligen aus dem vollen und ganzen allseitig kennen und so aus der Betrachtung des Ganzen auch die einzelnen Teile richtig würdigen und einschätzen zu lernen; umso willkommener ist die Arbeit, wenn sie mit dem Fleiß, der Umsicht und der Gründlichkeit besorgt wird, wie es hier von Schade geschehen.

Nach einigen Vorbemerkungen (§ 1) über die Eigenart des hl. Lehrers, deren Kenntnis es mehr als einmal erst ermöglicht, in die eigentlichste Gedankenwelt desselben vorzudringen: führt der Verfasser in § 2 jene Äußerungen vor, mit welchen Hieronymus den göttlichen Ursprung der Schrift bezeugt.

Der folgende Paragraph ist der Untersuchung gewidmet, wie sich Hieronymus das Wesen der Schriftinspiration gedacht hat: ‚Er nimmt — so faßt Sch. sein Resultat zusammen S. 41 — eine konkurrierende Tätigkeit des göttlichen und menschlichen Faktors an. Die göttliche steht im Vordergrund; ihr gegenüber tritt die menschliche Seite weit zurück; Intellekt und Wille stehen, wenn auch unter Wahrung ihrer natürlichen Fähigkeiten und der Freiheit, im Dienste Gottes‘. Es ist dies im wesentlichen die katholische Anschauung, wie sie sich vor und nach Hieronymus bis herab auf unsere Tage erhalten hat. Gewiß tritt bei Hieronymus in der Reaktion gegen den Montanismus eine starke Betonung der freien Mitwirkung des menschlichen Faktors zutage; daß er sich aber in dieser seiner Auffassung wesentlich von seinen Vorgängern (einen oder den anderen vielleicht ausgenommen) unterscheide, der ganzen Anschauung eine neue Richtung gegeben habe: das dürfte zu viel behauptet sein.

S. 38 meint Sch.: ‚Hieronymus nähere sich nicht unbedenklich Origenes, der zuweilen den Schreibenden förmlich als Instrument des Heiligen Geistes betrachtet‘. Man denke nur nicht an ein willenloses

Werkzeug, und man braucht hierin durchaus nichts bedenkliches zu finden. Im übrigen vgl. zur Meinung des Origenes Schade selbst S. 21 und Pesch, De inspiratione n. 462.

Vom größten Interesse ist der folgende Paragraph, wo von den aus der Inspiration folgenden Eigenschaften der hl. Schrift die Rede ist: von der Erhabenheit, Irrtumslosigkeit, Einheit, Dunkelheit der hl. Schrift. Von der Irrtumslosigkeit handelt der Verf. unter II. Mit Recht bemerkt er hier gegen Peters, der sich für eine freie historische Methode der Hagiographen ausgesprochen hat: es sei sehr unvorsichtig, sich für eine derartige Ansicht auf die Beispiele aus dem Briefe an Pammachius zu berufen (S. 65) und kleidet dann seine eigene Meinung in die Worte: ‚Wenn Hieronymus auch in biblischen Fragen in mancher Beziehung ein fortschrittlicher Geist war, in der Frage der Irrtumslosigkeit der heiligen Schrift ist er hartnäckig der Vertreter der überkommenen Tradition, wie die Fülle der (von ihm) gelösten Probleme, mag deren Lösung auch nicht selten minder glücklich sein, unumstößlich bewiesen hat‘ (S. 66). ‚Wir müßten auch sonst annehmen, daß er selbst seine angeführten, klar ausgesprochenen Grundsätze umstößt‘ (S. 64).

Auf S. 65 ff tritt Sch. in die Kontroverse mit Sanders ein; er führt die einzelnen Beweisgründe vor, die diesen Autor zur Erklärung vermochten, Hieronymus lasse die Hagiographen sehr viele Tatsachen so erzählen, wie die Volkstradition sie sich dachte, ohne sich über ihre Authentizität Rechenschaft zu geben (S. 68); geht die Stellen durch, die andere Exegeten veranlaßten, dem hl. Lehrer die Ansicht zu unterschieben, die inspirierten Schriftsteller hätten als Kinder ihrer Zeit ohne klare Kenntnis der Sache geschrieben (S. 71 ff). Das punctum saliens wird immer im richtigen Verständnis der Stelle zu suchen sein, wie sie sich beispielshalber im Matthäuskommentar (14,8) findet: ‚Consuetudinis Scripturarum est, ut opinionem multorum sic narret historicus, quomodo eo tempore ab omnibus credebatur‘, oder In Jer 28,15 ff: ‚Sed historiae veritas et ordo servatur, sicut praediximus, non juxta id quod erat, sed juxta id quod illo tempore putabatur‘, welch letztere Worte Sch. mit den Worten deutsch wiedergibt: ‚Die geschichtliche Wahrheit und Anordnung wird aufrecht erhalten nicht unter Berücksichtigung des wirklichen Sachverhaltes, sondern der Auffassung desselben zur fraglichen Zeit‘.

Dieses Gesetz glaubt unser Verf. dann interpretieren zu dürfen: ‚Nach diesem Gesetze teilen die Historiker nicht die Wahrheit der Tatsache mit, sondern sie gehen mit noch größerer Akribie vor, sie geben uns das Urteil der zeitgenössischen Umgebung über das betreffende Faktum‘ (S. 75). Ich glaube nicht, daß Sch. hiermit das

Rechte getroffen hat; es ist zu offenbar, daß Hieronymus nicht von einer Steigerung der historischen Akribie im ganzen Zusammenhang spricht, sondern eher eine in der heiligen Schrift zutage tretende Minderung derselben erklären möchte. Das Richtige wird sein, den Heiligen gerade hier mehr psychologisch, in seiner stürmischen und überstürzenden Eigenart aufzufassen. Der Heilige hat hier ein ganz richtiges Prinzip im Auge, das im Grunde genommen nur die Ausdrucksweise der Schrift in Erwägung zieht, die sich natürlich dem Sprachgebrauch der jeweiligen Zeit anbequemen müsse, und daß die Formulierung dieses Grundsatzes und seine Anwendung in einem einzelnen Falle — es ist in der Tat nur ein einziger — nicht korrekt gewesen. Man vergleiche hierüber die Ausführungen in dieser Zeitschrift XXXI (1907) S. 97 f; ebenso hier oben S. 655 ff.

Auf jeden Fall bleibt es wahr, was Sch. zum Schlusse seiner Untersuchung (S. 76) bemerkt: ‚Die Berufung auf die besprochenen Fälle in den Werken des hl. Hieronymus, in der Absicht, diesen als Kronzeugen dafür anzuführen, daß der Hagiograph als Kind seiner Zeit spricht, ist als völlig gescheitert zu betrachten . . . Man hat sich zu eilig auf einzelne Stellen geworfen und darüber vergessen, sich ein Gesamtbild des Systems zu machen‘.

Was die Dunkelheit, bezw. die Lehre vom mehrfachen Sinne der hl. Schrift angeht, faßt der Verf., nach einer eingehenderen Darlegung des Entwicklungsganges des Heiligen, seine Meinung zusammen S. 119,5: ‚Der Gang der Untersuchung dürfte hinreichend dargetan haben, daß wir bei Hieronymus in seiner Stellung zum Schriftsinn einen grundsätzlichen Frontwechsel konstatieren müssen‘. Den Gründen dieser Sinnesänderung oder vielleicht besser dieses seines praktischen Verhaltens geht Sch. auf S. 119 ff nach. Antiochenische Einflüsse lehnt er, wie mir scheint, völlig mit Recht ab; nur dürfte sich hienach eine S. 4 gemachte Bemerkung bedeutend modifizieren, daß nämlich ‚die heterogensten Elemente Anteil an seiner Ausbildung haben‘. Positiv macht unser Verf. drei Einflüsse geltend: ‚Die Beschäftigung des Heiligen mit dem Schrifttexte, besonders die Übersetzungsarbeiten mußten notwendig eine philologische Schulung zeitigen, die ihn den Buchstaben, das Wort, besser einschätzen lehrten; das Schicksal, in welches den großen Origenes eine allzu gewagte Allegorese verwickelte, mußte Hieronymus stutzig machen; endlich darf der Einfluß der jüdischen Lehrer, zu welchen Hieronymus Beziehungen unterhielt, nicht unterschätzt werden‘.

Ob es erlaubt ist, von einem ‚grundsätzlichen Frontwechsel‘ des Heiligen zu sprechen, das wird davon abhängen, was man unter

grundsätzlich', was unter ,Frontwechsel' versteht; sicher ist hiebei zu berücksichtigen, was Sch. selbst S. 112 (,Der Literalsinn wurde im Prinzip niemals ganz vernachlässigt') und besonders S. 121 ff hierüber bemerkt. Auch weiß ich nicht, ob es angezeigt ist, den Hl. in der Abfassung seines exegetischen Erstlingswerkes, des früheren Kommentars in Abd., eine ganze Periode durchlaufen zu lassen (S. 101); in einer Zeit, wo er, ,ein Opfer der Tradition' (S. 121), sich wohl kaum mit grundsätzlichen Erwägungen über die Prinzipien der Exegese abgegeben hat.

In den beiden letzten Paragraphen (5 u. 6) wird gezeigt, wie sich Hieronymus zur Ausdehnung der Inspiration und zum Umfang derselben gestellt hat. In der ersteren zeigt sich uns der hl. Lehrer als Vertreter der Realinspiration. Was die zweite Frage angeht, hat Hieronymus endgültig mit der auch ihm früher eigenen, aus der Vorzeit überkommenen Meinung von der Inspiration der LXX gebrochen; zugleich hat er sich allem Anscheine nach für einen engeren Schriftkanon mit Ausschluß der alttestamentlichen deuterokanonischen Bücher entschlossen. Die Ausführungen Schades über diesen Punkt sind gründlich; über die einigermaßen widersprechende exegetische Praxis des Heiligen vergleiche man aber auch die Bedenken, welche M. Hagen in den Stimmen aus Maria-Laach LXXX [1911] S. 561 ff geltend macht.

Innsbruck. Emil Dorsch S. J.

Bibelatlas in 20 Haupt- und 28 Nebenkarten von Hermann Guthe, Dr. theol. u. phil., Professor an der Universität Leipzig. Mit einem vollständigen Verzeichnis der alten und neuen Ortsnamen. H. Wagner u. E. Debes, Leipzig 1911. Preis geb. M 12.—.

Zu dem zunächst für den Gebrauch der Schule berechneten Atlas Scripturae Sacrae von R. von Rieß (ed. IIa von K. Rückert), Freiburg i. Br. 1906, und dem als Bestandteil des Cursus Scripturae Sacrae bei P. Lethielleux (Paris 1907) erschienenen Atlas Biblicus von M. Hagen tritt jetzt der Bibelatlas von Professor Hermann Guthe. In 20 Haupt- und 28 Nebenkarten ist der historisch-geographische Stoff, welcher uns in den Büchern des Alten und Neuen Testaments und den damit in besonderer Beziehung stehenden Quellen geboten ist, kartographisch dargestellt.

In vieler Hinsicht bedeutet dieser Bibelatlas einen unleugbaren Fortschritt. Die Ergebnisse der kartographischen Aufnahmen von Dr. G. Schuhmacher und Prof. Dr. E. Brünnow im Ost-

jordanlande und besonders von Prof. A. Musil im alten Moab und Edom sind gut und sorgfältig verwertet; für die Sinaihalbinsel wurden auch noch die neuen englischen Aufnahmen benutzt. An verschiedenen Stellen, bei Milet in Kleinasien, beim Plane des alten Tyrus, bei den beiden Nordenden des Roten Meeres und bei den Mündungen des Euphrat und Tigris ist der Versuch einer Zeichnung der alten Küstenlinie gemacht. Was speziell die Zeichnung des Meerbusens von Heroonpolis auf Blatt 1 Nr. I angeht, so kann der unterzeichnete Referent dem hier gemachten Versuche seinen Beifall nicht versagen. Für die richtige Auffassung der Auszugsroute des Volkes Israel ist eine den alten historischen Quellen entsprechende Zeichnung des ‚Schilfmeeres' ein notwendiges Erfordernis. Eine willkommene Beigabe sind für den Leser der hl. Schrift auf Blatt 5 die Pläne von Ninive und Babylon, auf Blatt 19 die Pläne von Alexandria, Athen und Rom. Dagegen kann der Referent den in den verschiedenen Stadtplänen des alten Jerusalem zum Ausdruck gebrachten Standpunkt des Verfassers in der Topographie Jerusalems nicht teilen. Die rückläufige Bewegung zur Tradition (vgl. zB. J. Benzinger, Hebräische Archäologie², S. 32 und Bädekers, Palästina⁷, S. 28 bis 29) dürfte durch die neueren Ausgrabungen wohl eine Förderung erfahren. Wenigstens scheinen die Nachforschungen nach den Gräbern der Könige am Ophel, soweit die bisherigen Nachrichten lauten, erfolglos geblieben zu sein. Ein relativer Wert nur kommt auch einigen Kartenskizzen zu, so besonders 6a ‚Die Völkertafel nach dem Jahwisten' und 6b ‚Die Völkertafel nach dem Priesterkodex', insofern die beiden Skizzen das Phantasieprodukt der Quellenscheidung der negativen Pentateuchkritik zur kartographischen Darstellung bringen.

Stichproben ergaben noch die folgenden Bemerkungen. Das neutestamentliche Kana scheint Guthe nach Karte 14 u. 13 mit ʿAin Kānā bei Er-Rēne zu identifizieren, eine Ansicht, die kaum viel Anklang finden dürfte. Ebenso ist Miṣpā im Stamme Benjamin konstant mit Nebi Samwîl identifiziert; der Tell en-Naṣbe dagegen, welcher dem genannten Miṣpā am besten entspricht, erscheint nur einmal auf der Karte der weiteren Umgebung Jerusalems notiert. Bethanien jenseits des Jordan fehlt. Auf Karte 19 ist wohl Arsinoë mit Recht in die Nähe von Heroonpolis gerückt und dadurch die Angabe anderer Kartographen korrigiert[1]). Unrichtig

[1]) Siehe v. Riess-Rückert, Atlas Scripturae sacrae², Tab. VII; M. Hagen, Atlas Biblicus, Tab. 3.

dagegen ist die Lokalisierung von Clysma. Nach der durch E. Naville bei den Ausgrabungen von Tell-el-Maschūta entdeckten römischen Inschrift lag Clusma 9 römische Meilen von Ero Castra entfernt, es kann also nicht an die Stelle des heutigen Suez gesetzt werden. Dagegen ist das neutestamentliche Gerasa auf Karte 14 durch Garada und Karte 13 durch Ḳurn Dscherādi gut markiert.

Trotz der eingangs anerkannten Vorzüge läßt aber auch der Bibelatlas von Guthe doch noch manche Wünsche unerfüllt. Eine Spezialkarte der Sinaihalbinsel wird ungern vermißt. Der Ausfall derselben scheint durch den Standpunkt des Verfassers hinsichtlich des Wüstenzuges des Volkes Israel zu subjektiv beeinflußt zu sein. So sehr dann ferner die Aufnahme der Karte 13 ‚Galiläa' begrüßt werden kann, ebenso sehr wird der Mangel ähnlicher Spezialkarten für Samaria, Judäa und das Ostjordanland empfunden. Die beiden Nebenkarten: ‚Weitere Umgebung von Jerusalem' und ‚Hochland von Judäa' auf Blatt 14, bezw. Blatt 20, können diesen Mangel nicht ganz ersetzen. In dieser Hinsicht sind die diesbezüglichen Teilkarten 9—20 des Atlas Biblicus von M. Hagen sehr schätzenswert. Auch eine Terrainskizze von Ephesus und Umgebung wäre zu den bislang aufgenommenen Stadtplänen eine dankenswerte Beigabe. Auf besonderen Wunsch des Verfassers werden von der Verlagsbuchhandlung H. Wagner und E. Debes, solange der Vorrat reicht, die drei Karten Nr. 2, 5 u. 19 auch einzeln abgegeben. Sehr zu wünschen wäre es, wenn auch die für den Palästinareisenden so nützliche Karte des heutigen Palästina, wie bisher, einzeln erhältlich wäre.

Innsbruck. Josef Linder S. J.

Biblische Zeitfragen, gemeinverständlich erörtert. Ein Broschürenzyklus, herausgegeben von Dr. Joh. Nikel und Dr. Ignaz Rohr. Münster i. W., Aschendorff, 1908—1911.

1. Folge. Nr. 3: Der Vernichtungskampf gegen das biblische Christusbild v. J. Rohr. Nr. 4: Moderne Ersatzversuche für das biblische Christusbild v. J. Rohr. Nr. 5: Der Kanon des N. T. v. P. Dausch. Nr. 6: Die Auferstehung Jesu im N. T. v. E. Dentler. Nr. 7: Die Apostelgeschichte v. J. Belser. Nr. 9: Christus und Buddha v. O. Wecker. Nr. 11: Jesus der Menschensohn v. F. Tillmann.

2. Folge. Nr. 2: Das Johannesevangelinm v. P. Dausch. Nr. 4: Die Glaubwürdigkeit des Markusevangeliums v. J. Rohr.

Nr. 5/6: Die Briefe Pauli v. Fr. Maier. Nr. 8/9: Das Matthäusevangelium v. Fr. Pölzl.

3. Folge. Nr. 1: Jesus und Paulus v. P. Dausch. Nr. 2: Das Lukasevangelium v. M. Meinertz. Nr. 8: Die Taufe im N. T. v. Wilh. Koch. Nr. 12: Die Hauptprobleme der Pastoralbriefe v. Fr. Maier.

Vor drei Jahren begann die rührige Buchhandlung Aschendorff in Münster mit der Veröffentlichung von kleinen, mehr populär gehaltenen Monographien, welche Priestern und gebildeten Laien das Wichtigste bieten sollen vom Bibelfach, dem heutzutage ein immer mehr sich steigerndes Interesse entgegengebracht wird. Die Auswahl der Themata ist gewiß als sehr aktuell zu bezeichnen; die Ausführung entspricht dem Zwecke in vollkommener Weise. Aus den wissenschaftlichen Fragen wird nur soviel angezogen, als zum Verständnis erfordert wird. Es seien jene Hefte, die sich mit Fragen der neutestamentlichen Bibelwissenschaft befassen, hier vorgelegt.

In würdiger Weise eröffnet der Herausgeber die neutestamentliche Serie mit zwei eng zusammengehörigen Broschüren: ‚Der Vernichtungskampf gegen das biblische Christusbild' und ‚Ersatzversuche für das biblische Christusbild'. Der Leser erfährt den Werdegang des Kampfes von Reimarus an, wobei die Gegner der Wunder des Herrn besonders gut besprochen sind; das Bild schließt ab mit dem Angriffe auf die Existenz des Herrn, die nur die letzte Konsequenz des Ganzen ist und der einzig folgerichtige Standpunkt neben dem katholisch-gläubigen. Denn, wie im folgenden Hefte gezeigt wird, alle Ersatzversuche sind hier vergeblich, weder das liberale noch das eschatologische noch ein anderes Christusbild hat irgend eine Kraft auf den wahrheitssuchenden Menschengeist.

Daß die Frage, welche E. Dentler zu behandeln unternommen hat, von eminenter Bedeutung ist, steht schon durch den unfehlbaren Ausspruch des Völkerapostels (1 Kor 15,14) fest. Die Broschüre ist ganz apologetisch gehalten, geht aber viel weiter, als man in der Fundamentaltheologie bei Besprechung der Auferstehungsberichte gehen kann. Besonders zwei Einwürfe sind gründlich gelöst: der eine behauptet, Paulus kenne noch nicht die ‚Kunde' vom leeren Grab Christi; der andere will einen Widerspruch finden zwischen der galiläischen und judäischen Tradition, von denen die erste bei Mt u. Mk 16,1—8, die zweite bei Lk und im Markusschluß 16,9—20, beide, angeblich durch die weiterspinnende Sage schon kombiniert und vermischt, bei

Johannes sich finden sollen. Die Ausführungen über die Kenntnis des Völkerapostels vom leeren Grabe sind ungemein geschickt, die Erklärungen über das gänzlich verschiedene Vorgehen von Mt u. Lk einfach meisterhaft zu nennen. Wenn man auch über die schließliche Harmonisierung der Berichte in Nebensachen einer anderen Meinung sein kann, so wird man doch diese Schrift für eine der bedeutendsten der ganzen Sammlung erklären und dem Verfasser für das schöne Ostergeschenk dankbar sein.

Der enge Raum dieses Referates gestattet leider nicht, die folgenden Nummern weitläufiger zu behandeln. Professor von Belser, Hofrat Pölzl und Privatdozent Tillmann zeigen durch ihre Beiträge, wie gut sich solche Miniaturausgaben gelehrter Werke in einer Sammlung populärer Schriften ausnehmen. Die genannten drei Gelehrten haben nämlich aus ihren größeren, von der Kritik mit so viel Beifall aufgenommenen Werken kurze, dem Verständnis des Volkes angepaßte Auszüge angefertigt und die Resultate ihrer Forschungen weiteren Kreisen unterbreitet. Möge ihr Beispiel dadurch Nachahmung finden, daß auch andere Vertreter des Bibelfaches auf diese Weise ihre mühsam errungenen Resultate zum Gemeingut vieler werden lassen!

Namentlich im Hefte, das die Paulusbriefe enthält, findet sich eine gewaltige Menge von Stoff auf engem Raume zusammengedrängt; die waghalsigen Thesen der vergangenen Jahrzehnte sind ebenso genau berichtet wie das schrittweise Zurückweichen der Kritik in der allerneuesten Zeit.

Indessen enthält das sonst so gute Heft einige ungenaue Behauptungen. S. 14 ‚Daß bei den Pastoralbriefen kanonische und zeitliche Ordnung sich decken, ist Zufall': der 2. Timotheusbrief wurde doch sicher nach dem Titusbrief abgefaßt. — Unrichtig ist das Urteil über ‚die ganze Argumentationsweise in Gal 3 u. 4 mit ihren merkwürdigen Proben schriftgelehrter Auslegungskunst'; es habe gegolten, ‚die Gegner mit ihren eigenen Waffen zu schlagen'. Das war nicht die Auffassungsweise eines Johannes Chrysostomus. — S. 33: nicht auf der zweiten Reise, sondern erst auf der dritten hatte Paulus vor, ‚in Jerusalem beim Pfingstfest zu sein'. — Wie kann man die Behauptung vorlegen, daß ‚Paulus wegen des 1. Kor Gewissensbisse bekam' (S. 36), oder den Satz S. 53 ‚diese Briefe (die Gefangenschaftsbriefe) schenken uns wieder ein Stück des besten von Paulus, ein Stück vom Menschen' vgl. (1 Kor 4,1) oder endlich die Phrase: ‚Der Ephesierbrief hat der katholischen Kirche in gewissem Sinne mehr gegeben als alle andern Briefe zusammen, ‚eine ihrer wirksamsten Ideen, die der Einheit' (S. 58)! (vgl. dagegen Joh 17,21–23).

An der Spitze der 3. Folge steht die Schrift über ‚Jesus und Paulus‘ (III 1) des Dillinger Professors Dausch, der auch den neutestamentlichen Kanon kurz und bündig besprochen (I 5) und die Sammlung mit einer gediegenen Übersicht über das 4. Evangelium bereichert hat (II 2). Sie behandelt eine Frage, deren Lösung für gläubige Christen selbstverständlich ist, die aber der rationalistischen Erklärung Schwierigkeiten macht: Ist Jesus oder Paulus der eigentliche Gründer des dogmatischen Christentums? Die Antwort lautet: Der große Apostel des Herrn hat nicht eine Lehre vorgebracht, welche der des Weltheilands fremd war, sondern sein Evangelium ist das des Schülers, der manche Wahrheiten vortrug, die sein Meister entweder noch nicht verkünden wollte oder von deren Publikation durch Christus uns die sehr dürftigen schriftlichen Quellen nichts berichten. Diese These wird eingehend, überzeugend und zugleich gemeinverständlich nachgewiesen.

S. 32 ist ein mißverständlicher Satz: ‚Christus konnte seinen Tod und sein sühnendes Todleiden erst verkündigen, als die Verhärtung des Volkes die Notwendigkeit seines Todesgeschickes erkennen ließ‘. Es wird sich schwer beweisen lassen, daß Gottes Ratschluß, der den Tod des Erlösers veranlaßte, seinerseits in der Verhärtung des Volkes die Veranlassung hatte. Jesus ging ferner trotz dieser Verstockung der Juden freiwillig in den Tod. — S. 33 ist das monströse Wort Jehova zu lesen, S. 34 ein ungeschickt gewähltes Zitat aus Wellhausen, S. 41 eine Bemerkung über die Parusie-Erwartung. — 1 Kor 16,20 ist wohl nicht zu übersetzen: ‚Komme, Herr‘ (S. 41), sondern ‚der Herr ist gekommen‘ (zum Gericht), vgl. Joh. 3,18.

In einer anderen reichhaltigen Nummer (III 2) behandelt der Professor der neutestamentlichen Exegese in Münster, Max Meinertz die Probleme, welche das dritte Evangelium betreffen. Auch der Fachmann, dem das meiste bekannt ist, wird in der übersichtlich geordneten und lebensfrisch geschriebenen Broschüre manche kostbare Einzelheit neu finden. Man vergleiche nur die S. 24—28 gegebene Darstellung der Tendenz des 3. Evangelisten, sein Streben nach Genauigkeit, die Erörterung über die Fälle, in denen er von der historischen Ordnung abweicht.

Ob es so sicher ist, daß der hl. Lukas die aramäische Sprache nicht verstanden hat, mag dahingestellt sein (S. 18). — Statt der Worte S. 25: ‚Matthäus und Markus bringen die Verhaftung des Täufers in Beziehung mit der ersten Reise Jesu nach Galiläa‘, möchte es lieber heißen: ‚mit dem Beginn der Heilspredigt Jesu in Galiläa‘ (vgl. Joh 1,43; 4,46).

In einem ungemein reichhaltigen Hefte behandelt der Tübinger Professor Wilh. Koch ‚Die Taufe im Neuen Testament'. Er beginnt mit einer vollständigen systematischen Zusammenstellung dessen, was die Schrift über dieses hl. Sakrament lehrt: es wird besprochen der Name, die Verwendung des natürlichen Wassers und die Form; die trinitarische Taufformel wird gegen die ‚Taufe im Namen Jesu' überzeugend bewiesen; die von der Bibelkommission am 19. Juni d. J. erklärte Echtheit der Worte Mt 28,19 wird später (S. 27—36) gründlich dargestellt. Die folgenden Ausführungen über den Ritus und die Vorbedingungen im Empfänger, über Wirkungen und Wirksamkeit sind mit gleicher Gründlichkeit gegeben, nur hätte S. 16 auch die wahre Kausalität der Taufe, die u. a. 1 Petr 3,21 klar vorgelegt wird, erwähnt werden sollen; so ist der Ausdruck ‚Nicht das Wasser und nicht die Begleitworte sind das Wirkende, sondern Gott' mißverständlich. Im 2. Kapitel wird ‚die Herkunft der christlichen Taufe' wissenschaftlich untersucht, wobei die angeblichen Einflüsse des orientalischen Mysterienwesens entschieden abgelehnt, das Verhältnis zur Johannestaufe klar festgelegt und ihre Einsetzung durch Christus selbst außer Zweifel gestellt wird. Leider macht der Verfasser bei der Widerlegung der Einwände Loisys gegen Mt 28,19 seinem Gegner einige zu weit gehende Zugeständnisse.

1. Es kann nicht gebilligt werden, daß S. 32 erklärt wird: ‚Die Unterscheidung zwischen dem in räumlicher Ausdehnung lebenden und dem den Gesetzen des Raumes enthobenen Jesus kann daher an sich nicht unrichtig sein'. Damit scheint dem Auferstehungsleibe des Heilandes die räumliche Ausdehnung abgesprochen zu sein, was unrichtig ist. 2. S. 33 ist die Möglichkeit zugegeben, die Reden des Auferstandenen mit den Jüngern als ‚nur innerliche Kundgebungen, nicht äußerlich hörbare Worte und äußerlich sichtbare und spürbare Manifestationen desselben' aufzufassen. Das wollte der Herr gerade ausschließen (Lk 24,39). Der Hinweis auf die Versuchung Jesu beweist nichts, weil einerseits die Parität fehlt, andrerseits auch die Tatsächlichkeit rein innerer Vorgänge beim letztgenannten Ereignis trotz Roses Ausführungen ausgeschlossen erscheint. 3. Es ist unrichtig, daß der auferstandene Heiland nur ‚durch weitere, nachfolgende Wunder' mit den Aposteln verkehren konnte (S. 34). Eine solche Wirksamkeit lag doch ganz im Bereiche der natürlichen Kräfte seines verklärten Leibes, sobald derselbe durch einen Willensakt an einen bestimmten Ort versetzt war. 4. S. 35 heißt es: ‚Es war also gewiß der Christus des Glaubens, der Mt 28,19 den Aposteln die Einführung der Taufe eingab, und nicht der Christus der Geschichte'. Diese Worte sind, obwohl sie im folgenden teilweise richtig gestellt werden, so wie sie

liegen, unrichtig. Gehört denn nicht alles, was der Auferstandene getan, weil es wirklich geschehen ist, der Geschichte an, und sind nicht der Erlöser vor der Auferstehung mit seiner Gottheit, der Papst mit seiner geistigen Gewalt, jeder Christ mit seinem nur durch den Glauben erkennbaren Taufcharakter historische Persönlichkeiten?

S. 4: ob Joh 3,23 gesagt wird, Johannes taufte ‚an einer Stelle [im Jordan], wo das Wasser tief war', ist wohl sehr unwahrscheinlich. — S. 13 u. 16: Die Erzählung AG 10,44 ff beweist nicht, ‚daß dem Urchristentum die Taufe nicht als unersetzlich galt', da V. 47 f von ihrer nachträglichen Spendung berichtet, sondern nur, daß Gott seine Gnaden auch vor derselben verleihen kann. — An vielen Stellen wäre bei Abfertigung der rationalistischen Einwürfe eine kräftigere Sprache am Platze gewesen statt des unentschiedenen ‚Es liegt kein zwingender Grund vor' und ähnlicher Wendungen. S. 25, A. 2 u. S. 39 u. ö.

Die 3. Folge der ‚Bibl. Zeitfragen' findet einen sehr würdevollen Abschluß durch die eingehenden Untersuchungen des nunmehrigen Privatdozenten Friedr. Maier über ‚Die Hauptprobleme der Pastoralbriefe Pauli', durch die der Verfasser sein oben besprochenes Heft (II 5 u. 6) ergänzt. Nur wer die 3 Briefe eingehend durchnehmen will, vermag es, den reichen Inhalt des vorliegenden Heftes ganz zu würdigen. Prägnante Kürze, lichtvolle Gruppierung und eine anmutige Darstellung sind weitere Vorzüge der Abhandlung, die sich als Auszug eines größeren Werkes des Verfassers einführt. Möge er bald die katholische Leserwelt durch dasselbe erfreuen!

Die Schilderung der Entwickelung der kirchlichen Verfassungsverhältnisse ist im 4. Kapitel meisterhaft gegeben. Nur wäre es bei unserer an rein natürliche Evolution gewöhnten Auffassungsweise empfehlenswert gewesen, auf das göttliche Element, das in dieser Entwickelung tätig war, nachdrücklicher hinzuweisen. Die kirchlichen Rangstufen des Diakonats, Presbyterats und Episkopats gehen mit der obersten, dem päpstlichen Primat, direkt auf Christus als ihren Urheber zurück. Allein es gefiel unserm Heiland, diese bis zum Weltende verbleibende Hierarchie durch die vorübergehende, mit Charismen überreich ausgestattete Einrichtung der Apostel in die Welt einzuführen. Die Apostelwürde machte zunächst durch die Gabe der persönlichen Unfehlbarkeit die Ausübung des dem Petrus verliehenen päpstlichen Primats für die erste Zeit fast ganz unnötig; die Errichtung des territorial beschränkten monarchischen Episkopats wurde sogar durch die territorial unbeschränkte Jurisdiktion der Apostel wenn nicht gerade unmöglich gemacht, so doch erschwert. Das Dasein des Diakonats als einer getrennten Ordnung war zudem, wie die Jetztzeit beweist, nicht nötig. So finden wir, von Phil 1,1 abgesehen, in den ältern Paulus-

briefen und in der AG überall neben den Aposteln nur die zur Spendung der hl. Geheimnisse notwendigen Presbyter, denen die bischöfliche Regierungsgewalt sicher, die bischöfliche Weihegewalt wahrscheinlich fehlte. Doch der alternde Völkerapostel mußte sich um Gehilfen in der Regierung seiner riesigen Diözese umsehen und für die Zeit nach seinem Tode vorsehen. So schritt er zur Ausführung einer Einsetzung Christi, des monarchischen Episkopates, zunächst durch das Mittelglied der apostolischen Delegaten Timotheus und Titus. Diesen Apostelschülern eignete bischöfliche Weihe- und Regierungsgewalt, ja Metropolitanrechte, wie Fr. Maier richtig hervorhebt; doch waren sie nur Vertreter des Apostels und konnten auf seinen Wink abberufen werden (2 Tim 4,9; Tit 3,12). Mit dem Tode des Apostel ging diese vorübergehende Einrichtung von selbst in die des monarchischen Episkopates über, wie wir ihn bei Ignatius schon als feststehende Einrichtung vorfinden. — Dieses zur Ergänzung des vollständig richtig, scharf und lebensvoll gezeichneten Entwickelungsbildes.

S. 29: 2 Tim 1,12 dürfte das Wort ‚glauben' als ‚sich vertrauensvoll Gott übergeben' aufzufassen sein. — S. 32: ich möchte es bevorzugen, im Texte 1 Tim 5,18b ein eigentliches Zitat zu erblicken.

Die Besprechung der inzwischen erschienenen neutestamentlichen Hefte der 4. Serie muß auf eine spätere Gelegenheit verschoben werden.

Innsbruck. Urban Holzmeister S. J.

Analekten

Joh 1,1—18. Professor Dr. D. H. Müller hat, wie ich beim Durchlesen eines zu rezensierenden Werkes (Dokumente der Gnosis von Wolfgang Schulz, S. 184 f) bemerkte, Joh 1,1—18 im Lichte der Strophentheorie gegeben (Sitzungsberichte der Wiener Akademie der Wissenschaften, philos.-hist. Klasse, Bd. 161, Wien 1909) und also erläutert: ‚In der ersten Strophe (V. 1—5) wird das Wort, der **Logos**, geschildert, der bei Gott war und in den sich Gott verwandelt hat[1]). Die Quelle und der Ursprung alles Seins waren in ihm. Aus dem Wort entwickelte[2]) sich das Leben und dieses wurde das Licht der Menschen. Das **Licht** scheint in der Finsternis, die Finsternis hat es nicht aufgenommen[3]), d. h. sie hat sich von ihm nicht durchdringen lassen. — Eingeschaltet wird hier die erste Glosse (V. 6—8) über Johannes den Täufer, der nicht das Licht war, sondern als Zeuge des Lichtes gekommen war. — Die zweite Strophe (V. 9—13) schildert das **Licht**. Die erste Zeile greift auf die letzte Zeile der ersten Strophe sowie der ersten Glosse (sic!) zurück und führt den Gedanken vom Lichte in der Finsternis (d. h. der Welt) weiter aus. Nur diejenigen, welche das Licht erkennen, sind Kinder Gottes geworden durch Gott, nicht durch das **Fleisch**. — Die dritte Strophe (V. 14, 17 und 18) läßt die Zwischenstufen (Leben und Licht) weg und sagt kurz: „Das **Wort** ward **Fleisch**". Die erste Zeile greift so auf den **Logos** in der ersten Zeile der Strophe 1 (Responsion) und auf das **Fleisch** in der letzten

[1]) Woher Müller diese ‚Verwandlung' hat, ist unerfindlich, zumal er V. 1 richtig übersetzt: ‚Und Gott war der Logos'. Wenn der Logos Gott war, brauchte sich weder Gott in den Logos noch der Logos in Gott zu verwandeln.

[2]) Dies steht wieder nicht im Johannes-Evangelium, sondern: ‚in ihm war das Leben'

[3]) Auch dieser Ausdruck entspricht nicht ganz dem Texte.

Zeile der zweiten Strophe zurück (Verkettung) und baut auf diese Art den ganzen Gedankeninhalt des Prologs zusammen. In der Tat klingt die Strophe in die Worte „der einzige Sohn" aus. — Die zweite Glosse (V. 15, 16) setzt die erste fort und bildet den Übergang zur weiteren historischen Erzählung'. Letzteres ist richtig; und daher könnte man mit gleichem Rechte, wenn nicht mit mehr Recht gerade jene Verse, welche Müller für echt hält, als Glossen bezeichnen (V. 1—5; 9—14; 17. 18) und die von ihm als 1. und 2. Glosse bezeichneten Verse (6—8; 15. 16) für echt erklären, zumal ja der Text von V. 19 an von Johannes dem Täufer handelt. Übrigens scheint Müller selbst hinwieder (unbewußt) die Glossen für echt zu halten, denn er spricht von Responsion zwischen der 1. Zeile der 2. Strophe und der letzten Zeile der 1. Glosse. Für die Responsion kommen doch nur die echten Stellen in Betracht! Auch Müller hat gefühlt[1]), daß die Verse 6—8 durch V. 9 vorausgesetzt erscheinen. Denn wenn V. 9 vom ,wahrhaften Licht' die Rede ist, muß vorher von jemandem die Rede gewesen sein, der eben nicht das Licht war. Auch setzt V. 19 voraus, daß vorher vom Zeugnisse des Johannes die Rede war, denn es wird nun erklärt, worin dieses Zeugnis bestand, wie der Täufer vom Lichte Zeugnis gab. Aber auch umgekehrt setzt die Bemerkung in V. 7 voraus, daß vorher vom ,Lichte' die Rede war. Ebenso setzt V. 15 voraus, daß unmittebar vorher vom Logos die Rede war; es wird also nichts übrig bleiben, als alle 18 Verse als echt anzuerkennen, zumal auch die Strophik Müllers gar nicht richtig ist. Enthalten doch V. 1 und 3 je drei metrische Verse; und während V. 2 nur einen Vers darstellt, bestehen V. 4 und 5 aus Verspaaren. Es gilt eben auch hier, was ich in der Deutschen Literaturzeitung (XXXII 8 vom 25. Febr. 1911, Spalte 463—470) ausgeführt habe[2]), daß weder fürs Alte noch fürs Neue Testament die Kunstformen zur Bestimmung der Strophen und Verse genügen, sondern nur gleichzeitige Berücksichtigung der hebräischen Metrik, allerdings der echten, dem Texte abgelesenen, nicht irgend einer aufgezwängten[3]). Besehen wir uns nun den griechischen Text, wörtlich ins Hebräische übersetzt. Er lautet[4]):

---

[1]) Vgl.. oben die Bemerkung: ,Eingeschaltet wird hier' usw.

[2]) Bei Besprechung von Müllers Biblischen Studien V: Die Bergpredigt im Lichte der Strophentheorie.

[3]) Meine hebräische Metrik wird binnen einem Jahre in den Biblischen Studien erscheinen.

[4]) Ich habe die Übersetzung des Neuen Testamentes benützt, welche erschienen ist in London 1887 unter dem Titel: בְּרִית חֲדָשָׁה עַל־פִּי מָשִׁיחַ·

1 בְּרֵאשִׁית הָיָה הַדָּבָר
וְהַדָּבָר הָיָה | עִם־הָאֱלֹהִים
וֵאלֹהִים הָיָה הַדָּבָר׃

2 הוּא הָיָה בְּרֵאשִׁית | עִם־הָאֱלֹהִים׃

3 כֹּל מִמֶּנּוּ נִהְיָה
וּמִבַּלְעָדָיו לֹא־נִהְיָה
אֶחָד אֲשֶׁר נִהְיָה׃

4 בּוֹ חַיִּים הָיוּ
וְחַיִּים הָיוּ אוֹר אֲנָשִׁים׃

5 וְהָאוֹר בַּחֹשֶׁךְ יָאִיר
וְהַחֹשֶׁךְ לֹא־הִשִּׂיגוֹ׃

6 וַיְהִי וַיִּשָּׁלַח | מֵאֱלֹהִים
אִישׁ יְהוֹחָנָן שְׁמוֹ׃

7 הוּא בָּא לְעֵדוּת | לְהָעִיד עַל־הָאוֹר
לְמַעַן־יַאֲמִינוּ | כֹּל בְּיָדוֹ׃

8 הוּא לֹא־הָיָה הָאוֹר
כִּי־אִם לְהָעִיד הָאוֹר׃

9 הָאוֹר [1] [הַהוּא] הַנֶּאֱמָן
הַמֵּאִיר לְכָל־אִישׁ | הַבָּא־אֶל־הָאָרֶץ

10 [2] [הוּא] בָּאָרֶץ הָיָה׃
וְהָאָרֶץ מִמֶּנּוּ נִהְיָתָה
וְהָאָרֶץ אֹתוֹ לֹא־יָדָעָה׃

---

1) Griechisch: ἦν τὸ φῶς τὸ ἀληθινόν. Doch scheint hier ἦν aus 10a vorweg genommen (ἐν τῷ κόσμῳ ἦν), dagegen der Hinweis auf die Verse 4b, 5a und 5b zu fehlen.

2) 10a ist zu kurz; es scheint das Pronomen, welches das Subjekt wieder aufnimmt, ausgefallen zu sein; siehe Anm. 1.

11 אֶל־אֲשֶׁר־לוֹ הוּא בָּא
וַאֲשֶׁר־לוֹ לֹא־לְקָחֻהוּ׃

12 וּלְכָל־אֲשֶׁר לְקָחוּהוּ
נָתַן לִהְיוֹת | בְּנֵי־אֱלֹהִים
לַמַּאֲמִינִים בִּשְׁמוֹ׃

13 אֲשֶׁר לֹא־נוֹלְדוּ מִדָּם
וּמִרְצוֹן־הַבָּשָׂר | וּמֵרְצוֹן־הָאִישׁ
כִּי אִם מֵאֱלֹהִים׃

14 וְהַדָּבָר בָּשָׂר הָיָה
וַיִּשְׁכֹּן בְּתוֹכֵנוּ | וַנֵּרֶא כְּבוֹדוֹ
כִּכְבוֹד־יְחִיד־אָב | מְלֵא־חֵן וָאֱמֶת׃

15 יְהוֹחָנָן הֵעִיד עָלָיו
וַיִּזְעַק לֵאמֹר זֶה הוּא
אֲשֶׁר אָמַרְתִּי עָלָיו
הַבָּא אַחֲרַי | הָיָה מִלְּפָנָי
כִּי הִנֵּה לְרֹאשׁ הָיָה־לִּי׃

16 וּמִמְּלֹאוֹ לָקַחְנוּ
כֻּלָּנוּ חֵן תַּחַת־חֵן׃

17 כִּי הַתּוֹרָה בְּיַד־מֹשֶׁה נִתָּנָה
וְחֵן וָאֱמֶת | מִיֵּשׁוּעַ [1] [ ] נִהְיוּ׃

18 אֱלֹהִים לֹא־רָאָה | אִישׁ בְּכָל־עֵת
בֶּן־יָחִיד אֲשֶׁר בְּחֵיק־אָב הוּא סִפֵּר׃

---

1) Χριστοῦ הַמָּשִׁיחַ (scheint Glosse zu sein).

1 Im Anfange war das Wort,
Und das Wort, das war bei Gott,
Und Gott war selbst das Wort,
2 Im Anfange war es bei Gott.
3 Alles ward durch es,
Und ohne es ward nichts,
Was auch immer da ward.
4 In ihm ja ist das Leben
Und das Leben ist | der Menschen Licht,
5 Und das Licht, das leuchtet | in der Finsternis,
Und die Finsternis | erhascht es nicht. —

6 Da ward nun von Gott gesandt
Ein Mann, dessen Name Johannes.
7 Der kam zum Zeugnis, | zu bezeugen das Licht,
Damit alle durch ihn | den Glauben fänden.
8 Er selbst war nicht das Licht,
Sondern sollte das Licht nur bezeugen.
9 Doch jenes wirkliche Licht,
Das jedem leuchtet, | der in die Welt kommt,
10 Dieses ist in der Welt, —
Einst ward auch die Welt durch es! —
Doch die Welt erkennet es nicht

11 Es kam in sein Eigentum,
Doch die Seinen nahmen es nicht auf;
12 Aber wer es aufgenommen,
Dem gab es die Gotteskindschaft.
Das heißt: jenen, die an es glauben,
13 Die nicht aus dem Blute gezeugt sind,
Aus Fleischeslust | nach menschlichem Willen,
Sondern vielmehr aus Gott.
14 Darum ward denn Fleisch das Wort
Und wohnte bei uns, | und wir sahen es glänzen
Als des Vaters Einz'gen, | voll Gnade und Wahrheit.

15 Johannes gab Zeugnis von ihm
Und rief und sprach: | ‚Dieser ist's,
Von welchem ich euch gesagt:

„Der nach mir kam, | war längst vor mir;
Denn Grund des Seins war er mir"‘.
16 Von seiner Fülle | empfangen wir,
Ja wir alle Gnade um Gnade.
17 Denn das Gesetz ist wohl | durch Moses gegeben,
Aber Gnade und Wahrheit | ward uns durch Jesus.
18 Gott hat niemand | je erkannt,
Der Einz'ge im Vaterschoß, | der tat ihn kund.

Betrachtet man diese 4 gleichgebauten Strophen, so gibt es Kunstformen in Hülle und Fülle. Innerhalb der ersten Strophe respondieren 1a und 1c, 1b und 2. Überdies enthalten alle drei ersten Verse die Worte: ‚das Wort war‘, die Verse 1b, c und 2 das Wort ‚Gott‘. Die 3 mittleren Verse enthalten das gleiche Wort ‚ward‘ und alle 9 ersten Verse (1b—4b) das Wort ‚war‘ (הָיָה) oder ‚ward‘ (נִהְיָה), ferner V. 4a und b das Wort ‚Leben‘, 4b und 5a das Wort ‚Licht‘, endlich 5a und b das Wort ‚Finsternis‘. Innerhalb der zweiten Strophe respondieren 7a und 8b, ferner enthalten vier Verse nacheinander (8a—9b) das Wort ‚Licht‘ oder ‚leuchtet‘ und ebenso vier Verse (9b—10c) das Wort ‚Welt‘. In der dritten Strophe respondieren die Verse 12b und 13c (‚Gotteskindschaft‘ — ‚von Gott [gezeugt]‘). Ferner enthalten V. 11a und b dieselben Worte: אֲשֶׁר־לוֹ (‚Eigentum‘, ‚sein‘), ebenso 11b und 12a das Wort ‚aufnehmen‘.

Untereinander respondieren im Endvers die 1. und 2. (‚erhaschen‘, ‚erkennen‘, auch: ‚Finsternis‘, ‚Welt‘) und ebenso die 3. und 4. Strophe (‚Eingeborner des Vaters‘), aber auch die 1. und 4. Strophe in der 5. Zeile (3a und 15e), endlich die 2. und 4. Strophe in den ersten 5 Verszeilen (Johannes der Täufer). Außerdem gehören die ersten 3 Strophen zusammen (Menschwerdung des Wortes, d. i. der zweiten göttlichen Person), daher respondieren die ersten drei Verse der ersten Strophe mit den letzten drei Versen der dritten Strophe symmetrisch, also 1a mit 14c (‚im Anfang‘, ‚Eingeborener des Vaters‘), 1b mit 14b (‚bei Gott‘, ‚bei uns‘) und 1c mit 14a (‚Gott war das Wort‘, ‚Mensch ward das Wort‘), so zugleich eine großartige Inclusio (Umrahmung) bildend. Concatenatio (Verkettung) zeigt sich in 10c und 11a: die durch den Logos geschaffene Welt ist sein Eigentum. Antithetisch respondiert endlich 18b (‚tat ihn kund‘) mit 5b und 10c. Der Inhalt der vier Strophen gliedert sich so, daß die 1. und 3. und die 2. und 4. Strophe einander entsprechen: 1. Strophe: Das Wort Gottes ist

elbst Gott, Licht und Leben. 2. Strophe: Johannes der Täufer ist der Vorläufer dieses Lichtes, nach dem die Welt vergeblich haschte. 3. Strophe: Das Wort ist Fleisch geworden und hat als der Eingeborne des ewigen Vaters den Glanz seiner Gottheit durchblicken lassen. 4. Strophe: Jesus, auf den Johannes mit dem Finger zeigen konnte (Ecce agnus Dei), hat uns die Fülle der Gnade und Wahrheit gebracht und uns den Vater kennen gelehrt.

Wien. Nivard Schlögl O. Cist.

Zur Kontroverse über die Vasektomie. Der Artikel im 1. Heft des laufenden Jahrgangs dieser Zeitschrift, der sich zum Ziele setzte, die Unerlaubtheit der Vasektomie zu beweisen, hat die Redaktion der Ecclesiastical Review veranlaßt, die Diskussion wieder aufzunehmen; sowohl Ärzte als Theologen sollten zu Wort kommen zur Klärung dieser Frage, die für Amerika bereits eine große Bedeutung hat und voraussichtlich auch für uns einmal brennend werden und deshalb die Leser dieser Zeitschrift interessieren wird. Das Interesse amerikanischer Theologen wird man begreifen, wenn man bedenkt, daß seit März 1907 zuerst im Staate Indiana, dann auch in Connecticut, California, Utah u. aa. Gesetze dafür geschaffen wurden; die Leiter aller Anstalten für unverbesserliche Verbrecher, Idioten, Schwachsinnige und ähnliche sind verpflichtet, außer den übrigen Ärzten zwei gewiegte Chirurgen von anerkanntem Ruf beizustellen, die mit dem leitenden Arzt zusammen diese Operation anordnen und vornehmen können, wenn sie die Fortpflanzung eines Insassen für nicht ratsam und die Besserung des geistigen und physischen Zustands desselben für unwahrscheinlich halten[1]. Andere Autoren wünschten außerdem noch Alkoholiker, sexuell Perverse, Taubstumme, ja sogar die Klasse der ständig Armen einzubeziehen[2]. Als ein weiterer Grund für die Notwendigkeit dieser Maßregel wird auch die ungeheuer große Summe angeführt, die der Staat jährlich für die Internierung und Unterhaltung solcher Menschen ausgeben muß. Für die Vereinigten Staaten wird als jährliche Summe angegeben: 85,000.000 $; dieselbe werde sich jährlich um 4 Prozent steigern, weil die Hauptursache in $^2/_3$ aller Fälle Vererbung sei. Allerdings wird zugegeben, besonders wenn es sich um Verbrecher handelt, daß nicht so

[1]) Cf. Eccl. Review. Vol. XLIV, May 1911 p. 563.

[2]) Cf. ib. Juny p. 684.

sehr direkte Vererbung, als vielmehr die Umgebung, in der die Kinder aufwachsen und die mangelhafte Erziehung, die sie genießen, sie selbst wieder zu Verbrechern macht[1]).

Die Redaktion brachte zunächst im Maiheft 1911 einen guten Auszug aus dem Artikel unserer Zeitschrift mit der Bemerkung, daß ihr die Beweisführung zwingend erscheine. Zugleich waren Prof. Labouré O. M. J. und P. Donovan O. F. M. eingeladen worden, ihre Gegenbemerkungen zu machen, die sich in demselben Heft anschließen[2]).

Der Haupteinwand, den beide Theologen gegen das in dieser Zeitschrift vorgelegte Argument machten, ist der: Bei dem bekannten Grundsatz über die Erlaubtheit einer Handlung, die eine gute und eine schlechte Wirkung hat, sei der Ausdruck ‚schlecht' im Sinne von ‚moralisch schlecht' zu nehmen; mit anderen Worten, der Beweis setze schon voraus, was zu beweisen wäre, daß nämlich dieser operative Eingriff unerlaubt sei, oder es müßte erst der Obersatz, die Vasektomie habe eine gute und eine (moralisch) schlechte Wirkung, bewiesen werden[3]). Ferner gesteht P. Labouré zwar zu, daß ein Privatmann kein Recht habe, die Operation vorzunehmen, aber der Staat könne, wenn der Einfluß auf den Willen des Betreffenden versage, und wenn kein anderes Mittel ausreiche, die Vasektomie anordnen als ein notwendiges (Präventiv) Mittel, um das Gemeinwohl vor den Gefahren einer verkommenen Generation zu bewahren[4]). Ein solches Individuum sei am Organismus des Staates, solange es zeugungsfähig sei, gleichsam ein tuberkuloses Glied, und wie der Arzt ein solches Organ entfernen dürfe, selbst wenn die Zeugungskraft verloren gehe, dürfe auch der Staat diese Operation vornehmen lassen. Das sollte ein argumentum ad hominem gegen das auf S. 76 dieser Zeitschrift Gesagte sein. In anderen Punkten, zB. in der Empfehlung anderer, moralischer Mittel, stimmt der Gegner mit uns überein, hält sie aber praktisch für undurchführbar.

---

[1]) Durch P. Labouré aufmerksam gemacht, ersah ich, daß in meinem Artikel (S. 70 unten) ein unliebsamer Irrtum stehen blieb, der hiermit korrigiert sein soll. Es muß heißen: ‚Auf diese Frage antwortet Labouré mit Nein; die Vasektomie sei nicht erlaubt als Mittel gegen Onanismus, weil der Mensch kein plenum dominium über seine Glieder habe; sie sei nicht erlaubt zur Verhütung übermäßigen Kindersegens oder des Verbrechens gegen das keimende Leben, weil hier ein bonum societatis in Betracht komme'.

[2]) Cf. Eccl. Review, May 1911 S. 571 ff.

[3]) Ib. S. 580 ff.

[4]) Ib. S. 581.

Von der Redaktion zur Entgegnung eingeladen, antwortete Schreiber dieser Zeilen im Juniheft[1]) folgendes:

1. In dem Grundsatz über die Erlaubtheit einer Handlung, die eine doppelte Wirkung hat, ist nicht ausschließlich an einen effectus *moraliter* malus zu denken; sehr oft wird es der Fall sein, zB. wenn es sich um scandalum u. dgl. handelt; aber auch ein malum *physicum* des Nebenmenschen darf ich nicht direkt beabsichtigen (außer zur Strafe). Wenn aus meiner (indifferenten) Handlung außer einer guten Wirkung auch ein physisches Übel des Nächsten folgt, so genügt es nicht, zu sagen, wenn ein genügender Grund vorhanden ist, sei die Handlung erlaubt; es ist auch Rücksicht zu nehmen auf die übrigen Bedingungen, besonders auf die Art und Weise, wie die beiden Wirkungen aus der Handlung folgen, und ob die üble Wirkung nicht direkt beabsichtigt wird oder werden muß. Als Beispiel wurde folgendes angeführt: Der Arzt gibt ein Mittel, das Gesundung und Abortus zur Folge hat. Kann ich sofort sagen, aus einem hinreichenden Grund, zB. weil die Erhaltung der Mutter sehr notwendig ist, ist es erlaubt? Nein. Der Fall kann so liegen, daß das Mittel direkt Abortus bewirkt und erst infolge dessen Gesundung; oder selbst wenn beide Wirkungen gleich unmittelbar folgen, könnte der Arzt den Abortus beabsichtigen; in beiden Fällen wäre die Handlung nicht erlaubt, selbst nicht um die Mutter zu retten.

2. Aber kann der erwachsene Mensch nicht freiwillig auf die Zeugungskraft Verzicht leisten, so daß dann von einer ungerechten Schädigung nicht die Rede ist? Hier ist die von uns früher betonte Unterscheidung zwischen dem freien Gebrauch eines Gliedes und der vollen Verfügung über dasselbe von Wichtigkeit. Allgemein wird zugegeben, daß man sich zur Vermeidung einer schweren Sünde zwar den freien Gebrauch eines Gliedes oder einer Fähigkeit entziehen, nicht aber das Glied oder die Fähigkeit selbst zerstören darf. Der Grund ist, weil Gott dem Menschen den freien Gebrauch, nicht aber das volle Verfügungsrecht über seine Glieder und Fähigkeiten übergeben hat. Zur Vermeidung einer Sünde darf ich jedes Mittel anwenden, das nicht gegen die Rechte eines andern, besonders Gottes, verstößt. Wenn diese Operation also nicht einmal zur Vermeidung einer Sünde gestattet ist, so ist sie auch eines Gutes niederer Ordnung halber nicht erlaubt. Man könnte einwenden, zur Vermeidung der Sünde seien andere Mittel vorhanden, und deshalb ein solcher Eingriff nicht erlaubt. Dasselbe gilt auch vom Staat

[1]) Eccl. Review, June p. 679.

inbezug auf das öffentliche Wohl. Auch er hat andere, der geistigen Natur des Menschen angepaßte Mittel, und wenn per accidens in einem Staat oder bei gewissen Individuen diese moralischen Mittel nicht wirksam sind, so werden dadurch unerlaubte Mittel nicht erlaubt, ebenso wenig wie beim einzelnen Menschen.

3. Was den Staat angeht, so ist vor allem festzuhalten, daß auch er an dasselbe Sittengesetz gebunden ist; auch er darf ein malum physicum des Einzelnen nicht intendieren, außer bei Ausübung der Strafgewalt. Es ist aber ein großer Unterschied zwischen dem Zweck der Strafgewalt und dem, der bei der Vasektomie beabsichtigt wird. Die Strafgewalt ist notwendig um die Existenz der ganzen staatlichen Ordnung, und zwar in jedem Land und unter jedwelchen Umständen zu wahren; deshalb ist anzunehmen, daß Gott, der die Existenz eines geordneten Staates will, ihm auch als Mittel dazu die Befugnis gegeben hat, physische Übel als Strafe über die Einzelnen zu verhängen. Die Bewahrung aber vor einer Anzahl sittlich oder geistig minderwertiger Nachkommen ist kein so notwendiger, kein so allgemeiner und unter allen Umständen zu erreichender Zweck. Wenn man Gleichheit statuieren wollte, müßte man ja auch den Tod über einen Defekten verhängen können, weil man ihn als Strafe über einen Verbrecher verhängen kann. Zudem handelt es sich hier um bona corporalia, die dem Einzelnen mehr geschützt werden müssen vor Eingriffen auch der Staatsgewalt, als die bona externa; aber von wie vielen Bedingungen macht man schon das ‚dominium altum' genannte Expropriationsrecht des Staates abhängig! besonders verlangt man Schadloshaltung. Umso schwieriger wird sich das auf die bona corporalia ausdehnen lassen, über die der Mensch selbst nicht so frei verfügen kann als über die externa.

Auch der Vergleich der Staatsbürger mit den Gliedern des Leibes darf nicht gepreßt werden. Die Glieder des Leibes haben keine eigene persönliche Freiheit, die Bürger eines Staates aber bewahren auch im Ganzen ihre persönliche Freiheit, ja der Staat hat die Aufgabe, diese Freiheit zu schützen und zu wahren.

So blieb als Resultat, daß zum Zwecke der Verhütung geistig oder moralisch minderwertiger Nachkommenschaft diese Operation weder dem Staat noch dem Einzelnen erlaubt ist.

Unterdessen hatte die Redaktion der Eccl. Review die bedeutendsten Chirurgen Amerikas, die oft Vasektomie vorgenommen haben oder ex officio vornehmen müssen[1]), um Gutachten angegangen, die von Dr. O'Malley

[1]) So Dr. Martin von der Pensylvania University, Dr. Sharp,

in einen Artikel der Juninummer[1]) zusammengefaßt wurden. Dieser Artikel bietet manches Interessante. Die Operation wird vorgenommen nahe beim Testikel, es wird das vas deferens sorgfältig losgelöst von den Blutgefäßen, und keine der Adern mitzerschnitten; die zerschnittenen Enden werden nicht offen gelassen, sondern gebunden. Dr. Martin behauptet, daß gerade dadurch einer Degeneration des Testikels vorgebeugt wird; er habe 20 Jahre nach der Vasektomie noch lebende aktive Spermatozoen im Testikel gefunden. Ferner ist nach Aussage dieser Ärzte die Wiedervereinigung des zerschnittenen Gefäßes jederzeit, auch nach 10 und 20 Jahren möglich, ja im Notfall hat Dr. Martin sogar das abgeschnittene Ende direkt mit der Epididymis verbunden. Allerdings sei die Wiedervereinigung keine einfache Operation, erfordere einen geschickten Chirurgen und könne fehlschlagen durch eine postoperative Verengerung des vas. Vor allem aber wird e i n e gute Wirkung der Vasektomie unsere Leser interessieren, weil sie die Operation in einem Fall erlaubt machen kann, nämlich zur Gesundung des Patienten von krankhaft heftigen sexuellen Erregungen. Diese Erregungen, verursacht durch chronische Blutkongestionen im Gehirn, die selbst wieder ihren Grund in einer übermäßigen Produktion von Spermin (einer Adrenalsekretion des Testikels mit tonischer Wirkung) haben, können durch die Vasektomie behoben werden, weil sie das Übermaß von Spermin reduziert. In diesem Fall, wenn die Krankheitserscheinungen solcher Minderwertigen ihre Ursache in einem abnormalen körperlichen Vorgang haben, der durch die Operation behoben werden kann, ist natürlich durch die Vasektomie wie jede andere Operation ex causa proportionate gravi erlaubt.

Wenn diese Erfahrungstatsachen und Sätze der amerikanischen Ärzte ihre Richtigkeit haben, fällt allerdings manches erschwerende Moment, das deutsche Ärzte und Theologen gegen die Vasektomie vorbrachten, aber sie bleibt trotzdem unerlaubt, wenn sie vorgenommen wird zur Verhütung geistig defekter Nachkommenschaft. Denn da wird die Entziehung der Zeugungskraft direkt intendiert und erst aus ihr folgt der gewünschte gute Effekt. Wird aber dieselbe Operation vorgenommen zur Gesundung des Patienten selbst, so folgt gleich unmittelbar die gute Wirkung, die Abstellung jener Unregelmäßigkeit, und die Entziehung der Zeugungskraft. Jene wird beabsichtigt, diese nur

---

der im Staate Indiana als Spezialist dafür bestimmt ist, Dr. Dorrance, der besonders in der Wiederherstellung des zerschnittenen vas Fachmann ist, und Dr. Sajoux.

[1]) p. 684.

zugelassen. Und so ist die Operation erlaubt, selbst wenn für immer die Zeugungskraft verloren wäre.

In Bezug auf andere Punkte stimmt Dr. O'Malley mit uns überein: als Strafe ist diese Operation nicht geeignet, unter 800 Patienten haben sie 176 selbst verlangt. Ebenso hält er dafür, gestützt auf Lugo, Molina, Lessius und Tarquini, daß der Staat seine Untergebenen vielmehr schützen müsse im freien Gebrauch ihrer Glieder und Körperkräfte, nicht aber sie ihnen nehmen dürfe.

Eine Stelle aus Dr. Malleys Antwort soll noch erwähnt werden. In einem Fall möchte er die Vasektomie auch (probabiliter) erlauben zur Verhütung von kranker Nachkommenschaft. Er setzt voraus, der Patient ist beim Gebrauch der Vernunft, aber erregt und zu Verbrechen geneigt. Wird er operiert, so wird er ruhig und friedlich — aber die möglichen Kinder werden nicht geboren; operiert man ihn nicht, so kommen Kinder zur Welt, von denen wenigstens einige erblich belastet sind und eine Last für Familie und Staat bilden. Nun meint dieser Arzt, auch die möglichen, noch nicht existierenden Kinder hätten ein Recht, vor solcher Belastung bewahrt zu werden, ähnlich wie zB. bei einem Fideikommiß die möglichen Erben ein Recht hätten, den unbelasteten Besitz zu überkommen. Darauf ist zu antworten: Ein noch nicht existierendes Kind kann doch kein Recht haben, sonst müßte es zuerst ein Recht auf das Leben haben, ohne das alle anderen Rechte wertlos sind. Auch in dem angeführten Beispiel bezieht sich die Verpflichtung des jetzigen Besitzers nicht auf die zukünftigen Erben, sondern der Besitz ist ihm eben nur mit gewissen Einschränkungen und Verpflichtungen gegeben, so daß er infolge dessen kein Recht zur Veräußerung oder Belastung hat. Übrigens ist es in diesem Fall gar nicht notwendig, auf eine solche Argumentation zu verfallen. Entweder liegt der Fall wie früher, d. h. der Mann ist im letzten Grunde körperlich krank und diese körperliche Unregelmäßigkeit, die Ursache des geistig belasteten Zustandes, kann durch die Vasektomie gehoben werden, — dann ist die Operation sicher erlaubt, selbst wenn für immer Zeugungsunfähigkeit folgt. Oder es handelt sich nicht in erster Linie um die Gesundung des Patienten, sondern es wird direkt die Verhinderung der Zeugung beabsichtigt — und dann ist die Vasektomie nicht erlaubt.

Wenn also die Mitteilungen amerikanischer Ärzte ihre Richtigkeit haben (in Bezug auf erfolgreiche Wiederherstellung der Zeugungskraft möchte man gern noch ausgiebiges statistisches Material sehen), so haben sie die Frage in manchen Punkten geklärt, aber das Endurteil konnten

sie nicht beeinflussen. Und dieses Endurteil lautet: Als Strafe ist die Vasektomie ungeeignet, zur Gesundung des Patienten ist sie sicher erlaubt, zur Verhütung belasteter Nachkommenschaft ist sie sicher unerlaubt; und dies gilt ebenso für den Staat, wie für den Privatmann.

In der Julinummer (S. 71) erschien ein weiterer Artikel, der, wie der Redakteur privatim mitteilte, durch die Besprechung auf einer Zusammenkunft von etwa 100 katholischen Ärzten veranlaßt wurde. Die Ärzte fühlen sich durch die Moralisten eingeengt und meinen, man olle doch nicht übertrieben streng sein in Anwendung der Moralgesetze, besonders in einem Falle, wo es sich nur um analoge Übertragung von Prinzipien auf diese spezielle Operation handle. Auch der Verfasser jenes Artikels glaubt milder urteilen zu müssen, ohne jedoch die Gefahren zu übersehen, die aus einem Abweichen von sicheren Grundsätzen folgen könnten. Er führt die bisher gegen die Vasektomie vorgebrachten Gründe auf drei zurück und sucht sie zu entkräften.

1. Man sagt, die Vasektomie sei eine mutilatio gravis; das ist aber nicht der Fall; denn sie würde keine Irregularität bewirken, wie zB. Amputation eines Armes oder Verlust eines Auges oder beider Testikeln.

Darauf ist zu erwidern: es bringt nicht jede mutilatio gravis eine Irregularität hervor, im Gegenteil, es gibt sehr schwere Verletzungen der Leibesgüter, die auch vom weltlichen Gesetz geahndet werden, obgleich sie wiederherstellbar sind und keine Irregularität bewirken; zB. ein Schlag, der den Armknochen bricht, ein Stich in die Eingeweide, oder wenn man jemand zu Boden wirft, so daß er innerliche Verletzungen erleidet.

2. An zweiter Stelle geht der Verfasser jenes Artikels von der mutilatio gravis aus, wie sie von Toletus definiert wird: abscissio aut vulnus, quo membrum redditur inhabile ad actionem ponendam. Das treffe bei der Vasektomie nicht zu, weil sie nur einen zwar wichtigen, aber nicht wesentlichen Zweck des Organs verhindere, nämlich die wirkliche Zeugung. Dieser Effekt sei nicht wesentlich zum erlaubten Gebrauch des Organs, sonst würde die Kirche nicht Ehen zwischen sterilen Leuten oder Greisen erlauben; das Organ habe vor allem im Zustand der gefallenen Natur die Aufgabe eines remedium concupiscentiae, und gebe Gelegenheit zur Heiligung des Körpers durch Enthaltsamkeit. Die Vasektomie sei zu vergleichen einer Schwächung des Sehnervs, die zB. nur Farbenblindheit verursache, aber das Sehen überhaupt ermögliche.

Diese Ausführungen nun enthalten bedenkliche und verhängnisvolle Unrichtigkeiten. Gewiß ist auch die geordnete Befriedigung des Geschlechtstriebes im Zustande der gefallenen Menschheit ein wesentlicher Zweck der Ehe und des ehelichen Aktes; aber er ist im Verhältnis zur (aktuellen) Zeugung nur sekundärer Zweck. Beide stehen nicht koordiniert und gleichberechtigt nebeneinander; das in erster Linie vom Schöpfer gewollte ist wirkliche Zeugung; darauf ist das ganze Geschlechtsorgan seiner Natur nach hingerichtet, und alle physiologischen und psychologischen Begleiterscheinungen der sexuellen Sphäre zielen darauf, so daß es eines gegen die Natur gerichteten gewaltsamen Eingriffs bedarf, um den primären Zweck, die wirkliche Zeugung, zu verhindern. Wo aber dieses Verhältnis herrscht, darf nie der finis secundarius so angestrebt werden, daß der finis primarius mit Absicht und Gewalt verhindert wird. Etwas anderes ist es, wenn nicht durch absichtlichen Eingriff, sondern durch natürliche Schwäche das zwar vollständige Organ nicht mehr ganz tauglich ist. Dann kann der finis secundarius, weil er ebenfalls wesentlich ist, angestrebt werden mit der Voraussicht der Unmöglichkeit des finis primarius (aber nicht mit tätiger Verhinderung desselben). Dies ist auch der Grund der kirchlichen Praxis in Bezug auf sterile Ehen.

Rüttelt man an diesen Prinzipien, so kann man auch die Unerlaubtheit des Onanismus conjugalis nicht mehr beweisen, im Gegenteil würde aus obigen Ausführungen des amerikanischen Verfassers die Erlaubtheit jenes Verfahrens in gewissen Fällen folgen.

Der Wert der Enthaltsamkeit in und außer der Ehe wird damit durchaus nicht angetastet. Die Enthaltsamkeit verzichtet auf beide Zwecke, weil sie eben so enge verbunden sind; der finis primarius für sich allein wäre ja nicht gegen die Enthaltsamkeit und man brauchte auf denselben nicht zu verzichten, wenn er (wie es bei der seligsten Jungfrau durch ein Wunder der Fall war) ohne den finis secundarius erreicht werden könnte.

Der Vergleich mit der Farbenblindheit leidet an derselben Verwechslung. Die Farbenempfindung ist sicher sekundärer Natur, so daß auch ohne sie der primäre Zweck des Organs, das Sehen, überhaupt verwirklicht wird. Wenn der Verf. also diesen Vergleich auf die Vasektomie anwenden wollte, müßte er ihn umkehren und sagen, die Vasektomie sei in Bezug auf das sexuelle Organ ähnlich einer Operation am Sehnerv, der die Farbenempfindung intakt lasse, aber das wirkliche Sehen benehme — und in dieser Form wird er ihn auch nicht gebrauchen wollen.

3. In Bezug auf das Recht ‚ungezeugter Kinder‘ habe ich mich oben schon ausgesprochen. Es existiert nicht und kann folglich weder für noch gegen die Vasektomie etwas beweisen. Wo kein subjectum iuris existiert, kann auch kein Recht existieren, und eine Verpflichtung zur Zeugung, die dem Recht der Kinder korrelativ wäre, werden gerade die Verteidiger der Vasektomie den Eltern nicht auferlegen wollen.

* * *

Das Septemberheft (Eccl. Review p. 313, 355, 360) bringt neben diesen meinen Bemerkungen auch die Schlußworte der PP. Labouré und Donovan; ersterer hält an der Erlaubtheit fest, aber seine Ausführungen leiden immer noch an dem einen Grundirrtum, den ich in dieser Zeitschrift S. 71 erwähnt habe. Wenn er von irgend einer mutilatio, also auch von der Vasektomie, in abstracto redet, dann kann freilich niemals eine entscheidende Antwort gegeben werden; der eine hält sie für intrinsecus mala, der andere nicht, und beide haben Recht, weil jeder andere Umstände, andere Zwecke im Auge hat. Der status quaestionis aber ist hier: ob die Vasektomie, vorgenommen zur Verhütung defekter Nachkommenschaft, intrinsecus mala sei; und da darf man nicht mehr abstrahieren vom Zweck und der natürlichen Ordnung der Zwecke. Und mag man hundertmal sagen: der Arzt beabsichtigt das bonum publicum, so muß er doch naturgemäß die Entziehung der Zeugungskraft früher beabsichtigen, weil er jenes nur durch dieses Mittel erreichen kann. Stellt man als status quaestionis auf, ob die Vasektomie zur Genesung der Patienten erlaubt sei, so ist natürlich die Antwort bejahend, weil es sich hier um etwas ganz anderes handelt.

P. Donovan hält beide Antworten für probabel, gibt also Freiheit; dies wäre zuzugestehen, wenn Laburé's Argumentation richtig wäre.

Innsbruck. A. Schmitt S. J.

Die hl. Kirche und die Areopagitica. (P. Leonissa O. M. Cap. im Jahrbuch für Philosophie und spek. Theologie 1911, Heft 3 u. 4, S. 486—495.) Zur leichteren Übersicht führen wir unsere knappen Darlegungen betreff Dionysius auf fünf Gesichtspunkte zurück: 1. der hl. Dionysius Schüler des Apostel Paulus im griechischen Synaxar; 2. der hl. Dionysius Bischof von Paris in den lateinischen Martyrologien; 3. die Einführung der griechischen Dionysiusschriften ins Abend-

land[1]); 4. die Identifizierung der beiden Dionyse nach den zeitgeschichtlichen Rücksichten; 5. der Text im römischen Martyrologium und im Brevier nach Baronius.

1. In der orientalischen Kirche war das Interesse für die Heiligenlisten nicht so rege, wie im Abendland. Die griechische Vormesse blieb stets unverändert; auch die Anaphora (= lat. Kanon) ging zwar auf die Feste des Herrn, nicht aber auf die der Heiligen ein. Daher brauchte man nicht für jeden Tag in der Liturgie einen besonderen Heiligen. Man merkte besonders das Datum der Martyrer an und nannte eine größere Liste einen Kalender. Bald wurden ihnen amtliche Nachrichten aus der Verfolgungszeit beigefügt. So bildeten sich die kurzen Listen zu historischen Martyrologien aus. Im Orient fehlen für die Entstehung der griechischen Synaxare noch fast alle Vorarbeiten. An handschriftlichem Material mangelt es nicht, aber es ist nicht einmal hagiographisch und liturgisch gesichtet, geschweige daß die Quellen erschlossen wären, auf welche zB. das Menologium des Basilius und das Synaxar von Sirmond[2]) zurückzuführen wären. Die Blütezeit der Hagiographie setzt im 8. Jahrhundert zur Schilderung der Kämpfe für die Bilderverehrung ein. Symeon Metaphrastes (MSG 114, 305—116, 793) redigierte und kompilierte diese Einzeldarstellungen zu Heiligenleben auf alle Tage des Jahres. Dionysius[3]) ist nicht aufgenommen, so sehr auch gerade die ihm beigelegten Schriften gegen die Bilderstürmer Waffen geliefert hätten.

2. Der hl. Dionysius Bischof von Paris in den lateinischen Martyrologien. Im Abendland war die Feier der hl. Messe eng mit der Verehrung der Heiligen verbunden. Den Gläubigen wurden daher die Tage der Heiligen zum voraus vom Priester bekannt gegeben; in den

---

[1]) Für das Bekanntwerden der Schriften im Orient vergleiche Stiglmayr, Programm Feldkirch 1895.

[2]) AASS Nov. Propyläum Brüssel 1902, Ausgabe von Delehaye, S. 101. Seine Schriften werden genannt, Rusticus und Eleutherius als Gefährten erwähnt; die Identifizierung mit dem Pariser Bischof ist daher vorausgesetzt. S. 103. Okt. 4 Schriften angeführt; S. 893 Aug. 15 Anwesenheit beim Tode Mariens.

[3]) Die Eusebius-Notiz wird aus Rufin im Abendland übernommen Eus. h. e. 4,23 CSEG 2,1 S. 374, 14—16 Διονύσιος ὁ Ἀρεοπαγίτης ὑπὸ τοῦ ἀποστόλου Παύλου προτραπεὶς ἐπὶ τὴν πίστιν κατὰ τὰ ἐν ταῖς Πράξεσιν δεδηλωμένα πρῶτος τῆς Ἀθήνησι παροικίας τὴν ἐπισκοπὴν ἐγκεχειρίσατο.

Klöstern wurden die Namen bei der Prim rezitiert (Konzil zu Aachen 817). Im Jahre 731 fügte Beda[1]) einem vorliegenden Heiligenkalender aus 24 Passiones und 12 kirchlichen Schriftstellern geschichtliche Beigaben hinzu. Den Dionysius, Bischof von Paris, trennte er klar von dem Apostelschüler in Athen. Aus der Liturgie und aus spanischen Passionen wurden von einem Anonymus neue Angaben angereiht (zweite Handschriftenfamilie Beda's). Schriftstellernachrichten, die Beda ausgeschieden, setzte (auf Grund des Cod. Par. 3879) 830—38 Diakon Florus[2]) in Lyon hinzu, um reichhaltigeres Material zu bieten; außerdem nahm er die Lokalheiligen auf. Alle diese Änderungen ließen die beiden Dionyse[3]) in ihrer Trennung. Überall ist auch enger Anschluß an die überkommene Tradition, nur trägt man dem Wunsche Rechnung, jedes Tagesdatum mit einem Heiligen zu belegen und die Angaben über den einzelnen reichhaltiger auszugestalten.

3. Die Einführung der griechischen Dionysiusschriften ins Abendland. Der Aufschwung der griechischen Hagiographie fiel ins 8. Jahrhundert nach dem Bilderstreit. Unter Ludwig dem Frommen (814—40) hatte zu gleicher Zeit im Occident alles, was die Heiligen betraf, ein öffentliches Interesse. Diese staatliche und universelle Hochschätzung des Heiligenkultes fand ihren Ausdruck in freundschaftlicher politischer Annäherung von Orient und Occident: der griechische Kaiser Michael Balbus ließ 827 dem fränkischen Hof die Werke des hl. Dionysius Areopagita überreichen. Die gemeinsame Verehrung dieses Heiligen, die Hochschätzung und das Studium seiner Schriften sollte die beiden Großmächte im Osten und Westen enger aneinanderschließen. Die Aufmerksamkeit der ganzen Welt lenkte sich hierdurch auf die ‚Areopagitica‘. Ihre Anerkennung und Wertschätzung unterstand von nun ab auch einem politischen Interesse. Um diese staatliche Übergabe der Dionysius-Schriften recht zu würdigen, ist die sprachliche Kluft zu beachten, welche seit der Mitte des 5. Jahrhunderts jeden regeren geistigen Verkehr zwischen Orient und Occident unmöglich machte und auch die prüfende Kritik über die Echtheit griechischer Schriften erschwerte. Von

[1]) VII Id. Oct. In Parisiis, natale sanctorum martyrum Dionysii episcopi, Rustici et Eleutherii.

[2]) Fügt dem Text des Beda presbyteri, diaconi bei.

[3]) V Non. Oct. Natale s. Dionysii Areopagitae qui ut liber Actuum Apostolorum indicat, ad praedicationem beati Pauli apostoli apud Athenas ad fidem conversus, primus ejusdem civitatis episcopus ab eodem est constitutus (nach Eus. Rufin. h. e. 4,23 bei Florus.)

rühmlichen und ganz vereinzelten Ausnahmen (zB. der spanische Bischof Martin von Bracara c. 510—80) abgesehen, darf man wohl sagen, man verstand hier (Irland durch den griechischen Theodor von Canterbury und seine Schule ausgenommen) kein Griechisch, dort kein Latein. Cyrill von Alexandrien setzte (429) für Rom schon die Unkenntnis des Griechischen voraus. Der von ihm zusammengestellten Lehre des Nestorius fügte er eine lateinische Übersetzung bei und faßte auch das Begleitschreiben zweisprachig ab. Dem Nestorius wurde auf sein bloß griechisch eingesandtes Schreiben von Papst Cölestin I der Bescheid gegeben, die Antwort habe sich verzögert, weil man nicht gleich einen Übersetzer zur Hand gehabt habe. Trotz mehrjährigen Aufenthaltes in Konstantinopel (vor 537) war Papst Vigilius des Griechischen nicht mächtig. Auch Gregor d. Gr., vor seiner Erhebung auf den päpstlichen Stuhl Apokrisiar in Konstantinopel, war des Griechischen nicht kundig. Pelagius II hatte in 6jähriger Tätigkeit als Apokrisiar in Byzanz (578—84) die Landessprache nicht gelernt. Der ständige päpstliche Gesandte in Konstantinopel war auf Dolmetscher angewiesen. Zacharias von Anagni und Rodoald von Porto gewahrten nicht, daß Photius die an Papst Nikolaus I mitgegebenen Briefe bei der Übersetzung ins Griechische fälschte; auch Nikolaus I war der Sprache nicht mächtig. Viel schlimmer war es natürlich um die Kenntnis des Griechischen am Hofe Ludwigs des Frommen bestellt. Hilduin, der ehemalige Erzkapellan (Kultusminister) des Königs, sollte sich um die Dionysius-Schriften kümmern. Die Quellen, die er (MSL 106,24 AB) zitierte, sind ihm wahrscheinlich von Griechen in Rom oder von Iren angegeben, eine unter ihm angefertigte Übersetzung blieb ungenießbar.

4. Die Identifizierung der beiden Dionyse nach den zeitgeschichtlichen Rücksichten. Als Staatsmann war Hilduin bedeutender denn als Abt von St. Denis. Ein Verwandter des kaiserlichen Hauses gehörte er zu dem Kreise fränkischer Herren (Adalhard, Wala, Drogo, Hugo), die in den Streit der Söhne Ludwigs verwickelt waren. Später vom Vater begnadigt, erhielt er den Auftrag, eine Vita S. Dionysii zu schreiben. Hilduin entledigte sich dieser Aufgabe in einer Weise, daß er angesehener und mächtiger wurde, denn je zuvor. Dem Dionysius, der schon seit 827 einem internationalen politischen Interesse diente, wies er noch eine neue ‚fränkische‘ Rolle zu. Er identifizierte in bestimmter Form den Apostelschüler mit dem ersten Bischof von Paris, dem Patron seiner gleichnamigen Abtei. Bei der hohen Bedeutung, die ein Heiligenleben damals im öffentlichen Leben besaß,

wurde diese Schrift bald ein Weltereignis (MSL 105,23—50). Der griechische Dionysius ward zugleich der erste Glaubensbote und Bischof von Paris und darum der bevorzugte Nationalheilige des Frankenlandes.

5. Der Text zum Feste des hl. Dionysius im römischen Martyrologium und im Brevier nach Baronius. Gegen die Identifizierung der beiden Dionyse hatte es nicht an Widerspruch gefehlt. Die lateinischen Martyrologien waren dagegen. Mit einem für das Abendland nicht erreichbaren und daher unkontrollierbaren griechischen Synaxar in Konstantinopel schlug Hilduin allen Widerstand nieder[1]). Die allgemeine Begeisterung ließ die spät einsetzende, positive Kritik Ado's in seinem ‚Parvum Romanum' nicht mehr zum Siege kommen. Merkwürdig und für die ganze Zeitlage charakteristisch ist der Umstand, daß der fränkische Große Ado seine richtige Auffassung auch mit einer von ihm selbst gemachten, weit umspannenden Fälschung zu vertreten suchte. Damit hat es folgende Bewandtnis. Das Ansehen der Areopagitica und des Dionysius war in Gallien dauernd im Steigen begriffen. Gegen die 850 von Karl dem Kahlen angeordnete Neuübersetzung der Areopagitica hatte Papst Nikolaus I Einsprache erhoben und verlangt, daß sie ihm zur Prüfung vorgelegt werde[2]). Der Übersetzer Scotus Erigena erfreute sich in Glaubenssachen keines guten Rufes. Um diese Zeit (850—60) stellte Ado in Lyon nach 89 Passionen[3]) ein neues Martyrologium zusammen, das an Reichhaltigkeit alle seine Vorgänger übertraf und dementsprechend viele willkürliche Aufstellungen enthielt. Letztere waren gerade dadurch gekennzeichnet, daß sie alle schwebenden Streitfragen betreff der Heiligen entschieden. Der erste Bischof von Paris, der Patron von St. Denis, wurde wieder nach dem Vorgang Beda's von Dionysius Areopagita geschieden. Wie sollte aber diese klare Trennung der Dionyse dem autoritätsvollen Synaxar des Hilduin und besonders der nationalen Begeisterung gegenüber glaubhaft werden? Hatte sich der Erzkapellan Ludwigs des Frommen auf ein weltfernes Graecae auctoritatis martyrologion de tomochartis scrinii Constantinopolitani adeptum berufen, so setzte ihm Ado mutig ein selbst-

[1]) MSL 106,19 A Graecae auctoritatis martyrologion de Constantinopolitani adeptum, qui tanta vetustate dissolvitur, ut maximam cautelam a se contingentibus exigat.

[2]) Buläus hist. univ. Paris I 184.

[3]) Cod. 144 von Chartres X s. Cod. 357 Wien X s. Stuttgarter Hofbibliothek XIV.

konstruiertes ‚venerabile perantiquum martyrologium a Pontifice Romano directum' entgegen, das bekannte, bis 1908 als beste Geschichtsquelle zitierte ‚Parvum Romanum'[1]. Um den Pariser Bischof von dem Apostelschüler klar zu trennen, fügte Ado dem Parvum Romanum ausnahmsweise einen ‚fränkischen' Heiligen ein: VII Id. Oct. Parisio, Dionysii episcopi cum sociis suis a Fescennino gladio animadversi. Den Text für das längere Martyrologium entnahm er direkt der Passio S. Dionysii des Hilduin[2] und änderte nur den Namen des Papstes, statt a Clemente schrieb er a Pontifice Romano in Gallias directus. Mit diesen Belegen war der Pariser Bischof nur in Gallien und Rom bekannt; durch die Tilgung des Namens Klemens konnte er nicht mehr als Apostelschüler gelten. Es erübrigte, den Dionys von Athen auf sein Vaterland zu beschränken und ihn dort sterben zu lassen. Für diesen wichtigsten Kontroverspunkt brauchte es ein schlagendes Argument. Es wurde auf einem kunstvollen Umweg gewonnen. In das Parvum Romanum und in das Martyrologium wurde der Name des Apologeten Aristides[3] eingereiht und zugleich seine Bücher namhaft gemacht, die er dem Kaiser Hadrian überreichen ließ. Nun konnten alle Angaben über Dionysius Areopagita aus den Schriften des Aristides hergeleitet werden. Parvum Romanum: V Non. oct. Athenis, Dionysi Ariopagitae, sub Adriano diversis tormentis passi, ut Aristides testis est in opere quod de christiana religione composuit. Hoc opus apud Athenienses inter antiquorum memorias clarissimum tenetur. — Martyrologium. V Non. Oct. Natale sancti Dionysii Areopagitae, qui ab apostolo Paulo instructus credidit Christo, et primus apud Athenas ab eodem apostolo episcopus est ordinatus, et sub Adriano principe, post clarissimam confessionem fidei, post gravissima tormentorum genera, glorioso martyrio coronatur: ut Aristides Atheniensis, vir fide sapientiaque mirabilis, testis est in eo opere, quod de christiana religione composuit. Hoc

---

[1]) Henri Quentin, Les martyrologes historiques du moyen-âge. Étude sur la formation du martyrologe Romain. Paris 1908. — Bruders. Neue Forschungen über die Entstehungsgeschichte des römischen Martyrologiums. Literar. Rundschau 1909. Nr. 9 Sp. 413/20.

[2]) MSL 106, 23–50.

[3]) II Kl. Sep. Athenis, Arystidis, qui Adriano principi de religione christiana libros dedit.

opus apud Athenienses summo genere colitur, et inter antiquorum monumenta clarissimum tenetur, ut *Peritiores Graecorum* affirmant. Diese kühne Kombination aus Aristides geht wahrscheinlich auf den Text des gleichzeitigen Apologeten Quadratus[1]) zurück, wie ihn das Martyrologium des Florus bot. Die ältere griechische Auktorität, welche aus Athen selbst stammte, mußte die Nachricht des Hilduin und sein Synaxar aus Konstantinopel bei ruhiger Erwägung überbieten. Die jüngst aufgefundene Apologie des Aristides straft den Ado für seine auf diese Quelle sich stützenden Angaben vollständig Lügen. Mit der klaren Einsicht in den Gang dieser Fälschung erledigt sich auch die Schwierigkeit, daß Dionysius als Apostelschüler so alt wird, um erst unter Hadrian (117—130) als Martyrer zu sterben. Noch im Jahre 875 gab Karl der Kahle dem Usuard den Auftrag, ein neues Martyrologium zu schreiben. Dieser leitete ohne Kritik alle Erfindungen Ados als sicheres Gut in die Heiligenleben des Mittelalters über. Allein die von Hilduin vorgenommene Identifizierung der Dionyse behielt bei der nationalen Volksbegeisterung und wegen der politischen Bedeutung des Heiligen trotzdem für das Frankenland die Oberhand. Leider war Baronius für die Dionysiusfrage im Martyrologium und Brevier bei den Korrekturversuchen der Päpste Sixtus V, Gregor XIV, Klemens VIII wenig glücklich. In engem Anschluß an Hilduin trat er für Identität ein, während Bellarmin und viele Mitglieder der Kommission Klemens' VIII sich dagegen äußerten. Als Grund für die Identifizierung wurde der Ruhm der gallischen Kirche angeführt und als Urheber derselben häufiger der jüngere Hinkmar von Rheims als der ältere Hilduin genannt. In den Animadversiones in Historias Sanctorum Breviarii Romani hat Baronius für den 9. Oktober nur die Worte aufgenommen: de S. Dionysio multa coram[2]). Die Dionysiusfrage war stark kontrovers. Er sprach sich darüber in der Sitzung mündlich aus, konnte aber die vielen An-

[1]) VII Kl. Jun. Apud Athenas beati Quadrati episcopi, discipuli apostolorum, qui una cum Philippi filiabus in prophetica gratia celeberrimus fuisse perhibetur; quique persecutione Hadriani, ecclesiam grandi terrore dispersam, fide et industria sua congregans, etiam librum eidem imperatori pro christianae religionis defensione porrexit, plenum fidei et apostolica doctrina dignum, in quo asserit plurimos a se visos qui sub Domino, variis in Judaea oppressi calamitatibus, sanati fuerant et qui a mortuis resurrexerant.

[2]) Vergleiche in dieser Zeitschrift 1884 S. 333 ff.

gaben nicht schriftlich in den Text aufnehmen. Rosvedus vertrat in seinen Animadversiones in Martyrologium Cardinalis Baronii die Ansicht Bellarmins. Letzterer wurde von P. Antonius Caracciolus noch inbezug auf sein Buch ,de scriptoribus ecclesiasticis' entschuldigt; er halte dort weise mit seiner Dionysiusansicht zurück, um ,in Gallien nicht zu stoßen'. Die Angelegenheit hatte also die nationale, politische Färbung, welche ihr Hilduin gegeben hatte, noch nicht verloren. Ein klarer Einblick in die Fälschungen Hilduins und Ados fehlte vollständig und darum blieb unter Klemens VIII und Urban VIII der Baroniustext trotz starken Widerspruchs von Seiten der Kommission noch ungeändert. Die sich ergebenden Schwierigkeiten hatte Baronius sehr stark empfunden. Die Echtheit der Schriften, so fügte er in seinen chronologischen Darlegungen annus 109 der Nummer LI als Note bei, sei stark kontrovers; die verwickelte Frage lasse sich an dieser Stelle nicht erledigen. Als Schwierigkeiten führte er in Nummer LII an: die bis ins letzte Detail beschriebene christliche Liturgie, die Zitate aus Klemens von Alexandrien und aus Ignatius von Antiochien, der Apostelschüler Timotheus als Adressat, das Schweigen des Eusebius und Hieronymus bei Aufzählung der kirchlichen Schriftsteller, der späte Martyrertod unter Hadrian (nach dem Parvum Romanum des Ado). Trotzdem wollte er die Schriften als echt anerkennen, weil Väterstellen angeführt würden, die von den Dionysiusschriften abhängig seien. Die letzten scheinbaren Beweismomente haben sich durch das erwiesene umgekehrte Verhältnis in einfacher Weise geklärt, die alten Schwierigkeiten dagegen durch die bewiesene Nachahmung des Neuplatonikers Proklus (485) und einer syrischen Liturgie (5. Jahrh.) so an Zahl und Festigkeit[1]) gewonnen, daß sie die Ablehnung der Authentizität vollauf rechtfertigen.

Die Bemühungen des P. Leonissa, für die Echtheit der Areopagitica das kirchliche Lehramt in Anspruch zu nehmen, sind als vergeblich zu bezeichnen; entschieden zu mißbilligen[2]) aber ist sein Versuch, ernsten

---

[1]) Stiglmayr in dieser Zeitschrift 1909 S. 594; 1900 S. 657; Hist. Jahrb. 1895; Feldkirch, Programm 1895.

[2]) Um diesen Ausdruck zu rechtfertigen, sei erinnert an die Petition der Bischöfe auf dem Vatikanum, die Lektionen des Breviers durchzubessern, sowie an die Worte Benedikts XIV (de servorum Dei beatificatione et beatorum canonizatione lib. 1 c. 43) si vero his quae modo dicta sunt opponatur aliquos errores in Martyrologium Romanum aliquando irrepsisse, qui subinde correcti fuerunt, et pauca quaedam

katholischen Gelehrten (Morinus, Lenourry, Petavius, Sirmond, Möhler, Feßler, Hefele, Hergenröther, Alzog, Quentin, Michael, Stiglmayr, Bardenhewer Patrologie 3. Aufl. § 105), welche durch das Zugeständnis bezw. die Aufdeckung dieser Fälschungen die höchste kirchliche Autorität vor unberechtigter Verunglimpfung schützen, rationalistischen Zeitgeist vorzuwerfen. Das Jahrbuch wird durch jahrelange Aufnahme (1898 S. 483/94; 1899 S. 82/106; 1900 S. 498) solcher Darlegungen ohne jeden Redaktionsvermerk in seinem Ansehen schwer geschädigt.

Innsbruck. Heinrich Bruders S. J.

Die sogenannten Tractatus Origenis und die neuesten Erörterungen über ihren Verfasser. Als Wilmart 1906 die *tractatus Gregorii Eliberitani episcopi de epitalamio*, die seit ihrer erstmaligen Herausgabe durch G. Heine 1848 fast ganz der Vergessenheit anheimgefallen waren, wieder ans Licht gezogen und ihre zahlreichen, greifbaren Berührungen mit den *tractatus Origenis* erkannt hatte, schien endlich die Frage nach der Urheberschaft der Traktate endgültig gelöst. Bardenhewer hat sich denn (Patrologie[3] 1910, 359) neuestens der schon früher von Morin, dann von Wilmart verfochtenen Zuschreibung an Gregor von Elvira angeschlossen. ‚Das Eigentumsrecht Gregors' scheint ihm ‚außer Zweifel gestellt'. Die Nachricht des heiligen

---

menda etiam corrigenda superesse: qui id opponat scire debet, nihil in eo esse commune cum re de qua nunc agimus. In Martyrologio enim Romano inscripta quidem sunt nomina eorum, qui fuerunt solemniter per Summos Pontifices canonizati, de quibus utique nullus error inveniri potest; sed inscripta quoque in eo reperiuntur aliorum nomina, qui in album sanctorum unquam a Summis Pontificibus relati sunt, sed tantum vel formaliter, vel aequipollenter beatificati dici possunt, sive per Romanos Pontifices, sive Episcoporum judicio, iuxta antiquam disciplinam: circa quos quatenus aliquis error irrepsisset, vel adhuc permaneret, (qui tamen non irrepsit nec adest quoad eos, qui inter Beatos a Romanis Pontificibus relati sunt, postquam ad eos delatum est jus privativum indulgendi Beatificationis honores), nemo est qui non videat, ex hoc ad rem praesentem nihil inferri posse. — Daher wäre es einerseits töricht, sich blindlings auf das römische Martyrologium zu stützen, das zum Teil die erst heute festgestellten Fälschungen des Ado (durch Usuard) enthält; andererseits wäre es verwegen, die kirchliche Autorität für diese Irrtümer verantwortlich zu machen.

Hieronymus über Gregor und dessen Traktate ‚mediocri sermone‘ (de viris inl. 105) ist der Ansicht nicht ungünstig. Gregor ist ferner bekannt als persönlicher Freund Luzifers von Calaris, somit ist seine Bekanntschaft mit dessen Schriften nichts weniger als befremdend — zwischen Luzifers Traktat *Moriendum esse pro Dei Filio* und der 18. Homilie über das Martyrium besteht bekanntlich ein Abhängigkeitsverhältnis, über dessen Art viel nach der einen wie anderen Seite gestritten worden ist. Die Stellen sind *Mor* 3. in Hartels Ausgabe. Wien 1886, CSEL 14, S. 293,25 f = *tr*. 18. in Batiffols Ausgabe, Paris 1900, S. 198, 14 f; *Mor* 6. 297,25 f = *tr*. 18. 198,8 f; *Mor* 6. 298,10 f = *tr*. 18. 198,10–13; *Mor* 12. 309, 31–310,3 = *tr*. 18. 198,18–21. Sind die Traktate von Gregor, so ist die Abhängigkeit derselben von Luzifer, dem älteren der beiden Freunde, der etwa 20 Jahre vor dem Bischof von Elvira gestorben, leichter zu verstehen, als das umgekehrte Verhältnis.

Bei dieser Sachlage ist es begreiflich, daß Lejay, Butler und andere Forscher Morin und Wilmart gefolgt sind. Aber vollständig überwunden sind die Bedenken noch nicht. Zunächst bleiben die Berührungen mit Gaudentius von Brescia in unseren Traktaten. Sie sind vor einigen Jahren mit großer Entschiedenheit geltend gemacht worden. Und ich wüßte nicht, weshalb die anscheinbar so starken Momente alles Gewicht verloren haben sollten. Oder ist damit das Eingeständnis gemacht, daß man die Tragweite der Gründe doch erheblich überschätzt hatte?

Auch von anderer Seite drängen sich Zweifel auf. Hieronymus kennt Gregor als Verfasser eines ‚liber elegans de fide‘ (de vir. inl. 105). Wilmart hat dieses Buch wiederfinden wollen in dem unter dem Namen des Phöbadius von Agennum überlieferten Traktat ‚*de fide*‘ (*MSL* 20,31–50)[1]. Wilmart folgte in dieser Annahme Morin[2]. Batiffol[3] hatte schon die Aufstellungen Morins bekämpft. Inzwischen haben sie neue Anhänger gewonnen und neue Gegner gefunden. A. Durengues hat in einer Schrift: *La question du De Fide* (Agen, 1909) so große Unterschiede zwischen *de fide* und den *Tractatus Origenis* wahrzunehmen geglaubt, daß man sie nicht dem gleichen Verfasser

---

[1]) *Bulletin de Litt. ecclés*. 8. 1906, 233–299.
[2]) *Rev. de l'Histoire et de Litt. relig*. 5. 1900, 145–61.
[3]) *Bull. de Litt. ecclés*. 2. 1900, 190–197.

zuweisen kann[1]). Andrerseits hält Butler[2]) als wahrscheinlich, daß Gregor der Autor von *de fide* und der *Tractatus* ist. Krüger ist nicht überzeugt. Brewer hat Wilmart beigepflichtet, soweit es den zweiten Teil betrifft[3]) und hat die Beweisführung durch neue Beobachtungen verstärkt. Die Übereinstimmungen sind in der Tat oftmals ganz überraschend, ich erinnere an ein Wort wie ‚retro' und andere, die nicht gewöhnlich sind. Trotzdem wird man das Argument aus der Sprache nicht zu hoch werten dürfen. So berechtigt und notwendig diese sprachlichen Untersuchungen sind, die letzten Jahre haben gerade an der Arbeit über unsere *Tractatus* offenbar gemacht, wie rasch sich das Urteil ändern kann, und wie verschieden dieselben Momente gewürdigt werden. Mit der Aufzeigung von Ähnlichkeiten oder Verschiedenheiten ist noch nicht alles ausgemacht. Gewisse tiefgreifende Unterschiede zwischen *de fide* und den *Tractatus* wird man nicht übersehen dürfen. Sie betreffen vor allem die christologischen Erörterungen. Zweimal gebraucht der Traktator den Gegensatz von ‚ingenitus' und ‚genitus' *tr.* 3. 33,19–20 Filius enim Dei, Deus verus de Deo vero, unigenitus ab ingenito; *tr.* 6. 68,16–18 diximus . . . Patrem et Filium indicare, quorum una natura est geniti et ingeniti. Diese Ausdrucksweise ist in *de fide* niemals angewandt. Umgekehrt gebraucht der Verfasser von *de fide* sehr oft das nizänische Stichwort in griechischer wie lateinischer Fassung ὁμοούσιος, unius substantiae, sucht es in seiner Anwendung zu rechtfertigen (*MSL* 20. 35*B*–*C*, 37–38, 39*B*, 40*C*, 41*A*, 44*D* usw.) In den *Tractatus* ist wohl die Rede von der ‚una natura' des Vaters und Sohnes, wird wohl die Wesensgleichheit in der bestimmtesten Weise ausgesprochen, aber niemals begegnet uns in dem Zusammenhang das Wort *substantia* und ebensowenig der griechische Ausdruck. Der Verfasser des Traktates *de fide* steht offenkundig mitten in den Kämpfen seiner Zeit und nimmt daran kräftigen Anteil. Diese Abhandlung ist nicht die einzige Streitschrift gegen den Arianismus, die von ihm ausgegangen ist (*MSL* 20. 31*B*–32*A*). Da muß es auffallen, wenn derselbe Mann in einer langen Reihe von 20 Homilien, in denen er wiederholt gegen Irrlehren Stel-

[1]) Theol. Jahresber. 29, 1909, 351. G. Krüger.

[2]) *Journ. of Theol. Stud.* 10, 1909. 450–459.

[3]) Das sogenannte Athanasianische Glaubensbekenntnis ein Werk des heiligen Ambrosius, Beilage I. Über Zeit und Verfasser der sog. *Tractatus Origenis* und verwandter Schriften. Forschungen zur Christl. Lit.- und Dogmengeschichte 9, 2. 1909, 157.

lung nimmt, (gegen den Anthropomorphismus in der ersten, in der dritten gegen die Patripassianer mit ihren Häuptern, Praxeas und Sabellius sind ausdrücklich genannt), nie auch nur mit einem Worte des Arianismus oder seines Urhebers gedenkt, nie das Wort Nizäa ausspricht, obwohl trinitarische Formeln sehr oft wiederkehren und die Einheit der Natur von Vater und Sohn in der klarsten Fassung erscheint (*tr.* 3. 33; *tr.* 6. 67 f; *tr.* 9. 102; *tr.* 14. 157 u. a.), also eine Erwähnung der Gegner sehr naheliegen mußte, zumal der Prediger nach Ausweis des Traktates *de fide* in sehr lebhafte Beziehungen zu ihnen getreten sein mußte. Diese Erwägungen gewinnen noch erheblich an Gewicht, wenn der Verfasser in Gregor, dem entschlossenen Parteigänger eines Luzifer zu suchen ist. Man könnte gegen diese Gründe auf das Vorgehen Cyrills von Jerusalem hindeuten, der gleichfalls in seinen Katechesen sehr eingehend die Gottheit Christi und die gesamte Lehre von Nizäa behandelt, ohne jemals das ὁμοούσιος oder das Wort Nizäa in den Mund zu nehmen. Allein Cyrill ist kein Luziferianer und er hat auch keine Schrift ähnlich der *de fide* verfaßt.

Möglich bliebe vielleicht noch der Ausweg, die Homilien könnten vor Ausbruch der Kämpfe um 353 verfaßt und gehalten sein, als im Westen die Spannung noch nicht so groß geworden war. Aber damit gäbe man die Priorität Luzifers auf.

In der Kommodiankontroverse ist wiederholt das starke Hervortreten des Martyriums gegen die spätere Datierung durch Brewer angeführt worden[1]).

Daß der Traktator nicht selten auf das Martyrium zu sprechen kommt, ist nicht auffällig. Wenn er aber *tr.* 14, S. 160 sagt: ‚cum nos in bello persecutionis hostem diabolum aliter vincere non possumus, nisi corpora nostra variis tormentorum suppliciis ipsaque postremo morte in martyrio confringimus . . . ipsa morte corpora nostra in persecutione pro Christi nomine frangimus, tunc lampades martyrii et rutilas fidei faces apprehendimus . .‘, so hat man doch den Eindruck, daß der Prediger mit der Möglichkeit

---

[1]) So Zeller Fr. X., Die Zeit Kommodians, Tübinger Th. Quart.-Schr. 91,1909, 208 ff; neuestens Rauschen G., Lit. Beil. d. Köln. Volkszeitung 51. 1911, Nr. 3. S. 17, Sp. 2. Die Antwort Brewers aaO. Nr. 10. S. 73—74, Rauschens Schlußerklärung, in der er seine Zustimmung zu Brewer ausspricht aaO. Nr. 15. S. 113 f; Butler, *Journal of Theol. Stud.* 10. 1909. 456 f.

des Martyriums rechnet. Vollends in *tr.* 18, S. 197 ff werden die Zuhörer geradezu zum Bekenntnis und zur Standhaftigkeit aufgefordert. ,omnia genera poenarum pro Christi nomine aequo animo ferre debemus . . .', dann folgen die Worte, die der *Tractator* mit Luzifer gemein hat. Er fährt fort: ,commutanda sunt ergo . . . parva cum magnis, ingentia cum exiguis, morientia cum mansuris. relinquamus hunc mundum, ut magis noster fiat hic mundus; vitam brevem tradamus, ut aeternam in nobis dum morimur reparemus . . et ideo rogamus et petimus sanctitatem vestram, o beati martyres, ut nostri memores esse dignemini, ut et nos . . . eandem vobiscum de triumpho passionis martyrio gloriam consequi et obtinere mereamur'. Solche Worte können nur zu einer Verfolgungszeit gesprochen sein, wenn man sich nicht mit der andern Annahme befreunden will, daß unsere Traktate solche Stellen ohne Änderung aus früheren Predigten oder Abhandlungen herübergenommen haben. Dann ist aber wiederum die Priorität Luzifers in Frage gestellt. Vielleicht wird man sich auch nicht entschließen wollen, solchen Entlehnungen Wahrscheinlichkeit zuzuerkennen. Doch könnte ja Gregor ebensogut wie Luzifer Gelegenheit gehabt haben, vom Martyrium zu sprechen. Allein weshalb kommt dann gerade bei den christologischen Bekenntnissen niemals die Rede darauf? Und warum hier, wo vom Glaubenstod gesprochen wird, niemals ein Wort von der so naheliegenden Veranlassung. Luzifer sieht sich veranlaßt, dem Kaiser zu erklären, daß er den Tod für das Bekenntnis von Nizäa als Martyrertod betrachten darf. Unser Verfasser fühlt sich in keiner Weise gedrängt, seinen Zuhörern diese Aufklärung zu geben.

Bei Bestimmung von Zeit und Verfasser der Homilien ist m. E. wiederum mehr Gewicht auf die eben berührten Tatsachen zu legen, als in der letzten Zeit geschehen ist.

Brewer hat auf Grund einer Vergleichung unserer Traktate mit Rufin eine Reihe sachlicher und sprachlicher Ähnlichkeiten aufgedeckt, die Rufin als Urheber der *Tractatus* empfehlen[1]). Der mit der Literatur dieser Zeit so vertraute Gelehrte hat sich freilich nicht verhehlt, daß ,einige Gründe hiergegen geltend gemacht werden können'[2]). Als schwerwiegendsten erkennt er die Zuweisung des Hebräerbriefes an Barnabas (*tr.* 10, 108 ,sed et sanctissimus Barnabas'), während Rufin den Brief als paulinisch anerkennt.

---

[1]) AaO. Beilage I. 166—178. [2]) AaO. 166.

Ich möchte noch auf eine ernste Differenz hinweisen. Der sechste Traktat bespricht den Jakobssegen. Eine Parallele dazu gibt die 17. Origeneshomilie *,in Genesim'*[1]). Batiffol hat in den Prolegomena zu den ,tractatus Origenis' auf die Tatsache aufmerksam gemacht, daß in Traktat 6 und der Homilie 17 dieselben Verse erklärt werden, ähnliche Deutungen sich vorfinden, ohne daß im Einzelnen, besonders in der Darstellung sich Anlehnungen zeigen[2]). Batiffol glaubte trotzdem Origenes als Verfasser des Traktats annehmen zu können. Der Übersetzer dieser Origeneshomilien, Rufin, hat außerdem zwei Bücher *de benedictionibus Patriarcharum* geschrieben[3]). Während die Origeneshomilie und der 6. Traktat der Reihe nach den Segen über Ruben, Simeon und Levi, Juda deuten, und nur diese, erklärt Rufin in der ersten Abhandlung den Judassegen, in der zweiten die übrigen, bebeginnend mit Ruben, Simeon und Levi, Zobulon u. s. f.

Die Veranlassung zu dieser Umstellung war Paulinus, auf dessen Bitte Rufin sich an die Erklärung gemacht hat. Allerdings diese Erklärung ist nichts anderes als die des Origenes und stimmt Wort für Wort mit der 17. Genesishomilie überein. Rufin sagt das freilich nicht in der *Praefatio* zum ersten Buch[4]). Dennoch ist die *Praefatio* nicht ohne Interesse. Paulinus hatte Aufschluß gewünscht über die Worte: alligans ad vitem pullum suum et ad cilicium pullum asinae suae[5]). Rufins Antwort besteht zunächst darin, daß er den Text seines Freundes verbessert: ,et ad palmitem vitis pullum asinae suae. quod tu scripsisti: et ad cilicium pullum asinae suae, quod in Graeco ita est: καὶ τῇ ἕλικι τὸν πῶλον τῆς ὄνου αὐτοῦ. Ἕλικα vitem dicunt Graeci, non tam palmitem (*quomodo habent nostra exemplaria*) quam illos quasi rucinnulos . . .'[6]). In der Erklärung der Stelle folgt Rufin in der Tat dem Text, den seine *exemplaria* bieten[7]), unter Berufung auf die in der *Praefatio* ausgesprochene Bemerkung. Anders der *Tractator*. Er hält sich an den von Paulinus vorgelegten Text: alligabit ad vineam pullum suum et ad cilicium pullum asinae suae[8]).

---

[1]) MSG 12,253—262. [2]) *Proleg. XXI.*
[3]) MSL 21, 295—336. [4]) AaO. 297—300.
[5]) AaO. 297. [6]) AaO. 299.
[7]) AaO. 304 f.

[8]) Die Lesart ,vineam' wird nur von *Cod. B* gegeben, F hat eine Lücke; ohne Zweifel ist aber zu lesen ad vitem, wie das Folgende zeigt.

Der Lesart entspricht auch die Deutung: ‚quare hunc pullum ad cilicium alligavit? quia eundem populum sub paenitentia factorum suorum constituit . . . alligatus ad cilicium, id est populus paenitentiam agens . . . ecce sub quali cilicio paenitentiae alligatus est hic pullus asinae, id est populus Synagogae‘ (S. 71 f). Lesart wie Exegese sind Rufin fremd. Überhaupt folgt Rufin einem andern Text. So schreibt er im folgenden: ‚lavabit . . . in sanguine uvae amictum suum, und hält daran in seinem Kommentar fest, der *Tractator* hingegen liest anaboladium suum, was sich gleichfalls als die für ihn maßgebende Lesart erweist. Auf andere Textverschiedenheiten sei nur kurz hingedeutet.

Welcher Art die Beziehungen unserer Traktate zu den Origeneshomilien sind, kann vielleicht mit den uns zu Gebote stehenden Mitteln nicht mehr mit voller Sicherheit ausgemacht werden. Die Übereinstimmungen, die zwischen Traktat 3 und der 7. Origeneshomilie *in Genesim* von Butler und Grandmaison[1]) dargetan worden sind, bezeugen eine Abhängigkeit, und nach derselben Richtung führen die vielfach übereinstimmenden Schriftzitate in Traktat 6 und der 17. Origeneshomilie. Ist aber damit alles gesagt, wenn etwa Rufin zum Verfasser der Traktate oder als Quelle für den Prediger erklärt wird? Könnten die Verhältnisse nicht verwickelter liegen? Wir besitzen längst nicht die Gesamtmasse der Literatur des ausgehenden 4. und beginnenden 5. Jahrhunderts, vermögen deshalb auch nicht alle einzelnen Glieder der zerrissenen Kette aufzuspüren und die vorhandenen in die ursprüngliche Ordnung zu fügen. Man gewinnt bei der Lesung der Traktate wiederholt den Eindruck, daß der Verfasser älteres Gut reichlich übernommen und nicht ganz in den Zusammenhang eingefügt hat. Schon Batiffol[2]) hat auf gewisse Ungleichheiten in den Anschauungen der Tractatus hingedeutet. Ein Beispiel, das besonders auffällig ist, ergibt sich aus der Vergleichung des 3. und 4. Traktates: die ganz verschiedene, fast sich widersprechende Beurteilung der Handlungsweise Abrahams und Saras.

S. 70 ad vitem ligatur, alligabit ad vitem, haec vitis, ad vitem corporis sui alligavit, alligatur ad vitem.

[1]) L. de Grandmaison, Études 84. 1900, 246—251. Butler, *Journal of Theol. Stud.* 2. 1901, 254—262, Zeitschr. f. neut. Wissenschaft 4. 1903, 79—87. Die Übereinstimmungen bestehen zwischen Traktat 3 einerseits und der lateinischen Übersetzung Rufins andrerseits, ein Verweis auf den griechischen Urtext ist nicht hinreichend.

[2]) *Pas Novatien, Bull. de Litt. eccl.* 2. 1900, 283—297.

Zum Genesiswort: eice ancillam et filium eius *Gn* 21,10 bemerkt der Traktator: quod quidem non levitate aliqua vel zelotypiae spiritu accensa Sarra hoc dicit, ut ancillam cum filio suo quem pridem sibi ipsa adoptaverat in filium iuberet expelli, sed spiritu prophetiae impulsa utramque rem pro tempore, pro causa, pro typo futurorum consula ratione providit, ut et prius hortaretur maritum de ancilla filium generare, et postea ipsam ancillam cum filio suo faceret expelli. *tr.* 3. S. 24,8—16. Anders im folgenden Traktat 4. cum enim Abraham credidisset Deo et subolem sibi promissam liberorum a Deo expectare deberet, ille impatiens morae et avidus praedictae sibi felicitatis, consiliis Sarae uxoris suae, quod minime decuerat, adquievit, et imperium maritale levitati muliebri inlicite subscripsit, ut Agar ancillae suae aegyptiacae coniungeretur indigne, ut dum Sara vitio sterilitatis impedita esset, per alienum sexum viro filios et sibi materni nominis vel imaginem adquireret. exinde praemittitur culpa dum diverse praeveniuntur dona divina. et ideo circumcisionis vulnus imprimitur, et dolor inrogatur, ... S. 40, 21—41,7.

Eine derartige Verschiedenheit der Auffassung erklärt sich am einfachsten aus der Voraussetzung verschiedener Vorbilder, wenn es auch nicht gerade als unmöglich bezeichnet werden muß, daß derselbe Mann unter verschiedener Rücksicht so verschieden urteilen kann. In der 4. Homilie will der Prediger das Gebot der Beschneidung als Folge einer Schuld erklären und findet diese Schuld in dem Verhalten Saras. Bei der großen Freiheit, mit der man sich über das literarische Eigentumsrecht hinwegsetzte, hat aber auch die Annahme einer Entlehnung nichts Befremdendes. Brewers Untersuchungen in Beilage I zeigen, wie die Fäden hin und her laufen.

Oben ist schon auf das Martyrium verwiesen worden, das in den Traktaten so stark in den Vordergrund tritt, die Erwähnung des Patripassianismus und seiner Hauptvertreter, des Anthropomorphismus, das völlige Schweigen über Arius und dessen Lehre. Man spricht von all diesen Momenten gar nicht mehr, wenn es gilt, die Zeit der *Tractatus* zu ermitteln. Eigentümlich, dieselben Forscher können sich bei der Erörterung der Kommodianfrage, in der Betonung derselben Indizien kaum genug tun[1]). Ich wage nicht, auf Grund derselben die *Tractatus*

---

[1]) *Butler, Journal of Theol. Stud.* 10. 1909, 456 f: ‚The very

einer früheren Zeit zuzuschreiben und neige wegen der Berührungen mit den Origeneshomilien und Gaudentius dazu, sie in der Form dem 5. Jahrhundert zuzuweisen, halte es aber nicht für ausgeschlossen, daß in der Tat ältere Quellen benützt worden sind.

Valkenburg. August Merk S. J.

Über die große **deutsche Pilgerfahrt zur Einweihung der Marienkirche auf dem Berge Sion** erschien vor Kurzem eine ausführliche Arbeit, die den Titel führt: Die deutsche Kirchweih-Wallfahrt zum hl. Berge Sion in Jerusalem im April 1910. Offizieller Bericht des Pilgerkomitees des Deutschen Vereins vom hl. Lande von Dr. Franz Düsterwald, Domkapitular. Köln, Kommissions-Verlag von Heinrich Theissing, 1911. XIV S., 1 Bl. und 536 S. 8°. (Mit 3 Taf., 1 Plan und zahlreichen Abbildungen im Text.) Preis geb. in Leinwand Mk. 8.—.

Das Werk, das der in seiner Eigenschaft als Vorsitzender des Pilgerkomitees um das schöne Gelingen des Unternehmens hochverdiente Herr Verfasser im Auftrage des Komitees herausgegeben hat, bildet das Gegenstück zu seinem früheren Bericht über die Wallfahrt zur Grundsteinlegung der Kirche im Jahre 1900[1]). Wir erhalten zunächst einen Einblick in die vorbereitende Tätigkeit des Komitees, dann die Schilderung der Reise auf dem holländischen Dampfer ‚Statendam'. Der Verfasser machte sie mit dem einen Teil der 708 Pilger von Rotterdam aus, während der andere Teil bis Genua den Landweg einschlug und sich erst hier miteinschiffte; eine Kartenskizze auf S. 117 veranschaulicht den Weg des Schiffes. Dem Charakter der Reise entsprechend, wird besonders die Gottesdienstordnung während der Seereise eingehender geschildert, unter Mitteilung der an den einzelnen Tagen gehaltenen Predigten. Ausführlich werden dann S. 128—258 die Ereignisse des

features that were supposed to be sure signs of ante-Nicene origin — the persecutions, the Sabellianism and the Patripassianism — are now recognized as being referable to southern Gaul in the fifth century!' Nun sind das genau die Momente, die in unseren Traktaten zur Geltung kommen Also ‚sure signs of ante-Nicene origin'?

[1]) Nach Rom und Jerusalem. Erste deutsche Männerwallfahrt im Jubel-Jahre 1900. Bericht des Deutschen Pilger-Komitees. Köln, Kommissionsverlag von Heinrich Theissing, 1902.

Aufenthaltes in Jerusalem vom 4. bis 12. April 1910 beschrieben, darin S. 177—203 die am 10. April erfolgte Kirchweihe selbst, mit einem sich anschließenden Rückblick auf die Baugeschichte des Mariendomes S. 203 ff. Weiter S. 261—305 der Aufenthalt in Galiläa: Karmel, Nazareth, See Genesareth, Tabor. Bei der Schilderung der Reiseerlebnisse fehlt es auch nicht an humorvollen Zügen, die auch dem unbeteiligten Leser Freude machen. Für die eingehendere Beschreibung der heiligen Stätten Jerusalems wird auf den ‚Jerusalempilger' des Verfassers verwiesen[1]), der sich in den Händen der Pilger befand. Bei der Rückreise (Abfahrt von Haifa 15. April) nimmt nach einem kurzen Aufenthalt in Athen am 19. April (S. 316 ff.) die Schilderung des Aufenthaltes in Rom vom 22. bis 25. April den größten Raum ein, S. 342—492, mit der bedeutsamen Audienz beim Hl. Vater am 25. April, S. 452 ff. Dieser Teil des Buches bietet anziehende Beschreibungen der Peterskirche und der Kunstschätze des Vatikans, dann insbesondere der wichtigsten anderen Kirchen Roms, unter denen der deutsche Leser gern die Abbildung und Beschreibung der Titelkirchen der beiden deutschen Kardinäle von Köln und Breslau finden wird. Über 150 Illustrationen, teils Porträts, teils Ansichten, dienen zur Veranschaulichung der Reise und zur Belebung der Erzählung. Wenn das schön ausgestattete Werk, dessen Reinertrag in die Kasse des Deutschen Vereines vom hl. Lande fließt, zunächst ein bleibendes Andenken für die Teilnehmer an der großen Wallfahrt sein soll, so werden ihm auch weitere Kreise ein lebhaftes Interesse entgegenbringen; die Schilderungen des erfahrenen Führers und Organisators wiederholter Jerusalemreisen werden auch jedem, der sich selbst zu einer solchen vorbereiten will, von großem Nutzen sein können; und als offizieller, mit allem authentischen Material belegter Bericht über eine für die deutschen Katholiken hochbedeutsame Begebenheit wird das schöne Buch auch seinen bleibenden geschichtlichen Wert behalten.

Aachen. Dr. Friedrich Lauchert.

---

[1]) Der Jerusalempilger. Ein Wegweiser nach dem hl. Lande und zu den hh. Stätten. Von Dr. Franz Düsterwald, Domkapitular. Köln, Kommissionsverlag von Heinrich Theissing. 1910.

Kleinere Mitteilungen. 1. In aller Stille und Verborgenheit feierte der apost. Protonotar und Domkapitular Prof. Dr. Konstantin Gutberlet, einer der hervorragendsten Gelehrten der katholischen Gegenwart, am 25. Mai d. J. in Fulda sein fünfzigjähriges Priesterjubiläum. Aus diesem Anlaß veröffentlicht Dr. Karl A. Leimbach eine kurze Lebensskizze des Jubilars. (Konstantin Gutberlet. Eine Lebensskizze zu seinem goldenen Priesterjubiläum, entworfen von Dr. Karl A. Leimbach. Fuldaer Aktiendruckerei 1911, 74 S.). — Dem bescheidenen Sinne des Gefeierten Rechnung tragend begnügt sich der Verfasser, nur kurz in einfacher chronologischer Aufreihung die wichtigsten Tatsachen aus seinem Leben zu berichten. Mit Geschick bedient er sich gelegentlich der eigenen Äußerungen und Worte des Gelehrten, um seinen Charakter und seine wissenschaftliche Tätigkeit zu kennzeichnen. So erhellt der fromme Sinn, der edle Charakter Gutberlets so schön aus den angeführten Briefen, welche er als Zögling des Germanikums von Rom aus seinen Eltern schrieb und in welchen er mit schlichten, herzlichen Worten seine Freuden und Leiden schildert, die wichtigsten Ereignisse in Rom beschreibt und seine Angehörigen in ihren Heimsuchungen tröstet. Die Bedeutung seiner literarischen Tätigkeit, die Intentionen, welche ihn dabei leiteten, vor allem sein Bestreben, die ältere Spekulation mit den exakten Forschungen der Neuzeit in Einklang zu bringen und in den zwischen den katholischen Gelehrten selbst auftauchenden Meinungsverschiedenheiten versöhnend zu vermitteln, wird durch mehrere Zitate aus den Einleitungen zu seinen großen philosophischen und apologetischen Werken sowie durch die fast ganz abgedruckte Rezension des Eggerschen Werkes „Absolute oder relative Wahrheit in der heiligen Schrift" treffend gekennzeichnet. — Den Abschluß der Schrift bildet ein genaues Verzeichnis aller Schriften und Abhandlungen Gutberlets, welches allein volle 10 Seiten ausfüllt, und dem Leser die Allseitigkeit seines Geistes sowie seine ungeheuere Arbeitskraft anschaulich vor die Augen führt.

Doch wird nicht bloß der Gelehrte gewürdigt. ‚Die größte Hochschätzung', so schließt der Verfasser, ‚verdient nicht zuletzt der Priester Gutberlet, der durch seine Frömmigkeit und durch seine treu kirchliche Gesinnung stets ein leuchtendes Vorbild für seine Schüler und Mitbrüder gewesen ist'. Das geschmackvoll ausgestattete und mit 10 Illustrationen versehene Büchlein wird wohl auch in weiteren Kreisen zur Hochschätzung des Gelehrten beitragen und seinen zahlreichen Freunden auch außerhalb der Fuldaer Diözese zum schönen Andenken werden.

2. Die elfte Auflage des H. Denzingerschen *Enchiridion symbolorum, definitionum et declarationum de rebus fidei et morum*, welche wieder von Cl. Bannwart S. J. besorgt wurde, bringt außer der Vermehrung und Verbesserung des ,Clavis Concordantiarum' alle wichtigen Erlässe, die seit der Enzyklika gegen den Modernismus vom 7. September 1907 unter Pius X erflossen sind, vor allem die Entscheidungen der päpstlichen Bibelkommission betreffs des Johannesevangelium, des Buches Isaias, der ersten drei Kapitel der Genesis und der Psalmen, die Bestimmung über das Alter der Erstkommunikanten, dann aus dem Motu proprio ,Sacrorum antistitum' vom 1. September 1910 den Antimodernisteneid. Außerdem sind einige ältere Dokumente hinzugefügt, von welchen besonders die epist. Julii I ad Antioch. und die Canones Conc. Sardicensis für den Primat von Wichtigkeit sind. Auch diese sind am Schlusse hinzugefügt, so daß die Marginalnummern derselben wie in der früheren Auflage blieben, was für das Zitieren gewiß von Vorteil ist. — Ob es nicht praktisch wäre, in den neuen Auflagen diejenigen Dokumente, welche zweifellos einen unfehlbaren Charakter haben, vor den anderen irgendwie, zB. durch Druck hervorzuheben? Sp.

3. Die Allgemeine Verlags-Gesellschaft m. b. H. Berlin-München-Wien gibt im Verlaufe dieser Jahre ein hervorragendes Werk heraus, das auch den katholischen Theologen interessieren wird. Das Werk trägt den Titel: ,Der Mensch aller Zeiten. Natur und Kultur der Völker der Erde'. Es dürfte etwa 40 Lieferungen (à M 1) umfassen, von denen bis jetzt 5 erschienen sind. Es will den jetzigen Menschen in seinen zwei großen Gruppen der Kultur- und Naturvölker in einem großen, anschaulichen Bilde vorführen, dann aber auch darlegen, wie sich wohl die einzelnen Rassen und Völker aus ihren Uranfängen den geistigen und körperlichen Eigentümlichkeiten nach entwickelt haben mögen. Die Verfasser des Werkes sind: der katholische Priester Dr. Hugo Obermaier, früher Dozent für menschliche Urgeschichte an der k. k. Universität in Wien, jetzt Professor für das gleiche Fach an dem neu errichteten Institut für die Urgeschichte des Menschen in Paris, der bekannte Anthropolog Dr. Ferdinand Birkner, Professor an der Universität München, ferner 3 Patres von St. Gabriel bei Mödling-Wien, P. Wilhelm Schmidt, Herausgeber der Internationalen Zeitschrift ,Anthropos' und die Patres Ferdinand Histermann und Theodor Stratmann, Redakteure der gleichen Zeitschrift. So ist die Herausgabe dieses Werkes sicher in berufene Hände gelegt. ,Der Mensch

aller Zeiten' ist wohl das erste größere Werk, das von Gelehrten, die die christliche Weltanschauung vertreten, über diese Fragen geschrieben wird. Bei der Bedeutung, die dieselben — manche speziell für den Apologeten — heutzutage haben, wäre ein solches Werk schon längst notwendig gewesen, damit man nicht immer auf die getrübten Quellen solcher angewiesen sei, die nicht auf christlicher Grundlage stehen. ,Der Mensch aller Zeiten' stellt die natürliche Fortsetzung des Werkes ,Himmel und Erde' (ebenfalls Allgemeine Verlags-Gesellschaft, 2 Bde in Groß-Oktav geb. 38 Mark) dar, das in populärer Weise und glänzender Ausstattung alles vorführt, was man heute über die Wohnung des Menschen im weitesten Sinne — Welt und Erde — weiß und über deren Entwicklung vermutet. — Die Ausstattung der bis jetzt erschienenen Lieferungen ist wie jene von ,Himmel und Erde' als mustergültig zu bezeichnen. H.

4. Bei Felizian Rauch, Innsbruck erscheint soeben die 2. Auflage von Dr. Josef Donat, Freiheit der Wissenschaft. Gr. 8. XII. 520 S. Brosch. K 4.80, geb. K 5.80. Daß der Kampf gegen die katholische Wissenschaft als eine angeblich unfreie fortdauert, zeigt der heftige Sturm, den der Modernisteneid allenthalben hervorgerufen hat. Donats Buch bietet nach dem Ausdrucke eines Rezensenten der ersten Auflage ein bleibendes Arsenal der besten Waffen für den Kampf gegen die modernen Schlagwörter, mit denen katholisches Wissen zurückgeschlagen und unmöglich gemacht werden soll. H.

5. Eine Sammlung neuer auf Sittlichkeit, Religion und Volkswohl bezüglicher Tatsachen und Belege aus Tages- und Wochenblättern Deutschlands, Österreichs und der Schweiz erscheint seit Beginn dieses Jahres monatlich in Luzern unter dem Titel Waffen der Wahrheit (redigiert von Kurat A. Laub, Verlag Räber u. Cie, Preis 5 M 6 Fr jährlich). Eine für katholische Vereins- und Versammlungsredner, Schriftsteller usw. geradezu ausgezeichnete Materialiensammlung. Zur Verwertung der wissenschaftlichen Beiträge der Tagesblätter für eigentlich wissenschaftliche Zwecke wäre es nötig, eine gewisse Vollständigkeit zu erstreben. F.

6. Soeben beginnt eine Neuausgabe der Kösel'schen Bibliothek der Kirchenväter, herausgegeben von den Professoren Bardenhewer, Schermann und Weymann. Sie soll in 60 Bänden eine Auswahl patristischer Werke in deutscher Übersetzung bringen und zwar jährlich 10 Bände (Subskriptionspreis 160 M oder 2.70 M für den Band). Wie man hört, oll der hl. Augustin mit seinem großen Werke ,De

Civitate Dei' den Anfang machen. Daß das große Unternehmen in 2. vermehrter Auflage erscheinen kann (neu die altarmenische Literatur), ist gewiß ein erfreuliches Zeichen. F.

7. Wie wir erfahren, wird über die Vorträge und Debatten der jüngst in Wien veranstalteten Sozialen Woche in der nächsten Zeit ein gedruckter Bericht veröffentlicht werden. Die Herausgabe besorgt die Zentralstelle des katholischen Volksbundes für Österreich, Wien I Predigergasse 5. Das Buch verdient das Interesse aller Freunde einer christlichen Sozialreform.

Mit Genehmigung des fürstbischöflichen Ordinariates von Brixen und Erlaubnis der Ordensobern.

Register

zum Jahrgange 1911 (Band XXXV)

Jeder von einem Mitarbeiter gelieferte und unterzeichnete Beitrag ist im Register unter dessen Namen als Abh(andlung) oder als Rez(ension) oder als Anal(ektenbeitrag) bezeichnet.

Druckfehler-Berichtigung

S. 68 Zeile 9 v. u.: statt Salsmann lies Salsmans
S. 70 Zeile 6 v. u.: statt ‚mit einer Unterscheidung' lies ‚mit Nein'
Zeile 3 v. u.: statt ‚aber sie sei erlaubt', lies ‚sie sei nicht erlaubt'
S. 71 Zeile 13 v. u.: statt Komma lies Strichpunkt
S. 337 Überschrift: statt 268 lies 258
S. 345 Überschrift: statt 245 lies 258
S. 447 Überschrift: statt 474 lies 447
S. 534 Zeile 5 v. u. (d. h. vom Großgedruckten): streiche ‚nicht'
S. 597 Zeile 11 v. o.: statt einige lies einigen.

Literarischer Anzeiger der „Zeitschrift für kath. Theologie“ *)

Nr. 129. **1911.** Innsbruck, 15. Sept.

Bei der Redaktion eingelaufen seit 1. Juni 1911:

Abhandlungen, Neutestamentl. Herausg. von Dr. M. *Meinertz.* Münster i. W. III. Band 4. Heft: Der Diakon Stephanus von Dr. Rud. *Schumacher.* (XI, 136) M 3.70. Münster i. W. 1911, Aschendorff.

Abhandlungen, Kirchenrechtliche. Herausgeg. von Dr. Ulrich *Stutz.* Stuttgart, Enke. 73. u. 74. Heft: Die Entwicklung des städtischen Patronats in der Mark Brandenburg. Ein Beitrag zur Geschichte der kirchl. Lokalverwaltung von Dr. Joh. *Niedner.* (VI, 286) M 10.—.

Ah, Joseph Ignaz von, Ausgewählte Predigten und Predigt-Entwürfe. Mit einem Vorwort von Dr. J. Beck. 16. 17. 18. 19. 20. Lieferung. Stans 1911, Hans von Matt. à F 1.

Aichner Dr. Simon, Fürstbischof von Brixen, Predigten. 1. Bd. Eucharist. Predigten. (VIII 384) K 4.00. — Stille Stunden. Exerzitienworte. (254) K 1.80. Beide hsg. v. P. Thomas Gerster O. Cap. Brixen 1911, Tyrolia.

Arens Bernard S. J., Der Sohn des Mufti. Eine Erzählung aus dem Morgenlande. Mit 6 Bildern. (VIII, 124) Freiburg u. Wien 1911, Herder. Geb. M 1.—, K 1.20.

— — Die Lektüre. (VIII, 138) Ebda. M 1.50, K 1.80.

Banz P. Plazidus, Gold, Edelsteine und Perlen, oder die Zeremonien und Gebete bei der hl. Messe. (240) Einsiedeln 1911, Benziger. Geb. K 3.60.

Baur Benedikt O. S. B., Klarheit und Wahrheit. Eine Erklärung des Antimodernisteneides. (VIII, 161) Freiburg u. Wien 1911, Herder. M 1.80, K 2.16.

Beetz Friedrich, Engel und Erstkommunikant. Unterrichts-, Übungs- und Gebetbüchlein für die kleinen Erstkommunikanten. Mit 39 Bildern. (VIII, 198) Freiburg u. Wien 1911, Herder. M 1.20, K 1.44.

Behm Johannes, Die Handauflegung im Urchristentum, nach Verwendung, Herkunft und Bedeutung in religionsgeschichtl. Zusammenhang untersucht. (VIII, 207) Leipzig 1911, A. Deichert. M 4.50.

Blätter, Katechetische. Herausg. v. Dr. Jos. Göttler und Heinrich Stieglitz. Kempten, Kösel. Jährl. M 4.—. 37. Jg.

Boedder Bern. S. J., Theologia naturalis sive philosophia de Deo in usum scholarum. Ed. III. aucta et emend. (XIV, 414) Friburgi et Vindobonae 1911, Herder. Brosch. M 4.20, K 5.00.

Brakmann s. Regesta.

---

*) Da es der Redaktion nicht möglich ist, alle eingesendeten Schriften in den Rezensionen oder Analekten nach Wunsch zu berücksichtigen, so fügt sie jedem Quartalhefte ein Verzeichnis der eingelaufenen Werke bei, um sie zur Anzeige zu bringen, mag nun eine Besprechung derselben folgen oder nicht. Eine Rücksendung der Einläufe findet in keinem Falle statt.

Bredow Karl von, Katholisch oder protestantisch? (63) Aachen 1911, Ign. Schweitzer.

Bremscheid Matthias, O. Cap., Was macht die Frömmigkeit liebenswürdig u. fruchtbar? Erwägungen. (144) Mainz 1911, Kirchheim. M 1.20.

Cathrein Viktor S. J., Glauben und Wissen. Eine Orientierung in den religiösen Grundproblemen der Gegenwart für alle Gebildeten. 4. u. 5. verm. Aufl. (X 306) Freiburg u. Wien 1911, Herder. M 3.—, K 3.60.

— — Moralphilosophie. Eine wissenschaftliche Darlegung der sittlichen, einschließlich der rechtlichen Ordnung. V. neu durchgearbeitete Auflage. 1. Band. — Allgemeine Moralphilosophie. (XVI, 628). 2. Band. — Besondere Moralphilosophie. (XII, 769) Freiburg u. Wien 1911, Herder. M 20, K 24.

Clemens P. K., Die Liebe des Gekreuzigten. Betrachtungen über das bitt. Leiden U. H. u. Heilandes Jesu Christi. IV. Aufl. (XXVIII, 686) Mainz 1911, Kirchheim. M 6.—.

Cohausz Otto S. J., Klippen der Zeit. I. Das moderne Denken oder die moderne Denkfreiheit und ihre Grenzen. (136) Köln 1911. Bachem. M 1.80.

Deimel Dr. Theodor, Christliche Römerfunde in Carnuntum. Kirchengeschichtlich-archäologische Studie. Ein Beitrag z. Erforschung der älteren kirchengeschichtlichen Periode Niederösterreichs zur Zeit d. Römerherrschaft. (Studien u. Mitteil. aus d. kirchengeschichtlichen Seminar der theol. Fak. d. k. k. Universität Wien. 8. Heft.). (VIII, 60) Wien 1911, Mayer. K 1.40.

De Jongh, L'ancienne Faculté de Théologie de Louvain au premier siècle de son existence (1432—1540). Ses débuts, son organization, son enseignement, sa lutte contre Érasme et Luther. Avec des documents inédits. (416) Louvain 1911, Bureaux de la Revue d'histoire ecclésiastique. F 6.

Doering-Dachau Dr. Oscar, Berühmte Kathedralen des Mittelalters (Die Kunst dem Volke. Nr. 5) (44) München 1911, Allg. Vereinigung f. christl. Kunst. M —.80, K 1.—, 20 Exemplare M 0.50, K 0.60 pro Exemplar.

D'Herbigny Mich., Un Newman Russe Vladimir Soloviev (1853—1900). (XVIII, 336) (Publications de la Bibliothèque Slave de Bruxelles Série A) Paris 1911, Beauchesne. Fr 3.50.

Döller Dr. Joh. s. Zeitfragen, biblische.

Drinkwelder Otto, Meßandachten im Geiste des römischen Meßbuches, II. Teil. Klagenfurt 1911, St. Josef-Bücherbruderschaft.

Dröder, P. Obl. M. J., Des Kindes erstes Kommunionbuch. Mit Belehrg. über die hl. Messe, die hl. Beichte und das hlgst. Altarsakrament, mit Kommunionandachten und Besuchungen für jeden Tag der Woche. (240) Kevelaer 1911, Butzon u. Bercker. Geb. M —.70.

— — Eucharistisches Liebesopfer. Ein vollständiges Gebet- u. Erbauungsbuch, bes. z. Verehrg. des allerhlst. Altarssakr. Nach den Lehren u. Schriften der Heiligen u. erleucht. Geisteslehrer. Mit bes. eucharistischen Nachmittagsandachten. (575) III. Aufl. Ebda. M 1.80.

Etudes Franciscaines. Revue mensuelle publiée par les Frères-Mineurs Capucins. (Admin.: Libr. J. de Gigord Paris 6e, 15 Rue Cassette). Freiburg Herder. 13e année.

Eymieu Antonin, Le Naturalisme devant la science. (XII, 365) Paris 1911, Perrin. Fr 3.50.

Faßbinder Franz, Eichendorffs Lyrik. Eine Studie zur Analyse ihrer Stoff- und Motivkreise. (130) Köln 1911, Bachem. M 1.80.

Faulhaber Michael, Bischof von Speyer, Priester und Volk und unsere Zeit. Rede auf dem Katholikentag von Mainz am 7. August 1911. Einzig autorisierte Ausgabe. Mainz 1911, Kirchheim. (20 S.) M 0.30.

Fell Georg S. J., Der Mailänder Dom u. seine Sehenswürdigkeiten. Mit 10 Abbild. im Text u. 15 Illust. im Anhang. (132) Regensburg 1911. Friedr. Pustet.

Fillion L. Cl., Les étapes du Rationalisme dans ses attaques contre les Évangiles et la vie de N.-S. Jésus-Christ. (364) Paris 1911, Lethielleux. F 3.50.

Frank Oswald, Deutschland und die Modernismusbewegung. Zur neudeutschen Kirchengeschichte. (64) Wiesbaden 1911, Herman Rauch. M 0.75.

von der **Fuhr**, Dr. W., Der erste Religionsunterricht im Elternhause. Erklärung der Gebete und Lehrstücke des kleinen kath. Katechismus. (90) Köln 1911, Bachem. M —.50.

— — Erklärung des kleinen katholischen Katechismus. Katechet. Behandlung der Gebete und Lehrstücke sowie der Religionslehre, Belehrung über die hl. Messe, Anleitung zur ersten Beichte und Einführung in das Kirchenjahr. (192) Ebda. M 3.—.

Gatterdam Bonif. O. S. B., Aloisius-Büchlein enthaltend die sechs aloisianischen Sonntage, Gebete, Meß- und Kommunionandacht zu Ehren des hl. Aloisius, nebst einem Tugendspiegel für die Jugend. (144) Einsiedeln 1911, Benziger. Geb. M —.60, K —.75.

Gatterer Dr. Michael S. J., Katechetik. Hsg. von Dr. Franz **Krus** S. J. II. verbesserte Aufl. (VI, 389) Innsbruck 1911, Rauch. K 4, M 3.40.

Gaudeau Bernard, La »Fausse démocratie« et le Droit naturel. (136) Paris 1911, Aux Bureaux de la Foi Catholique, Rue Vaneau 25.

Gebete, Die notwendigsten zum Auswendiglernen für die katholischen Schulkinder, nebst einem Anhang: Das christliche Kirchenjahr. 6. verbess. Aufl. (29) Freiburg u. Wien 1911, Herder. M —.12, K —.14.

Gozzi Arthurus, Disputationes theologiae moralis methodo positiva-scholastica-casuistica confectae ex fontibus S. Thomae Aquinatis et S. Alphonsi M. de Ligorio et exprobatis recentioribusque auctoribus desumptae. Novissimis actis S. sedis, dispositionibus iuris Italici, Gallici, Austriaci, Germanici, Hispani, Argentini decretisque concilii plenarii Americae Latinae accommodatae in republ. Argentina in collegio Propagandae Fidei (S. Caroli) traditae. Vol. I. De act. humanis, de conscientia, de legibus, de vitiis atque peccatis et de virtutibus theologicis. (316) Taurini 1911, P. Marietti.

Grabmann Dr. Martin, Der Modernismns. Separatabdruck aus d. ,Christlichen Schule' 1911 Heft 4—6. Eichstätt 1911, Ph. Brönnersche Buchdruckerei (P. Seitz). M —.40.

Gřiwnacký Ernestus, O. S. B., Hermeneutica biblica. (100) Brunae 1911, Typogr. Benedictionorum Rajhr. K 2.30.

Hamm Franz, Die Schönheit der katholischen Moral. Vorträge zur Einführung in ihre Geschichte. (135) (Apologetische Tagesfragen. 9. Heft.) M. Gladbach 1911, Volksvereins-Verlag. M 1.20.

Hanuy Franc. s. Pazmany.

Häring Dr. Otto O. S. B., Lasset die Kleinen zu mir kommen! Des Kindes erstes Beicht- u. Kommunionbüchlein. Mit vielen Bildern. (256) Einsiedeln 1911, Benziger. Geb. M 0.50, F 0.65, K 0.60.

Hattler Franz S. J., Blumen aus dem Kath. Kindergarten. Kinderlegenden vom Verfasser selbst aus seinem größeren Werke ‚Kath. Kindergarten' ausgewählt. Mit vielen Bildern. 11. u. 12. verbesserte Aufl. hsg. v. Arno Bötsch S. J. (VIII, 242) Freiburg u. Wien 1911, Herder. M 1.20, K 1.44.

Heer Dr. Jos. Michael (Biblische u. Patristische Forschungen. 1. Heft) Ein karolingischer Missions-Katechismus. Ratio de Cathecizandis Rudibus und die Tauf-Katechesen des Maxentius v. Aquileia u. eines Anonymus i. Kodex Emmeram. XXXIII saec. IX. Freiburg u. Wien 1911, Herder. M 3.—, K 3.80.

Huch Em., Unser Glaube ist ein vernünftiger Glaube. Ein Büchlein für Gläubige, Zweifler und Ungläubige. (181) 4. verb. Aufl. Innsbruck 1911, Verlag d. Kinderfreundanstalt. K 1.30.

Janov Mathiae de, dicti Magister Pariensis, Regulae V. et N. Testamenti primum in lucem ed. Vl. *Kybal*. Vol. III (XXIV, 456) Innsbruck 1911, Wagner.

Kahr Alois, Griechentum und Christentum. Ein offenes Wort über Adolf Bauers Abhandlung ‚Vom Griechentum zum Christentum'. (VIII, 128) Graz u. Wien 1911, ‚Styria'.

Kalender. Katholischer Schulvereins-Kalender f. 1912. Redig v. H. Proschko u. Frz. Eichert. (150) Wien I Stephansplatz 6, Kath. Schulverein, 1911. K 0.60.

Kaulen Franz, Einleitung in die hl. Schrift des Alten und Neuen Testamentes. I. Teil. 5. vollst. neu bearb. Aufl. von Gottfried Hoberg mit sieben Schriftproben im Text und einer Tafel. (XII, 266) (theol. Bibl.) Freiburg u. Wien 1911, Herder. M 4.—, K 4.80.

Kehr s. Regesta.

Koeniger, Dr. Albert Mich., Drei ‚elende' Heilige. Eine kritische Studie (Veröffentl. aus dem kirchenhistorischen Seminar München. III. Reihe Nr. 12) (40) München 1911, J. J. Lentner. M —.90.

Krose H. A. S. J., Kirchliches Handbuch für das katholische Deutschland. 3. Bd. 1910—1911. (XVIII, 441) Freiburg u. Wien 1911, Herder. Geb. M 6.—, K 7.20.

Krus Dr. Franz S. J., Pädagogische Grundfragen. (XI. 450) Innsbruck, Felic. Rauch. M 3.92, K 4.60.

— — Wie kann die Anstaltserziehung zur Sittenreinheit heranbilden? (Eine Ergänzung der Schrift ‚Erziehung zur Keuschheit'). (42) Innsbruck 1911, Fel. Rauch. K —.30.

— — Katechetik s. Gatterer.

Kybal s. Janov.

Labourt J. et P. **Batiffol,** Les odes de Salomon. Une oeuvre chrétienne des environs de l'an 100—120. Traduction française et introduction historique. (VIII, 121) Paris 1911, J. Gabalda.

Le Bachelet Xav. S. J., Bellarmin avant son Cardinalat 1542—1598. Correspondance et documents. XXXIV, 570) Paris 1911, G. Beauchesne. Fr 12.—.

Lauer Herman, Moraltheologie Alberts d. Grossen mit bes. Berücksichtigung ihrer Beziehungen zur Lehre d. hl. Thomas. (XIV, 372) Freiburg u. Wien 1911, Herder. M 6.—, K 7.20.

Löffler Dr. Klemens, Papstgeschichte v. d. französischen Revolution bis zur Gegenwart. (Sammlung Kösel) (VIII, 200) Kempten u. München. 1911, J. Kösel. M 1.—.

Mack Eugen, Der Kelchdiebstahl in d. Moritzkirche. Ein Weihnachtsspiel in 4 Akten. 2. Aufl. (Unter der Fahne des katholischen Jugend-Vereins. 2. Bd.) Rottenburg a. Nekar 1910, Bader. (37) M —.80.

Marx Dr. J., Der Eid wider den Modernismus und die Geschichtsforschung. Eine zeitgemäße Frage. (95) Trier 1911, Paulinus-Druckerei. M 1.50.

Matthias de Janov s. Janov.

Mausbach Dr. Joseph, Die katholische Moral und ihre Gegner. Grundsätzliche u. zeitgeschichtliche Betrachtungen. (VI, 408) Köln 1911, Bachem. M 6.—.

Mayer Dr. Jos. Georg, Geschichte des Bistums Chur. 10., 11. und 12. Lieferung. (192) Stans 1909, Hans von Matt. à F 1.25.

De Meester, D. Placide O. S. B., Études sur la theologie orthodoxe 1re série (II, 117) (Extrait de la Revue bénédictine) Abbaye de Maredsous 1911. Fr 4.

Meschler Moritz S. J., Der göttliche Heiland. Ein Lebensbild, der studierenden Jugend gewidmet. 3. verb. Aufl. (XIX, 683) Freiburg u. Wien 1911, Herder. M 5, K 6.

Mey Gustav, Vollständige Katechesen für die untere Klasse der kath. Volksschule; zugleich ein Beitrag zur Katechetik. (XVI, 476) 13. verb. u. verm. Aufl. Freiburg u. Wien 1911, Herder. M 3.50, K 420.

— — Meßbüchlein für fromme Kinder. Mit Bildern v. Ludwig Glötzle. 30. verb. Aufl. (143/54) Ebda. M —.40, K —.48. Dasselbe mit Einleitung M —.75, K —.90. Einleitung allein M —.25, K —30.

Micheletti M., De Superiore Communitatum Religiosarum. Manuale asceticum, canonicum ac regiminis iuxta S. S. R. R. Congregation. novissimas leges digestum. (XVI, 656) Romae 1911, Pustet. L 8.—.

— — De Rationae disciplinae in sacris Seminariis. In S. C. decretum et normas pro reformatione seminariorum commentarium. Pars III (XII, 433) Romae 1911, Pustet. L 5.—.

Minichthaler Josef, Heiligenlegenden. Katechetisch bearbeitet. 1. Heft. (VIII, 70) Kempten u. München 1911, Jos. Kösel. M —.80.

Mitteilungen des Instituts für österreichische Geschichtsforschung. Unter Mitwirkung v. A. Dopsch, M. Dvorak u. E. v. Ottenthal redigiert v. Oswald *Redlich*. XXXII. Bd. H. 3. VIII. Ergänzungsband. H. 3. Innsbruck, Wagner.

Morawski Marian S. J., Abende am Genfer See. Grundzüge einer einheitlichen Weltanschauung. Genehmigte Übertragung aus dem Polnischen von Jakob Overmans S. J. (XIV, 259) Freiburg u. Wien 1911, Herder. M 2.20, K 2.64.

Mönnichs Th. S. J., Die Weltanschauung des Katholiken. Für weitere Kreise ältern und neuern Irrtümern gegenübergestellt. (152) Köln 1911, Bachem. M 1.80.

Niedner s. Abhandl. kirchenrechtl.

von **Orelli** Conrad, Allgemeine Religions-Geschichte. II. Auflage in 2 Bänden. Des ersten Bandes 2. und 3. Lieferung. (97—288). Bonn 1911, Marcus u. Weber. à M 2.—.

Palmieri Aur., O. S. A., Nomenclator litterarius theologiae Orthodoxae Russicae ac Graecae recentioris. Vol. 1 fasc. 1 (Aaron—Azarias) (operum academiae Velehrad. t. III). (160) Pragae 1910, sumptibus Academiae Velehradensis.

Pastor bonus. Hsg. v. Dr. C. Willems. Trier, Paulinus-Druckerei. Preis jährlich M 4.—.

Patrologia orientalis, herausg. v. Sr. k. H. Prinzen *Max v. Sachsen*, R. *Graffin*, F, *Nau*. Paris, Firmin-Didot, 56 rue Jacob. Für Deutschl. u. Österreich-Ungarn bei Herder, Freiburg. Tome VI. Fasc. 3. Le Livre des mystères du ciel et de la terre (fin) (éthiopien et français), par S. *Grébaut*. F 6.45 Subskript. F 4.05. — 4. L'Histoire des conciles de Sévère Ibn-al-Moqaffa (arabe, éthiopien et français), par L. *Leroy* et S. *Grébaut*. F 10.45. Subskript. F 6.60. — 5. Vie d'Alexandre l'Acémète (grec et latin), par E. *de Stoop*. F 3.95, Subskript. F. 2.20. — Tome VII F. 5. The Hymns of Severus of Antioch (fin) (syriaque et anglais), par E.-W. *Brooks*. F 12.60, Subscript. F 7.95. — Der Subskriptionspreis ist für den Bogen 60 Cent. Nach Erscheinen des ganzen Werkes wird der Preis auf 95 Cent. erhöht. Les éditeurs publieront chaque année de quatre à huit fascicules de quatre-vingts à deux cents pages chacun (format de Migne), qui seront réunis en volumes de cinq à sept cents pages. Chaque série de dix volumes sera suivie d'une table générale.

Pázmány Petri Cardinalis, ecclesiae Strigoniensis Archi-Episcopi et regni Hungariae primatis, Epistolae collectae. Editae a senatu academico regiae scientiarum Universitatis Budapestinensis. Collectionem et recensionem ex mandato incl. facult. theol. eiusd. Univers. accurante Hanuy Franc. t. II (1629—1637) (XVI, 791) Budapestini 1911, typ. regiae scient. Universitatis.

Pesch Tilmann S. J., Der Soldatenfreund. Geleitbüchlein für katholische Soldaten. Neu hsg. v. einem Divisionspfarrer. (XVI, 268) Freiburg u. Wien 1911, Herder. Geb. M —.65, K —.78.

Piccirelli Josepho S. J., De Catholico dogmate universim. Disquisitio theologica, polemico-critica contra modernistas. (233) Neapoli 1911, Typis M. D'Auria. L 3.—.

Pionier, Der. Monatsblätter für christliche Kunst. Beiblatt der illust. Zeitschrift „Die christliche Kunst". Jährl. M 3.—.

Pohle Joseph, Lehrbuch der Dogmatik in 7 Büchern. Für akademische Vorlesungen und zum Selbstunterricht. 1. Band. 5. verb. Auflage. (Wissenschaftliche Handbibliothek 1. Reihe. Theologische Lehrbücher XX). (XXII, 590) Paderborn 1911, F. Schöningh. M 6.60.

Reck Franz Xav., Das Missale als Betrachtungsbuch. Vorträge über die Meßformularien. 2. Band: Vom Pfingstsonntag bis zum vierundzwanzigsten Sonntag nach Pfingsten. 2. verb. Aufl. (VIII, 406) M 4.80. K 5.76. — 3. Band: Das Commune Sanctorum — Auswahl aus dem Proprium Sanctorum. 2. verb. Aufl. M 7.—. K 8.40. Freiburg u. Wien 1911, Herder.

Regesta Pontificum Romanorum Jubente Regia societate Gottingensi Congessit Paulus Fridol. *Kehr.* Italia pontificia. Vol. V. Aemilia sive provincia Ravennas. (LV, 536) M 20.—. — Germania pontificia. Vol. I pars II. Provincia Salisburgensis et episcopatus Tridentinus auctore Alb. *Brackmann.* M 6.—. Berolini 1911 apud Weidmannos. M 6.

Reinstadler Dr. Seb., Elementa philosophiae scholasticae. ed. 5a et 6a ab auctore recogn. Vol. I. Continens logicam. criticam, ontologiam cosmologiam. (XXVII 499). Vol. II. Continens anthropologiam theologiam naturalem, ethicam (XXVIII. 496) Friburgi 1911, Herder. M 6.—, K 7.20.

Rieder Dr. Karl, Frohe Botschaft in der Dorfkirche. Homilien für Sonn- und Feiertage. (XIV, 275) Freiburg u. Wien 1911, Herder. M 3—, K 3.60.

Sauren J., Des Kindes erstes Gebetbuch. Neue Aufl. mit Beicht- und Kommunionandacht sowie auf das Erstkommunikantendekret bezug nehmenden Belehrungen über die beiden Sakramente der Buße und des Altares. (192) Kevelaer, Butzon u. Bercker. Geb. M —.40.

Schäfer Dr. Jak., Die Parabeln des Herrn in Homilien erklärt. 2. verb. Aufl. (XII, 576) Freiburg u. Wien, 1911. Herder. M 5.40, K 6.48.

Scheicher Josef, Erlebnisse und Erinnerungen. 5. Band. Aus dem politischen Leben 2 (IV, 540) Wien 1911, Carl Fromme. K 4.50.

Scherer Jokob, Warum liebe ich meine Kirche? Ein Weckruf für Jugend u. Volk. (176) Einsiedeln 1911, Benziger. Geb. i. Leinwand K 2.75.

Schiefer Josef, Methodik des gesamten Religionsunterrichts in der Volksschule unter Miteinbeziehung der Mittelschule auf Grund der neuzeitlichen Anforderung und methodischen Fortschritte. Mit einem Geleitswort von D. Göttler. (XVI, 148) Köln 1911, Bachem. M 2.20.

Schlögl Dr. Nivard O. Cist., Die Bücher d. Könige (drittes u. viertes, Hebr. erstes u. zweites). Die Bücher der Chronik (Kurzgefasster wissenschaftlicher Commentar zu d. hl. Schriften d. Alten Testamentes auf Veranlassung d. Leo-Gesellschaft. Abt. I, Band III, II. Hälfte) (738) Wien 1911, Mayer. K 16.—.

Schmidt P. Leopold, Der hl. Ivo, Bischof v. Chartres. (Studien und Mitteil. aus dem kirchengeschichtlichen Seminar d. theol. Facultät d. k. k. Universität in Wien). (VIII, 129) Wien 1911, Mayer. K 2.40.

Schmidtke Alfred, Neue Fragmente u. Untersuchungen zu den Judenchristlichen Evangelien. Ein Beitrag zur Literatur u. Geschichte der Judenchristen. (IV, 302) Leipzig 1911, J. G. Hinrichs. M. 10.—.

Schultes P. Reginald O. P., Was beschwören wir im Antimodernisteneid? Theologische Erklärung des Antimodernisteneides. (V, 85) Mainz 1911, Kirchheim. M 1.50.

Schumacher s. Abhandlungen Neutestl.

Schütz Leopold, Anleitung zur würdigen Feier der sechs aloisianischen Sonntage (95) Einsiedeln 1911, Benziger. M —.20, K —.25,

Schwamborn Dr. Gregor, Kirchengeschichte in Quellen u. Texten. II. Teil: Die Neuzeit (VIII, 176) Neuß a. Rh. 1911, Rutz Lud. (L. Tinner). M 2.80.

Sladeczek Andreas, Kurzer Abriß der Kirchengeschichte f. kathol. Schulen. (IV, 59) 6. Auflage. Freiburg u. Wien 1911, Herder. M —.40, K —.48.

Sleumer Albert, Index Romanus. Verzeichnis sämtlicher auf dem römischen Index stehenden deutschen Bücher desgleichen aller wichtigen fremdsprachlichen Bücher seit dem Jahre 1750. (141) 5. verm. Aufl. Osnabrück 1911, G. Tillmeyer. M 1.50.

Stadnicki Dr. Karl, Graf von Zmigród, Die Schenkung Polens an Papst Johannes XV. (um das Jahr 995), mit einer Karte. (XVI, 104) Freiburg (Schweiz) 1911, O. Gschwend, Universitätsbuchhandlung. M 2.50.

Stieglitz Heinrich. Schulbibel (Das Neue Testament). Bilderschmuck nach J. v. Führich. (XII, 208) Kempten u. München 1910, J. Kösel. M 0.75.

Stöckl Dr. Albert, Grundriß der Geschichte d. Philosophie. Ein Auszug aus dem Lehrbuch d. ‚Geschichte d. Philosophie' desselben Verfassers. 2. verb. u. bis auf die neueste Zeit fortgesetzte Aufl. Herausg. von Dr. Anton Kirstein. (XIV, 345) Mainz 1911, Kirchheim. M 4.80.

Stockums Wilhelm, Die Unveränderlichkeit des natürlichen Sittengesetzes in der scholastischen Ethik. Eine ethisch-geschichtliche Untersuchung. (Freiburger theolog. Studien 4. Heft) (XII, 166) Freiburg u. Wien 1911, Herder. M 3—, K 3.60.

Straubinger Dr. Heinrich, Grundprobleme der christlichen Weltanschauung. (VIII, 142) Freiburg u. Wien 1911, Herder. M 1.60, K 1.92.

Studien, Biblische, Herausgeg. v. Dr. Otto *Bardenhewer* in München XVI. Band, 3. u. 4. H.: Die Dauer der Lehrtätigkeit Jesu nach d. Evangelium des hl. Joh. untersucht von Jo M. *Pfättisch* O. S. B. (VIII, 184) Freiburg u. Wien 1911, Herder. M 5. K 6.

Texte, Kleine für Theologische u. Philologische Vorlesungen u. Übungen. Herausg. v. Hans *Lietzmann*. Auswahl aus Abraham a. s. Clara, herausg. von Dr. Karl *Bertsche*. (47) Bonn 1911, Marcus u. Weber. M 1.—.

Thurston H. S. J., The Coronation Ceremonial. Its true history and meaning. 2 and rev. ed. (131) London 1911, Catholic Truth Society. Sixpence.

Tissier Joseph, Les femmes du Monde. (IX, 318) Paris 1911, Téqui Pierre. Fr 3.50.

Ugarte Eust. S. J., Espana Eucaristica. Tradiciones eucaristicas espanolas. (365) Madrid 1911, Impr. del asilo de huérfanos d. S. C. de J.

Vandepitte Ch. D. H., Conférences à la Jeunesse des Écoles. Serie I. Grandes vérités du salut et devoirs d'état (VIII, 232). Série II. Devoirs envers dieu et envers le prochain. (212) Série III. Devoirs envers nous-mêmes. (246) Paris 1911, Téqui. à Fr 2.—.

Vaughan Msgr. John, Gefahren der Zeit. Autorisierte Übersetzung aus dem Engl. von Hertha A. Schultz. (VIII, 188) Mainz 1911, Kirchheim. M 1.80.

Vosen Dr. Herm. et **Kaulen** Dr. Fr., Rudimenta linguae Hebraeicae Scholis publicis et domesticae disciplinae brevissime accommodata. Nona ed. quam recognovit et auxit Jac. *Schumacher*. (XII, 172) Friburgi et Vindobonae 1911, Herder. M 2.—, K 2.40.

Weingärtner Dr. Georg, Das Unterbewußtsein. Untersuchung über die Verwendbarkeit dieses Begriffes in der Religionspsychologie. (VIII, 158). Mainz 1911, Kirchheim. M 2.50.

Welt, Alte u. Neue. Illustriertes kath. Familienblatt zur Unterhaltung u. Belehrung. Einsiedeln, Benziger. Preis pro Heft M 0.35 — F 0.45 — K 0.45. 45. Jahrg.

Westermayer Anton, Bauern-Predigten auf alle Sonntage des Kirchenjahres nebst einer Allerseelen- und Primiz-Predigt. (IV, 534) 4. verb. Auflage. Regensburg 1911, G. J. Manz. M 6.—.

Wibbelt Dr. Augustin, Mein erstes Beicht- und Kommunionbüchlein. (128) Kevelaer 1911, Butzon und Berker. Geb. M —.45.

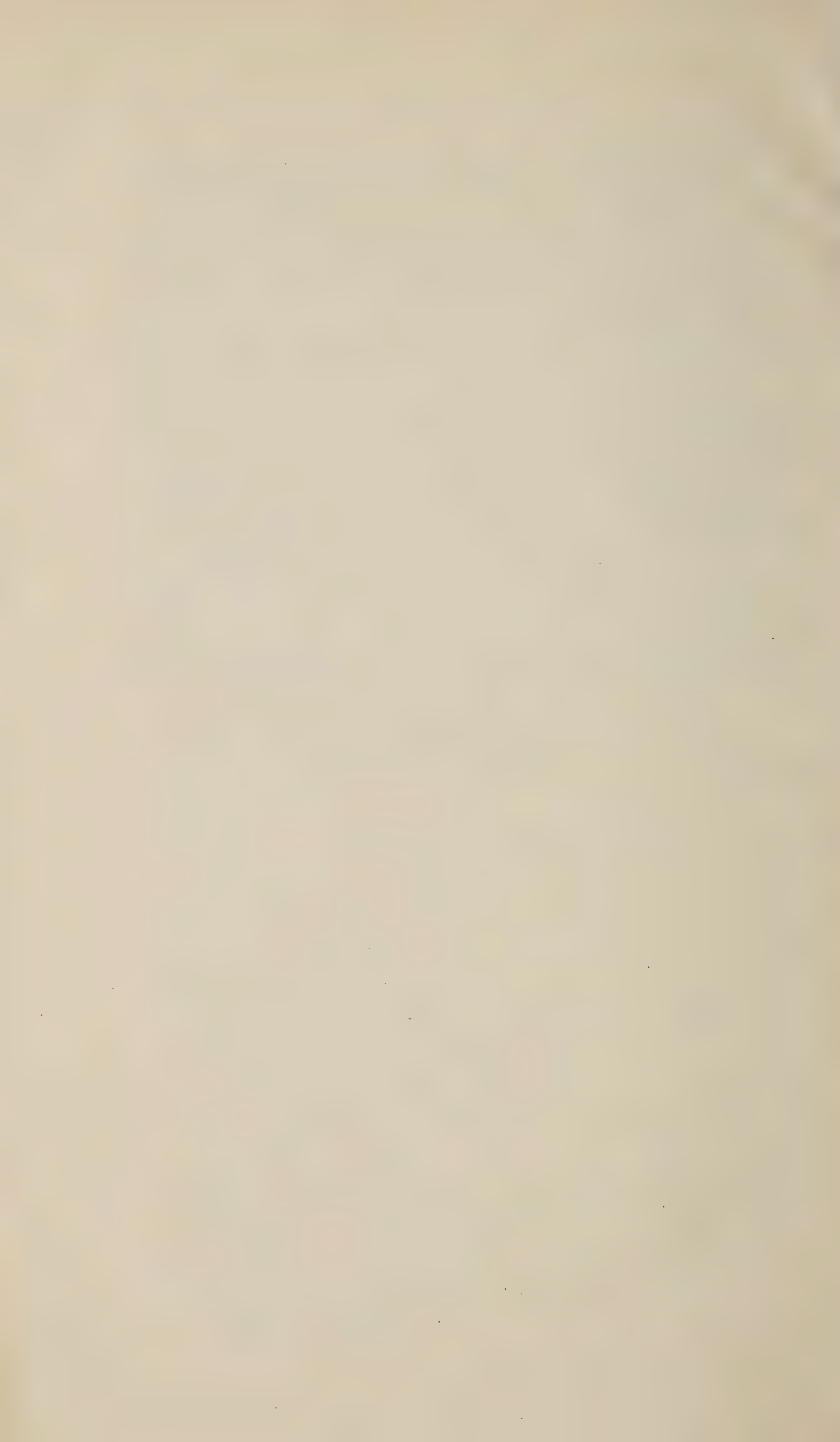
Wolf Maternus O. S. B., Messianische Weissagungen. Aus dem massoretischen u. Vulgata-Texte f. akademische Übungen zusammengestellt. 102) Trier 1911, Mosella-Verlag.

Wünsche Aug., Der Kuss in Bibel, Talmud und Midrasch. (59) Breslau 1911, M. & H. Marcus. M 2.—.

Zapletal O. P., Der Schöpfungsbericht der Genesis (I, 1—2, 3) mit Berücksichtigung der neuesten Entdeckungen und Forschungen. 2. verb. Aufl. (IV, 149) Regensburg 1911, G. J. Manz. M 3 20.

Zeitfragen, Biblische, Herausg. v. Dr. Joh. Nikel u. Dr. Ignaz Rohr. 4. Folge, 6/7 Heft: Die Messiaserwartung im Alten Testament (80) von Dr. Joh. Döller. 1. u. 2. Aufl. Münster i. W. 1911, Aschendorff. M 1.—.

Zwior Johannes, Einführung in die lateinische Kirchensprache zum Gebrauch für Frauenklöster und andere religiöse Genossenschaften. (VIII, 88) Freiburg u. Wien 1911, Herder. M 1.—, K 1.20.










UNIVERSITY OF ILLINOIS-URBANA
3 0112 124960995